

01011
33



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA



"SCHOPENHAUER: UNA FILOSOFIA DEL DOLOR Y LA REDENCION"



U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Jefatura de la División del
Sistema Universidad Abierta

T E S I S

PARA OBTENER EL TITULO DE :

LICENCIADA EN FILOSOFIA

PRESENTA:

KARLA PORTELA RAMIREZ

ASESOR: DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO

MEXICO, D.F. CIUDAD UNIVERSITARIA, 2003





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.

2

Atenta a la Dirección General de Impresos de la UNAM a fin de que en formato electrónico se imprima el contenido de mi trabajo mencionado.

NOMBRE: Karla Portela Ramirez
FECHA: 30 octubre 2003
FIRMA: Karla P.R.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA BIBLIOTECA

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Índice

	Pág.
Introducción	5
I. El mundo como representación	
1. La relación objeto-sujeto	13
2. Conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto	27
3. En búsqueda de la esencia del fenómeno	37
II. El mundo como voluntad	
1. Sobre la voluntad	53
2. Objeto puro, sujeto puro y su identidad: la Idea	70
3. La voluntad de vivir y dolor de la vida humana	82
III. Afirmación o negación del deseo de vivir	
1. Negación de la voluntad de vivir	109
2. De la contemplación y el arte	125
3. Ascetismo y santidad	147
Conclusiones	173
Bibliografía	175

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Introducción

Imagino que todas las personas, que todo el mundo humano, que todos los que son parte de la máxima fenomenización, de la máxima representación de la voluntad, al menos una vez en su vida, en su existencia, al menos por un instante, se han preguntado por el sentido de su ser, de su pensar, de su sentir, de su actuar, de su no actuar, de su existencia.

Algunos más, otros menos, algunos por un día, otros por una vida, pero todos nos hemos sentido invadidos por la incertidumbre que plantea esta pregunta. En mi caso esta pregunta llegó a convertirse en una especie de acompañante que al pasar del tiempo adquiría diferentes matices, pero no me dejaba; se convirtió incluso en aquello que definía y determinaba mi hacer y mi ser.

Por ello decidí estudiar filosofía, creyendo que este es el camino para encontrar la respuesta, para descubrir qué sentido tiene la vida, qué sentido tiene que haga esto y no aquello, que esté aquí y no allá, que viva o muera, que haya nacido y algún día, tarde o temprano, me muera, qué sentido tiene todo esto que viene y deviene, todo esto que ocurre entre el día que nació y el día que moriré.

Fue así como conocí la filosofía de Arthur Schopenhauer, como la mejor respuesta a mi dilema personal. Aunque claro está que de una pregunta y su contestación, surgen otras preguntas, surge una serie de cuestiones que aparentemente es infinita, y resulta que la vida misma es infinitamente cuestionable.

De modo que sin afán de remediar lo irremediable, sin afán de clarificar la oscuridad, sin afán de descubrir la esencia de la vida, expongo aquí a manera de

ensayo. las preguntas y respuestas que en la filosofía schopenhaueriana he encontrado a la pregunta por el sentido de la existencia.

"Ante todo Schopenhauer es un filósofo y pensador... su meditación sobre la existencia no se preocupa directamente de los problemas del tiempo. Y, si su filosofía conoció una popularidad tardía, es sin duda, como dice Teodoro Ruysen, porque no hay ninguna otra que recuerde en forma más trágica los problemas individuales que la reflexión sobre la vida impone necesariamente a toda conciencia".¹

En un primer momento mi pregunta fue: ¿cuál es el sentido de la existencia?. ese sería el tema de mi tesis, el objetivo era descubrir y señalar qué sentido tiene vivir. Pero ya en la lectura analítica y detallada de la filosofía schopenhaueriana queda expuesto que esta pregunta es absurda, que es una pregunta implanteable.

De acuerdo con Schopenhauer, la pregunta por el sentido de la vida es implanteable porque al preguntar por el sentido de algo está implícita la suposición y afirmación de que este algo tiene una o más causas y asimismo tiene uno o más efectos. Esto es, que cuando preguntamos por el sentido de algo, es preguntar por su causa, su origen y dado que a toda causa corresponde al menos un efecto, es preguntar a la vez por el efecto de ese algo.

Tal que preguntar por la causa y efecto de algo, es preguntar por su circunstancialidad. Porque la causa y efecto que corresponden a ese algo podrían ser estos u otros, son circunstanciales y en consecuencia ese algo, por cuyo sentido se pregunta, es igualmente circunstancial.

Y dado que la vida no es circunstancial, puesto que carece de causa y no tiene efecto alguno, la pregunta por su sentido, es sin sentido. La vida simplemente es y ha de ser vivida.

¹ Sans, Edouard, *¿Qué sé? Schopenhauer*, pág. 7.

Pero, ¿por qué afirma Schopenhauer que la vida no es circunstancial, que carece de causa y efecto? Porque la vida es la manifestación del en sí del todo, de la esencia del mundo, de la fuerza de la *voluntad*.²

De modo que la esencia de todo lo que existe, el en sí del mundo, de la vida, lo que no es circunstancial porque carece de causa y efecto, es lo que él ha llamado *voluntad*. La cual por el tiempo y el espacio, que conforman el principio de razón, se multiplica en fenómenos, se objetiva. Estos fenómenos están determinados por la ley de causalidad, es decir, la relación que se da entre causa y efecto, a seguir un orden de aparición y desaparición.

De ahí que se defina a la materia como la unión de tiempo y espacio, unión que se manifiesta como una serie de accidentes en la sustancia que permanece, en la voluntad.

Así que cada acto concreto tiene un fin que cumplir porque cada fenómeno natural es determinado en un cierto momento y lugar por una causa, pero la fuerza que en el fenómeno se manifiesta no tiene fin alguno porque no tiene causa, porque es objetivación de la voluntad, o sea de la cosa en sí, porque la voluntad en general, en sí, carece de causa.

Tal que cuando nos preguntamos por la aspiración que persiguen los fenómenos, la voluntad hecha representación, es decir, cuando nos preguntamos por el fin de la existencia de los fenómenos, es posible dar razón de sus actos por la ley de motivación, esto es, por los fines y motivos a que obedece su conducta. Por lo tanto, el aislado acto voluntario de un individuo se determina por un motivo, su conducta obedece a fines y motivos y le es posible dar cuenta de sus acciones; pero si se le pregunta por qué quiere en general o por qué quiere existir, no sabe

² Si por el contrario Arthur Schopenhauer reconociera a la vida como algo que posee causa y efecto, como algo circunstancial y por ende contingente, antes que concluir que la pregunta por el sentido de la vida es sin sentido, habría que concluir que la vida carece de sentido, que es absurda, dada su contingencia. Y en ese caso podría considerarsele un filósofo pesimista.

qué contestar, e incluso juzga de absurda dicha pregunta, porque su volición, lo que le impulsa a querer, es la voluntad como cosa en sí, fuera de su fenomenización, y como tal no se determina por motivos, está fuera del dominio del principio de razón y por lo tanto carece de causa.

"En efecto, la esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término".³

Así que se puede dar razón de los fenómenos, de las cosas particulares, pero no de la voluntad. Y preguntar por el fin a que aspira la voluntad como esencia del mundo, no es más que una pregunta absurda producto de la confusión entre la cosa en sí y el fenómeno.

En palabras de Schopenhauer: "Ninguno de los seres ni de las cosas tiene una causa en sentido absoluto, sino simplemente una causa por la cual existe aquí o allí, en este o en aquel momento ... el hecho de ser como es y, en general, de existir, no tiene causa, es simplemente una manifestación visible de esa voluntad misteriosa".⁴

De modo que la pregunta adecuada no va por el sentido de la vida, no es sobre el para qué, sino el qué, qué es la vida, qué es el mundo, qué le forma, cuál es su fuente y alimento. El objetivo de este escrito es entonces intentar responder desde Schopenhauer, *qué es la vida*.

Para ello resulta necesario analizar primero la ontología y epistemología del pensamiento schopenhaueriano, porque nuestro filósofo no se limitó a responder sin fundamentar, es decir, que aun cuando se trata de una pregunta de índole moral, Schopenhauer busca fundamentar su respuesta ontológica y

³ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. I, pr. 29, pág. 192.

⁴ *Ibid.*, pr. 26, pág. 165.

epistemológicamente. De ahí que en los dos primeros apartados del presente escrito queden expuestas la ontología y la epistemología de Schopenhauer, para ya en el tercer y último apartado responder a la pregunta planteada.

Ya desde el título queda vista cuál será la respuesta a dicha pregunta, la vida es dolor, pero no un dolor estancado, triste y pesimista, sino un dolor que percibe lo bello y sublime, que se purifica a sí mismo desde lo más profundo, un dolor redimible. La vida es un dolor que tiene redención.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

I El mundo como representación

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1. La relación objeto-sujeto

Antes de embarcarnos en la búsqueda de una explicación del mundo, antes de intentar responder a la pregunta ¿qué es el mundo?, señala Arthur Schopenhauer que es necesario plantearse la pregunta sobre qué constituye o qué puede constituir esa explicación, debe plantearse la pregunta ¿qué es una explicación?, o en términos que usaría Kant, ¿qué puedo conocer?

Esta es la razón por la que antes de escribir y publicar *El mundo como voluntad y representación* (1819), Schopenhauer trata el concepto, los procedimientos de la explicación y estudia la estructura de nuestra experiencia, en la que sería su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813).

Como él mismo escribe en el prólogo a *El mundo como voluntad y representación*, su visión sobre esto es esencialmente kantiana, aunque críticamente revisada y enriquecida, señala Bryan Magee¹.

Schopenhauer, al igual que Kant, afirma que la condición previa y necesaria para que podamos estar en algo a lo que llamamos mundo, es que cualesquiera que sean los elementos de nuestra experiencia, estos mantengan relaciones inteligibles entre sí, o al menos relaciones en las que se pueda buscar inteligibilidad.

Tal que cuando buscamos una explicación, lo que buscamos es la exposición de la relación inteligible de los elementos de nuestra experiencia en un contexto determinado. No sólo para obtener información acerca del objeto que percibimos, sino para explicar qué es.

¹ Cf. Magee, Bryan. *Schopenhauer*, pág. 35.

"Queremos que se nos diga lo suficiente para que aquello que requiere una explicación tenga sentido. En resumen, queremos una razón suficiente."²

Schopenhauer divide las razones suficientes en cuatro tipos:

- 1- causalidad: A causa el suceso B
- 2- determinación matemática: A puede ser una determinación o una explicación matemática de B
- 3- acción motivada: A puede ser un motivo y B la acción motivada
- 4- argumentación lógica: A puede implicar la verdad de B

Pero estas razones suficientes, estos argumentos a través de los cuales buscamos conocer el mundo, se apoyan al menos en dos presunciones no demostradas, a saber, que ningún argumento establece la verdad de sus premisas ni la validez de las reglas con que procede. Estas premisas y reglas se establecen mediante la experiencia (premisas empíricas) o en la intuición (premisas lógicas o formales) o como conclusiones de otros argumentos.

Es así que ningún argumento añade nuevos conocimientos ni contenidos a sus premisas y en último término se apoya en premisas no demostradas. El argumento únicamente hace explícito lo que estaba implícito, no añade información alguna a la que hemos tenido acceso por la experiencia.

De manera que el contenido empírico del argumento no son los conceptos, sino las percepciones y la experiencia, porque de estas se derivan los conceptos.

² *Ibid.*, pág. 26.

Donde la relación que se da entre el concepto y la percepción o la experiencia, es la relación de lo abstracto a lo concreto.

Schopenhauer explica esta relación de la siguiente manera: toda experiencia o percepción es única y específica, y al menos aparentemente directa e inmediata (digo aparentemente porque ya adelante detallaré de qué manera niega que existan experiencias inmediatas). Características por las cuales es imposible retenerlas o comunicarlas y sólo es posible recordarlas sustituyendo su ausencia con un símbolo, un concepto. Tal que para retener y posteriormente comunicar nuestras experiencias y percepciones, es necesario abstraerlas en conceptos.

El problema en esto es que al abstraer la experiencia, lo que en ella hay de particular, de individual, queda fuera del concepto. De ahí que el concepto nunca corresponda exactamente a la experiencia e incluso resulte tener un carácter distinto al de la experiencia en que tiene origen.³

Y esto ha convertido a la filosofía, dice Schopenhauer, en una confusión de conceptos universales como "sustancia", "fundamento", "causa", "bien", etc.

"Es cierto que los conceptos universales habrían de ser el material *en* el que la filosofía deposita y almacena su conocimiento, pero no la fuente *de* la que toma ese conocimiento..."⁴

La tarea del filósofo es aumentar el contenido de la experiencia de la que parten todos los conceptos y cadenas de razonamientos. Ello se puede hacer cuantitativamente o aumentando la calidad de nuestras percepciones o intuiciones, o bien, profundizando nuestra comprensión de ellas. Porque la

³ Todo ello cuestiona la relación del lenguaje con la realidad, la correspondencia entre las palabras y las cosas. Esta idea, escribe Bryan Magee, no es original de Schopenhauer, antes bien es una idea básica que va de Locke a Berkeley y de Hume a Kant. Y que incluso se remonta a Aristóteles.

⁴ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 51.

filosofía: "No es, como la define Kant, una ciencia *que parte de* conceptos, sino una ciencia *de* conceptos".⁵

De modo que, de acuerdo con Schopenhauer, para adquirir una comprensión más profunda del mundo no debemos examinar los conceptos. E incluso critica a los que tratan de vivir la vida y relacionarse con la realidad partiendo siempre de conceptos. A diferencia del hombre de acción y del artista que viven de acuerdo con la respuesta espontánea a lo específico y por lo tanto de acuerdo con su experiencia única, específica y aparentemente directa e inmediata.

Esto no significa que rechace o reste valor al concepto, porque para asimilar y transmitir las ideas que en nosotros surgen a raíz de nuestras experiencias y percepciones, es el concepto, el lenguaje, el primer medio a que recurrimos. No critica el uso del concepto, critica al hombre que sujeta su vida al concepto.

Al igual que Kant, Schopenhauer expone que es imposible comprender el mundo con el uso de la razón y los conceptos que ella forma. Pero difieren en que mientras Kant considera que es posible aceptar una explicación trascendental mediante la fe, es decir, aceptar una explicación de este mundo más allá del mismo, una explicación fundada en creencias, en fe, en religión, Schopenhauer considera que este intento por explicar lo conocido en términos de lo desconocido es una inversión del procedimiento inteligible, un vuelo al mundo de las tinieblas.⁶

Schopenhauer no creía en Dios, escribe Bryan Magee, ni en la existencia después de la muerte, consideraba que estos conceptos eran incoherentes, porque aunque los límites de lo inteligible no sean los límites de lo existente, no se puede especular sobre lo que no se puede pensar.

⁵ *Ibid.*, pág. 51.

⁶ *Cf. Ibid.*, pág. 43.

Schopenhauer insiste en que el conocimiento humano es limitado y debemos enfrentarnos a las consecuencias de ello. Porque aunque existiese un ser superior a nosotros que tratara de explicarnos la naturaleza de este mundo en que vivimos, nos sería incomprendible a causa de nuestros límites.

Así, sentencia Schopenhauer, al afirmar que no debemos apelar a lo que esté fuera o más allá del mundo, debemos limitarnos a nuestras percepciones, a nuestra experiencia única y específica. Y por lo tanto, la investigación filosófica no busca responder a la pregunta ¿cuál es la causa y cuál la finalidad del mundo?, sino únicamente a la pregunta ¿qué es el mundo?

*"El mundo es mi representación: esta verdad es aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo al hombre le sea dado tener conciencia de ella; llegar a conocerla es poseer el sentido filosófico".*⁷

Retomando la idea de que nuestra experiencia es el conjunto de elementos relacionados inteligiblemente entre sí, añade Kant que las percepciones de estos elementos o fenómenos no se nos presentan en un caos, sino como elementos dentro de una estructura, a la que llamamos "mundo" o "experiencia". Y así, la vida es la "...interconexión causal de los estados sucesivos de los fenómenos".⁸

En otras palabras, diría Schopenhauer, el mundo es mi percepción hecha representación. Pero, ¿cómo es que percibo los fenómenos? ¿Cómo se da mi percepción? ¿Cuáles son los requisitos de mi representación?

Percibo los fenómenos a través y mediante mis sentidos, como resultado de la función que corresponde a cada uno de mis órganos corporales y para que con base en esta percepción, forme yo una representación cuya estructura fundamental son el espacio y el tiempo, así como una relación de causalidad.

⁷ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 1, pág. 25

⁸ Magee, Bryan. *op. cit.*, pág. 76.

Pero además, para que esta percepción tenga lugar es necesario que antes me diferencie de los fenómenos que he de percibir, es necesario que marque aunque inconscientemente, la diferencia esencial entre los objetos y yo, entre lo conocido y el cognoscente, entre el objeto y el sujeto.

Esto es que el mundo se nos presenta como una unidad cuya forma básica o esencial se manifiesta bajo la relación objeto-sujeto. Es decir, que el mundo como representación tiene dos mitades necesarias, esenciales e inseparables, pues cada una de estas mitades tiene sentido sólo por y para la otra, nace y desaparece con ella, a la vez que se limitan recíprocamente, donde el objeto empieza termina el sujeto y viceversa.

"Aunque mediante el examen siempre encontramos que la experiencia se puede descomponer en sujetos y objetos, no son componentes independientes que puedan separarse, sino que son correlatos dependientes entre sí. Son líneas de análisis paralelas: a cada punto de uno de ellos le corresponde un punto del otro".⁹

Por ello se equivoca Edouard Sans al escribir que resulta notable la prioridad absoluta que da Schopenhauer al sujeto cognoscente: "En su gestión filosófica, Schopenhauer da prioridad absoluta al sujeto cognoscente".¹⁰ Antes bien afirma que aun cuando la experiencia se descompone en objetos y sujetos, no son componentes independientes sino correlatos dependientes entre sí. La diferencia está en que el objeto es materia especificada dentro del marco espacio-temporal, mientras que el sujeto incluye además de esto sensibilidad y entendimiento. Por lo tanto, si el sujeto es entendimiento, su único destino es conocer la materia que es el objeto y éste no existe más que para el entendimiento del sujeto.

⁹ *Ibid.*, pág. 120.

¹⁰ Sans, Edouard, *¿Qué es?* Schopenhauer, pág. 17.

De manera que por la sensibilidad y entendimiento que el sujeto posee es en él donde se reúnen todas las capacidades de conocimiento y aprehensión del mundo. Y así, la realidad existe únicamente en la representación que proviene del sujeto y por lo tanto, la supresión del sujeto cognoscente lleva a la desaparición del mundo, porque éste mundo no es más que un fenómeno percibido por la sensibilidad del sujeto.

No obstante, lo mismo ocurriría si se eliminasen del mundo todos los objetos de percepción, porque como ya habíamos dicho, el sujeto cobra existencia o conciencia de su existencia en la medida en que se diferencia del objeto. El sujeto no existe por sí mismo. Objetos y sujetos existen sólo en la medida en que se corresponden entre sí, porque el objeto adquiere existencia en la medida en que le percibe el sujeto y el sujeto toma conciencia de sí mismo en cuanto percibe el objeto y se diferencia del mismo.

Por ello sostiene Schopenhauer que el error de la filosofía ha sido considerar que en el mundo existen objetos independientes y sujetos independientes. Y con ello el problema de la filosofía se convirtió en explicar de qué manera los sujetos pueden reproducir dentro de sí a los objetos y cómo pueden tener una idea del grado de exactitud con que lo habían hecho.

De modo que el mundo que nos rodea en primer instancia, no existe más que como representación del sujeto cognoscente, es decir, que todos los objetos existentes son pura representación del sujeto. Todo lo que puede ser conocido, el universo entero, no es más que objeto para un sujeto, percepción del que percibe, en una palabra, afirma Schopenhauer: *representación*.

Dicho de otra forma: "Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto. El mundo es representación".¹¹

¹¹ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 1, pág. 25.

Pero este mundo que es representación del sujeto, no lo es como un mundo objetivo prefabricado que se mete en la conciencia por medio de los sentidos. Porque nuestras sensaciones por sí mismas, no son más que eso, sensaciones, no son más que el producto o resultado de las funciones de nuestros sentidos, de nuestros órganos corporales. Sólo cuando el entendimiento actúa sobre nuestras sensaciones subjetivas éstas se convierten o se hacen intuiciones objetivas. Esto es que el mundo objetivo es creado por el entendimiento; los sentidos le proporcionan la materia bruta: las sensaciones, y por medio de las formas: espacio, tiempo y causalidad, transforma el entendimiento nuestra sensación subjetiva, nuestra intuición ordinaria y empírica en intuición intelectual, en representación y no ya sólo percepción.

Es importante señalar aquí la diferencia entre percepción y representación. La primera es la sensación, la intuición empírica que no ha sido trastocada por el entendimiento. La representación es esa sensación empírica abstraída ya por el entendimiento en concepto.

Esta capacidad de abstracción, de crear, almacenar y utilizar conceptos es lo que Schopenhauer llama entendimiento o facultad de la razón y es lo que nos diferencia de los animales. Sólo en los humanos tiene como función el cerebro, la formación de conceptos con las sensaciones que ha fijado la intuición empírica. "...añade Schopenhauer <<esto trae consigo que la vida del hombre sea tan rica, tan artificial y tan terrible>>".¹²

Una de las características de nuestra facultad de razón es que al igual que todas las funciones de los demás órganos corporales, se realiza tanto si queremos, como si no, de forma continua, automática e involuntaria y sobre todo inaccesible a la conciencia. Porque no conocemos las funciones de nuestro cuerpo y aun

¹² Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 49.

cuando las conozcamos después de haber estudiado fisiología o medicina, jamás estaremos conscientes de ellas, menos aún las controlaremos.

Incuso, señala el autor, esta función del cerebro, el entendimiento o razón, es indispensable para la experiencia. "Es necesario que el cerebro haya llevado a cabo su función característica para que pueda darse la experiencia".¹³

En otras palabras, no existe la experiencia inmediata, porque para tener cualquier experiencia son necesarios tres elementos:

1. recibir algún dato sensorial, sea visual, auditivo, táctil, de gusto u olfativo,
2. poseer un concepto y;
3. ser capaz de reconocer si el dato encaja en el concepto.

Lo primero es sensorial y de carácter exclusivamente inmediato, mientras que los dos restantes elementos son mentales y dependen de mí. De modo que aún la más sencilla experiencia no es inmediata, antes bien requiere la intervención de nuestra mente, de nuestro entendimiento o razón, tanto como la del objeto que percibe.

Esta última afirmación de que no existe la experiencia inmediata porque además de la sensación tiene un contenido mental toda experiencia, podría malinterpretarse creyendo que lo que aquí busca afirmar Schopenhauer es que la razón precede a la percepción, que sería lo mismo que afirmar que el sujeto antecede al objeto. Cuando en realidad tal como sujeto y objeto se necesitan y corresponden mutuamente al grado de que si no está uno el otro desaparece,

¹³ *Ibid.*, pág. 112.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

puesto que se hacen inteligibles en el momento en que interactúan, del mismo modo razón y percepción son inconcebibles la una sin la otra.

De manera que no tenemos percepciones inmediatas, no existe la experiencia inmediata, pero la mayoría de las ocasiones creemos lo contrario porque la percepción tiene dos "ilusiones sistemáticas":

1. instantaneidad (tiempo): creemos que la percepción no tiene ni requiere tiempo porque no somos conscientes de los procesos de percepción y;
2. proximidad (espacio): porque no somos conscientes de la existencia de un aparato sensorial entre nosotros y lo que percibimos y así tenemos la creencia de que estamos directamente en contacto con los objetos de nuestras percepciones.

Cuando en realidad, el entendimiento o razón para poder abstraer las sensaciones o percepciones que recibe a través de los órganos del cuerpo, necesita las formas: espacio, tiempo y causalidad.

Escribe Edouard Sans que Kant y Schopenhauer coinciden en afirmar que el sujeto percibe el mundo a través de categorías, aunque difieren en que mientras el primero señala que son doce categorías, Schopenhauer sólo reconoce como tales a tres de ellas, a saber, espacio, tiempo y causalidad, las cuales constituyen, de acuerdo con este filósofo, el principio de razón, porque son estas tres categorías, como ya quedó dicho, las formas por las cuales es posible que tengamos experiencias y que la razón forme representaciones con las intuiciones sensibles.

14

Kant considera que estas categorías son conceptos puros, entendiéndolo por ello que son conceptos no abstraídos de sensación alguna, conceptos independientes

¹⁴ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 17-19.

de toda experiencia, esto es, *a priori*. A lo que Schopenhauer añade que estos elementos de la representación, tiempo, espacio y causalidad, tienen un valor puramente subjetivo, que son producto de la razón del sujeto, que aunque son condicionantes de la posibilidad de la representación, son al igual que todos los objetos, al igual que el mundo, representaciones del sujeto.

Porque de acuerdo con lo dicho hasta ahora, si los fenómenos de nuestra experiencia no existen del modo en que los experimentamos independientemente de nuestra experiencia, puesto que el mundo no existe más que como representación del sujeto cognoscente, entonces tampoco pueden hacerlo las formas de su interconexión: tiempo, espacio y causalidad.

De manera que sean cuales sean las categorías por las cuales el cerebro constituye el mundo a partir de nuestras sensaciones, esas categorías tienen que originarse en nosotros mismos.

Escribe Bryan Magee que esta es la principal enseñanza de Kant y el núcleo de lo que Schopenhauer tomó de él, la afirmación de que espacio, tiempo y causalidad no existen separadamente, no son "cosas" que tengan existencia separada, son modos en que los objetos y los sucesos se relacionan entre sí y en esto consiste la filosofía del idealismo trascendental.

Entonces, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, el mundo es una representación del sujeto cognoscente con base en sus sensaciones, en sus percepciones que son condicionadas por tres formas esenciales: el tiempo, el espacio y la causalidad, a las que Schopenhauer ha llamado "principio de razón".

Todo esto, sensaciones y percepciones, tiempo, espacio y causalidad, razón y entendimiento, en una palabra, la representación, es producto del sujeto cognoscente, todo ello está en el sujeto, por el objeto.

"El mundo tal y como lo experimentamos está inevitablemente mediatizado por nuestro aparato sensorial y mental. En consecuencia, este mundo de nuestra experiencia no es en absoluto un mundo de cosas como son en sí mismas sino un mundo de fenómenos dependientes de los sentidos y de la mente. Sencillamente no podemos acceder a las cosas como son en sí".¹⁵

Porque todo lo que podemos percibir, experimentar o conocer depende inevitablemente del mecanismo que poseemos para percibir, experimentar o conocer. Somos capaces de conceptuar objetos pero sólo a partir de los modos de percepción de que disponemos. Estamos en completa dependencia de nuestros sentidos, ni siquiera podemos imaginar eliminarlos. Todo lo que percibimos, conocemos, sentimos e imaginamos es producto de la experiencia que obtengo a través de mis sentidos y que conceptúo con mi razón.

Pero esto no significa que la existencia sea mental, porque Kant y Schopenhauer creían que la realidad existe en sí misma, independientemente de nuestras percepciones, experiencias, sentimientos y conceptos. Tampoco significa esto que se rechace la realidad empírica, ni que se niegue la validez de nuestras experiencias. Antes bien, ambos afirman que los objetos de nuestra experiencia deben tener un sustrato de existencia independiente, tiene que haber cosas en sí mismas independientes de nuestra experiencia de ellas, el problema está en que no podemos formar concepto alguno sobre lo que es en sí, porque el modo en que conceptuamos, como ya repetidamente se ha dicho, depende de nuestra experiencia. El objeto en sí existe, pero es imposible conocerlo, al menos bajo la forma del concepto.

Con esta afirmación Kant establece la separación entre el fenómeno y la cosa en sí (noúmeno), con lo que, de acuerdo con Schopenhauer, Kant propone de un modo original aquella verdad que Platón repetía insistentemente: "Este mundo que aparece ante los sentidos no tiene existencia real, sino que es un devenir

¹⁵ *Ibid.*, pag. 75.

constante; e s, y a la vez no e s; y la comprensión de dicho mundo no es tanto conocimiento como ilusión".¹⁶

La misma verdad constituye la enseñanza de los *Vedas* y los *Puras*, es decir, la doctrina *Maya*, según la cual este mundo visible es una ilusión inestable e inconstante, sin sustancia, comparable a una ilusión óptica o un sueño, algo de lo que es igualmente falso decir que es como que no es, algo en lo que somos un efecto mágico llamado a la existencia, escribe Schopenhauer.

Cabe aclarar aquí, que de la distinción entre fenómeno y cosa en sí o noúmeno no se ponen en duda las experiencias que del fenómeno poseemos, sino la aplicación de la deducción que se saca de lo que se experimenta a lo que no experimentamos e incluso a lo que jamás se podrá experimentar.

Escribe Schopenhauer: "...la experiencia es la experiencia, no es otra cosa. El mundo de la experiencia es exactamente lo que parece..."¹⁷ Lo importante es que el mundo de la experiencia no puede existir independientemente, no es un reino autónomo, cerrado y contenido en sí mismo. Y por lo tanto, no puede ser todo lo que hay. De hecho afirma que para que tengamos experiencias es necesario que exista algo además de esas experiencias, algo que las fundamente, y por lo tanto, la experiencia no puede existir independientemente de eso que existe además de ella, sea lo que sea.

El mundo de la experiencia es real pero no es conceptuable en términos que no sean los que presuponen la existencia del sujeto y dado que la diferenciación entre sujeto y objeto no pertenece a la cosa en sí¹⁸, este mundo de la experiencia no es el mundo de la cosa en sí.

¹⁶ *Ibid.*, pag. 80.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 95.

¹⁸ Ya en el siguiente punto escribiré sobre esta diferenciación que es consecuencia del principio de individuación y lo que éste es.

Esta afirmación sobre la incognoscibilidad de la cosa en sí no implica que no poseamos conocimiento, la cuestión es ¿cómo es que poseemos este conocimiento? ¿Cómo es posible que poseamos un conocimiento del mundo que no nos es proporcionado por el mundo? ¿Cómo lo obtenemos? Estas preguntas no se refieren a la naturaleza del mundo, sino a la naturaleza de nuestro conocimiento. De ahí que el siguiente punto a tratar verse sobre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto.

2. Conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto

Partiendo de la idea de que todo el conocimiento humano se deriva de la experiencia y de que esta experiencia se da en dos categorías: sensación y reflexión, Schopenhauer señala que hay dos tipos de conocimiento: de sensaciones y percepciones, llamado conocimiento intuitivo, y de reflexión, es decir, conocimiento abstracto.

El conocimiento intuitivo abarca el mundo visible, donde el tiempo, el espacio y la causalidad tienen el valor de leyes de toda experiencia posible, porque son conocidos por la intuición antes de toda experiencia, esto es, *a priori*, y por tanto pueden ser considerados como formas puras y vacías de contenido. Aunque esto es así sólo bajo la comprensión de la intuición, sólo bajo el sometimiento del mundo como representación al principio de razón, porque en realidad, tiempo, espacio y causalidad tienen únicamente una existencia relativa, puesto que sólo existen por y para otra cosa semejante a ellas; es decir, igualmente relativa, la materia, el objeto. De hecho Schopenhauer define a la materia como la unión de tiempo y espacio.

Las representaciones abstractas por su parte, están constituidas por los conceptos producto de la razón, capacidad ésta exclusiva del hombre y de cuyos usos se sigue la diferencia entre hombres y animales, que consiste en formar, almacenar y utilizar conceptos. "Esta facultad de formar, almacenar y utilizar conceptos es lo que significa el término <<razón>>".¹⁹

La razón es lo que nos permite pensar y relacionarnos con el pasado, presente y futuro, y combinando todo ello, concebir cosas que no existen. La razón es lo que hace posible el lenguaje y con ello la organización social.

¹⁹ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 48.

Y así, la realidad presente no existe más que para la razón, en tanto que esta realidad presente no es más que producto de la relación tiempo-espacio. Esto es, que así como el objeto no existe más que para el sujeto, como su representación, también cada clase de representación existe en el sujeto más que para el empleo de la facultad de conocer.

De manera que de un lado tenemos el conocimiento cuyo campo es la percepción de la materia, la sensación e intuición, es decir, la percepción de la unión de tiempo y espacio que da lugar al objeto, llamada conocimiento intuitivo y de otro, el conocimiento abstracto, la abstracción que de la percepción del objeto realiza el hombre mediante la facultad de la razón.

Pero no se trata de dos conocimientos aislados, antes bien toda intuición es intelectual. Escribe Schopenhauer respecto al intelecto o razón: "La más sencilla y originaria de sus manifestaciones, la que siempre es la intuición del mundo real, y ésta no es otra cosa que el conocimiento del efecto por la causa, por lo que toda intuición es intelectual".²⁰

Tal como objeto y sujeto son inseparables y se corresponden entre sí, intuición y razón se complementan a tal grado que es difícil señalar en qué punto termina una para dar lugar a la otra. Esto queda claro en lo que en el punto anterior se dio como argumento para negar la existencia de la experiencia inmediata. La afirmación de que toda experiencia tiene elementos sensoriales tanto como mentales, es decir, elementos intuitivos tanto como racionales.

No obstante, aun cuando la intuición que del mundo tenemos sea formación del intelecto y dependa de él, no se sigue que el mundo carezca de realidad; incluso aquel dilema que ha originado al realismo y al materialismo, aquella exigencia de la existencia del objeto fuera de la representación del sujeto y un ser de las cosas

²⁰ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, l. pr. 4, pág. 34.

distinto de la acción del sujeto, son cosas que carecen de sentido y llevan al absurdo, señala Schopenhauer.

"Pero el mundo intuido en el tiempo y en el espacio y que se manifiesta en pura causalidad es perfectamente real, y es precisamente aquello mismo por lo cual se da y se da francamente como representación sintetizada y coordinada por la ley de causalidad. Esta es su realidad empírica. Más, por otro lado, toda causalidad sólo existe en el entendimiento y por el pensamiento: por tanto, aquel mundo completamente real, es decir, activo, está siempre como tal condicionado por el entendimiento y sin él no es nada".²¹

Este mundo que percibimos aunque dependa de nosotros, de nuestra razón e intuición, es perfectamente real. De hecho afirmó Berkeley que "lo que existe es la experiencia, y sujetos que experimentan".²² Que somos sujetos que tienen experiencias y no podemos demostrar la existencia de otra cosa. Schopenhauer coincide con Berkeley en afirmar que la experiencia, este mundo que experimentamos, tiene realidad, y añade que no podemos salirnos de la experiencia, no podemos ir más allá de este mundo en que vivimos, pero difiere en la afirmación de que no podemos demostrar la existencia de otra cosa que no sea lo que experimentamos. Porque el mundo existe en sí mismo, independientemente de la experiencia que de él tenemos, la cosa en sí existe, prueba de ello es que podemos percibir y conocer los fenómenos del mundo, si no existiese algo más allá de mi sujeto, algo más que mi experiencia, si no existiese la cosa en sí que fundamenta y da vida al mundo, no podría yo percibir y conocer el mundo. El problema está en conocer cómo es el mundo independientemente de mi experiencia.

²¹ *Ibid.*, pr. 5, pag. 37.

²² Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 68.

Antes que Schopenhauer, ya Locke señalaba, de acuerdo con Bryan Magee, que el mundo que conozco no puede guardar una relación de uno a uno con la imagen que de él creamos en nuestra mente.

Los objetos del mundo externo no pueden ser como nuestros sentidos nos los presentan. ¿Cómo saber hasta qué punto corresponde la imagen que del mundo me he creado con el mundo real que existe en el espacio externo a mí?, se pregunta Schopenhauer. A lo que responde que no podemos acceder al original excepto mediante una imagen, de hecho la existencia del original, es una inferencia de esa imagen y por tanto es susceptible de duda.²³

De manera que la percepción es la representación intuitiva del objeto que el sujeto lleva a cabo a través de los sentidos, y así la percepción es la primer imagen que del objeto posee el sujeto. De esta percepción o representación intuitiva abstrae el sujeto el concepto, haciendo uso de su facultad mental llamada razón, creando así la representación abstracta del objeto, que sería imagen de la primer imagen que el sujeto poseía del objeto. Tal que los conceptos son imagen de la imagen del objeto, nociones abstractas, representaciones no intuitivas que pueden aplicarse a innumerables objetos del mundo, imágenes destinadas a servir de símbolos de los objetos, con los cuales no coinciden nunca de manera exacta.

Escribe Schopenhauer que aunque los conceptos difieran de los objetos y sus representaciones intuitivas, mantienen con ellos una relación necesaria, sin la cual no existirían; esta relación constituye así la esencia y realidad del concepto.

“La reflexión no sería más que una imitación, una reproducción del mundo de la intuición, pero una imitación de naturaleza especial y completamente distinta del original en cuanto a la materia de que está formada. Así podemos decir muy exactamente que los conceptos son representaciones de representaciones”.²⁴

²³ En esto retoma Arthur Schopenhauer la teoría de las Ideas de Platon.

²⁴ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 9, pág. 63.

De modo que los conceptos son representaciones abstractas de las representaciones intuitivas de los objetos, donde los objetos son representaciones de la cosa en sí. Es decir que los conceptos son representaciones de las representaciones de la cosa en sí. Un intento de esquematizar lo anterior:

Cosa en sí → Objeto → Intuición → Concepto

Y en esto consiste la ciencia, en un sistema de verdades, leyes y reglas generales, por tanto abstractas, en un sistema de conceptos. "Ciencia es, pues, la conciencia abstracta, la fijación en conceptos de la razón de lo conocido en general por otros medios".²⁵ Dicho de otro modo: de acuerdo con Schopenhauer, la ciencia es la conciencia abstracta de los conceptos que ha formado la razón por y mediante la intuición sensible. Donde lo opuesto a la razón es el sentimiento. "El concepto que designa la palabra sentimiento no tiene más que un contenido negativo, a saber: que algo que aparece en la conciencia no es un conocimiento abstracto de la razón; por lo demás, sea esto lo que fuere, cae bajo el concepto de sentimiento, por lo cual su esfera es extraordinariamente amplia y comprende los elementos más heterogéneos, cuya unidad sólo se comprende teniendo en cuenta que sólo coinciden en este su aspecto negativo, a saber: que no son conceptos abstractos".²⁶ De hecho, suele decirse de todo conocimiento cuya verdad tiene únicamente certeza intuitiva y no se traduce a conceptos abstractos, que se siente.

Además, dado que la razón no da a conocer sino lo que recibe por otro conducto (la sensibilidad), en realidad no amplía el campo del conocimiento, lo único que hace es darle otra forma. Lo que conocemos en concreto a través de los sentidos, nos lo da a conocer ella en forma abstracta y general. Lo cual es de gran importancia porque la posibilidad de aplicar con exactitud y en gran escala nuestros conocimientos, depende de que hayan llegado a constituir un saber, esto

²⁵ *Ibid.*, pr. 10, pág. 75.

²⁶ *Ibid.*, pr. 11, pág. 75-76.

es, un conocimiento abstracto. A lo que habría que agregar que toda actividad complicada y metódica tiene que partir de principios, es decir, de un saber abstracto y tiene que ser dirigida por éste. Indudablemente, aun cuando los conceptos de la razón no amplían el conocimiento que de los objetos poseemos, antes bien sólo explican y fundamentan, son indispensables para la actividad y vida diaria de la humanidad.

De esta forma, el saber abstracto pierde su carácter intuitivo, pero gana fijeza y certidumbre. Precisamente en esto tiene su más alto valor el conocimiento abstracto, en la mediatividad y en la posibilidad de ser fijado y conservado. Aunque en la práctica, el conocimiento intuitivo es suficiente, siempre que sea una sola persona la que ejecute el trabajo o realice un solo acto, pero si se necesita ayuda de otro, o se trata de una serie de trabajos realizados en distintos tiempos, resulta necesario trazar un plan premeditado, un plan abstracto. Es decir, que realizar una actividad colectiva sólo es posible por la razón y su conocimiento abstracto. Pero ahí donde un hombre solo ha de realizar una acción ininterrumpida, la ciencia, la reflexión, el uso de la razón puede llegar a ser un obstáculo; en estos casos es el conocimiento intuitivo la guía de la acción.

Esta es una razón por la que el conocimiento intuitivo es propio de la actividad artística, porque los conceptos abstractos con su rigidez son incapaces de alcanzar las sutiles modificaciones de lo intuitivo. El conocimiento abstracto es siempre infecundo para el arte; con la razón, el arte nada bueno puede hacer. El terreno del concepto es la ciencia; y el verdadero arte nace del conocimiento intuitivo, nunca del concepto.

No obstante debe reconocerse que aun cuando la razón no es fuente del arte, es necesaria para mantener las resoluciones tomadas, para favorecer la observancia de las reglas y de este modo perfeccionar la obra en todas sus partes, confiriéndole unidad total.

De manera que si bien el saber abstracto es el reflejo de la representación intuitiva y está basado en ella, no corresponde a ésta de modo que pueda sustituirla, antes bien, nunca coincide totalmente con ella; de aquí que muchas de las operaciones humanas sólo puedan realizarse con ayuda de la razón y de la conducta reflexiva; pero otras por el contrario, se efectúan mejor sin su empleo, como la actividad artística. Sin embargo: "Cada uno de nosotros se ha formado un saber sobre cierto número de cosas, por la experiencia, es decir, por la observación de los casos aislados; pero sólo el que se ha impuesto la tarea de adquirir un conocimiento completo *in abstracto* sobre cualquier género de objetos, trabaja por la ciencia".²⁷

De la razón surgen en el hombre el lenguaje, los actos reflexivos y la ciencia, los cuales, exceptuando los principios de la lógica, escribe Schopenhauer, no tienen su origen en la razón misma, sino en el conocimiento intuitivo para después organizarse en la forma del conocimiento abstracto. Así, al estar la ciencia fundamentada en la intuición y al ser ésta indemostrable, la ciencia no necesita demostración, de hecho, ninguna ciencia puede ser completamente demostrable.

El límite de la ciencia está en que, de acuerdo con Schopenhauer, lo explica todo sin explicarse a sí misma, sin explicar ni fundamentar el método que aplica y por lo tanto nos da una explicación limitada del mundo. Siempre deja algo por supuesto. Y dado que la filosofía no admite ningún supuesto, no le satisfacen las explicaciones que del en sí del mundo nos ofrece la ciencia. Antes bien, declara la filosofía de Schopenhauer que sólo existen dos cosas absolutamente inexplicables, es decir, irreductibles al principio de razón: primero, el principio de razón mismo, por ser el principio de toda explicación y segundo, aquello que se sustrae a dicho principio y que es el origen de todos los fenómenos, la cosa en sí. Aunque, a clara: "No debemos tampoco olvidar que lo que estudia la ciencia en todas las cosas, no es en sustancia, sino esto mismo, a saber: sus relaciones, las circunstancias de tiempo, de espacio, las causas de sus variaciones naturales, las

²⁷ *Ibid.*, pr. 14, pág. 57.

diferencias en sus formas, la razón de los fenómenos, en suma: puras relaciones".

28

Schopenhauer no desdeña la ciencia en cuanto a la explicación de la percepción, de hecho afirma que cualquier explicación filosófica aceptable sobre la percepción debe estar acompañada por una explicación científica, deben ser paralelas y encajar perfectamente en todos los puntos, puesto que la función de nuestro aparato sensorial, de nuestro sistema nervioso y de nuestra mente, es construir un mundo espacio-temporal, de objetos materiales, de la misma forma que la función del estómago es digerir.

Dicho brevemente, escribe Bryan Magee que Schopenhauer no rechaza ni resta valor a la ciencia, únicamente cree que la ciencia no lo puede explicar todo, incluyendo la esencia y fundamento del mundo, la cosa en sí.

"...ninguna ciencia verdaderamente tal, y entendiéndolo por ciencia una serie de conocimientos regidos por el principio de razón, puede estar completa ni darnos una explicación del mundo enteramente satisfactoria, porque ni puede penetrar la esencia íntima de las cosas ni puede salir de la representación en la cual está confinada. Lo que últimamente nos da a conocer no es más que la ley que rige nuestras representaciones".²⁹

Resumiendo lo dicho en este punto: existen dos tipos de conocimiento: intuitivo y abstracto, ninguno de los cuales es el apropiado para alcanzar la cosa en sí; porque de acuerdo con lo dicho en el punto anterior, las cosas en sí, bajo la forma del conocimiento, son incognoscibles.

Tampoco el conocimiento intuitivo es el camino apropiado porque lo que conoce es lo que percibe como existente en el tiempo y en el espacio, es decir, los objetos

²⁸ *Ibid.*, pr. 33, pag. 205.

²⁹ *Ibid.*, pr. 7, pág. 51.

materiales relacionados inteligiblemente entre sí por la relación de causalidad. Y este mundo de fenómenos que conocemos por la intuición, no puede ser la cosa en sí, porque ésta no es múltiple, ya que sólo mediante la referencia al espacio y al tiempo podemos hablar de más de una cosa, podemos atribuir significado al concepto de diferenciación. Sólo con base en los conceptos de sucesión temporal y localización espacial, puedo hablar de más de una cosa, de que una cosa sea diferente a otra. Por ello es que el espacio y el tiempo, aquello que Schopenhauer llamó principio de razón, es también principio de individuación.

Espacio y tiempo son de origen subjetivo y caracterizan el mundo de los fenómenos, no el mundo de las cosas como son en sí mismas. Sólo en el mundo de los fenómenos pueden diferenciarse las cosas entre sí.

Hasta ahora, unas veces hemos dicho la cosa en sí y otras, las cosas en sí; del párrafo anterior se desprende que no debemos ya hablar del mundo de las cosas en sí mismas. Porque el noumèno, la cosa en sí, la esencia y fundamento del mundo, sea lo que sea, ha de ser indiferenciable, tal que la palabra misma no puede usarse en plural. Si bien las manifestaciones de la cosa en sí en el tiempo y en el espacio, son innumerables, por sí es una.

La pluralidad le pertenece a la cosa en sí sólo en su forma de representación, en su fenomenización en objetos materiales, pero en sí misma es una. Pero no una como unidad en oposición a pluralidad, ni como abstracción de lo múltiple, sino una como aquello que está fuera del tiempo y del espacio, o sea del principio de individuación, es decir, de la posibilidad de pluralidad. Esto significa, aclara Magee, que ni siquiera deberíamos hablar de la cosa en sí, como si fuera una, pero tenemos que usar el lenguaje si queremos hablar y en cuanto a la cosa en sí, la forma singular es preferible a la plural.

Por otra parte, el conocimiento abstracto tampoco es el camino para encontrar la esencia del mundo, porque es el conocimiento intuitivo abstraído, es decir, que es

el conocimiento intuitivo pero con otra forma, además, al ser abstracción de la intuición y ésta a su vez imagen de la cosa en sí, el conocimiento abstracto es imagen de la imagen de la cosa en sí.

De todo esto, de la afirmación de que el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto provienen de la experiencia del sujeto, se deriva que el conocimiento humano es subjetivo.

Cabe aclarar aquí que esta tesis sobre la subjetividad del conocimiento humano, se refiere únicamente a su origen y no a su validez. Esta afirmación sobre la subjetividad del conocimiento humano no significa que pierda objetividad y que sea relativo, antes bien, afirma Schopenhauer que el conocimiento humano alcanza su objetivo y es válido, pero sólo en cuanto a lo que al mundo fenoménico se refiere, en cuanto a la esencia de dicho mundo, no posee capacidad alguna.

Dado que el objetivo de este escrito, al igual que el de la filosofía de Schopenhauer, es responder a la pregunta ¿qué es el mundo?, y de acuerdo a lo que se deriva de este punto y el anterior, que ni el conocimiento intuitivo ni el conocimiento abstracto son el medio adecuado para ello, ¿cuál es entonces el camino por el que encontraremos la esencia del mundo, la esencia del fenómeno?

3. En búsqueda de la esencia del fenómeno

Schopenhauer afirma que la cosa en sí es incognoscible, porque si todas nuestras percepciones y sensaciones, si el tiempo, el espacio y la causalidad, si la razón y el entendimiento, en una palabra, si el mundo entero es representación del sujeto, producto del sujeto cognoscente, entonces el mundo de nuestra experiencia, el mundo que conocemos, no es un mundo de la cosa en sí, sino un mundo de fenómenos dependientes de los sentidos y de la razón del sujeto.

Tampoco es cognoscible la cosa en sí porque el mundo de la experiencia es conceptuable sólo en términos que presuponen la existencia del sujeto y dado que la diferenciación entre sujeto y objeto no pertenece a la cosa en sí, ese mundo de la experiencia no es el mundo de la cosa en sí.

Por otro lado, dado que el principio de razón es principio de toda explicación y la cosa en sí se sustrae a dicho principio, la cosa en sí es absolutamente inexplicable. Además no podemos formar concepto alguno sobre lo que es en sí, porque el modo en que conceptualizamos depende de nuestra experiencia. De manera que la cosa en sí existe, pero es imposible conocerla, al menos bajo la forma del concepto.

Pero entonces, si la cosa en sí es incognoscible, ¿cómo sé que existe? ¿Por qué afirmo su existencia? Schopenhauer responde que puedo afirmar la existencia de la cosa en sí a partir del hecho de que podemos percibir y conocer los fenómenos del mundo, porque éstos tienen vida y existencia gracias a la cosa en sí, porque se fundamentan en ella.

Esto es que los fenómenos son la imagen que nuestros sentidos nos proveen de la cosa en sí; tal que de dicha imagen infero la existencia de la cosa en sí, no obstante esta inferencia es susceptible de duda en cuanto a lo que es la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cosa en sí, porque como ya se dijo, los fenómenos son sólo una imagen, una percepción del sujeto cognoscente.

El problema ahora es que ninguna de las formas características de la explicación empírica explica la existencia del mundo, escribe Bryan Magee.

"... no nos basta saber que tenemos representaciones y que éstas son de tal o cual modo y están regidas por estas o aquellas leyes cuya expresión general es el principio de razón. Queremos saber lo que significan dichas representaciones: preguntamos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso sería como una sombra o un fantasma pasajeros y no merecería nuestra atención, o si es otra cosa además y en qué consiste esta otra cosa".³⁰

De manera que la esencia íntima del mundo, la cosa en sí, debe buscarse no ya en los elementos de la representación, es decir, objeto y sujeto, sino en algo distinto.

"... así el tiempo no es otra cosa que la razón de ser en el mismo, es decir, la sucesión; el espacio no más que la razón de ser en ésta, es decir, situación; la materia no es otra cosa que causalidad; el concepto... no es otra cosa que la referencia a la razón de conocer. Esta completa y constante relatividad del mundo como representación, tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en la que está subordinada (principio de razón), nos indica, como ya dijimos, que la esencia interior del mundo hay que buscarla en otro aspecto radicalmente distinto de la representación..."³¹

Pero, ¿dónde buscar el comienzo y el final del mundo? ¿Dónde buscar la esencia del fenómeno? No fuera de nosotros, sino dentro, escribe Schopenhauer, el mundo se encuentra en mí:

³⁰ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 130.

³¹ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, l. pr 7, pág. 57.

De acuerdo con Kant, "...sólo a través de nuestro aparato sensorial e intelectual tenemos acceso a los objetos materiales, y por lo tanto que sólo podemos conocerlos en los modos subjetivamente determinados de nuestra percepción y pensamiento y no como son en sí mismos..."³² Pero esta afirmación, escribe Schopenhauer, tiene una excepción: nuestro propio cuerpo.

Porque a pesar de que mi cuerpo es un objeto material en el tiempo y en el espacio, un objeto material que se presenta como tal ante nuestra percepción o la de otras personas, además de esto, tengo un conocimiento directo sobre mi cuerpo y este conocimiento es radicalmente distinto a cualquier otro modo de percepción.

"Nos son dadas una existencia subjetiva y una existencia objetiva, un ser para sí y un ser para otros, una conciencia de nuestro propio ser y una conciencia de otras cosas, y nos son dadas de un modo fundamentalmente diferente. Todo el mundo tiene un conocimiento directo de *sí mismo*, y sólo muy indirecto de todo lo demás".³³

Escribe Magee que esta afirmación es una gran contribución de Schopenhauer a la filosofía, aunque se le han hecho las dos siguientes objeciones:

Primer objeción.- Nuestro cuerpo no es un objeto material de la misma forma en que lo son los otros objetos materiales y;

Segunda objeción.- Aunque admitamos que nuestro cuerpo es objeto material, no es objeto de observación ni del conocimiento empírico de la misma forma en que lo son los otros objetos materiales.

Ambas objeciones son falsas porque:

³² Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 133.

³³ *Ibid.*, pág. 133.

Primer objeción.- Todo el universo material está compuesto de átomos, protones, neutrones y electrones. De manera que todo el mundo físico está compuesto de la misma materia. Nuestro cuerpo forma un conjunto con los animales, las plantas, los metales y con todo lo que hay. De manera que es insostenible decir que no somos objetos materiales, por supuesto que lo somos, aunque no sólo somos objetos materiales.

"Nuestros cuerpos están hechos del mismo material que el resto del mundo: de hecho, crecen y se mantienen mediante un intercambio de materia directo y continuo con él: todos los días introducimos materia del mundo externo en nuestros cuerpos y expulsamos parte de ella al exterior; la parte que retenemos entra en formar parte de nuestra sustancia personal".³⁴

Segunda objeción.- Tampoco es sostenible que nuestro cuerpo no sea percibido y conocido del mismo modo que los otros cuerpos físicos. Porque para cualquiera que nos encuentre en su campo de visión, seremos un objeto material con las mismas características que cualquier otro objeto material: tamaño, forma, color, textura, etc. De hecho "El conocimiento de nuestro cuerpo como objeto material en el espacio -como conocimiento obtenido a través de los órganos sensoriales- es indispensable para nuestra capacidad de funcionar como ser humano normal".³⁵

Tal que podemos afirmar rotundamente que nuestro cuerpo es objeto material cognoscible para los sujetos perceptores de la misma forma en que lo son los otros objetos materiales.

Sin embargo, podemos conocerlos de otra manera: cada uno de nosotros tiene un conocimiento interno exclusivamente de su cuerpo y en virtud de ese conocimiento nos diferenciamos de los demás objetos materiales, nos percibimos a nosotros mismos como individuos.

³⁴ *Ibid.*, pág. 134-135.

³⁵ *Ibid.*, pág. 136.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

"Tenemos un conocimiento interno directo, no sensorial, no intelectual de ese objeto material y sólo de él: el resto del universo lo conocemos exclusivamente desde fuera, a través de las representaciones de los sentidos y del intelecto, que en sí mismas son funciones de los órganos físicos, que son parte de este cuerpo nuestro..."³⁶

Tan cierto es que cada individuo tiene conocimiento directo únicamente de su cuerpo, que más de uno llega a pensar que él mismo es lo único que realmente existe y que todo lo demás no es más que representación. Este proceso es lo que se ha llamado solipsismo o egoísmo teórico, la creencia de que uno mismo es lo único que existe. Pero este proceso, escribe Schopenhauer, en la filosofía ha sido empleado sólo como ficción o sofisma escéptico.

De manera que el sujeto puede conocerse a sí mismo, puede conocer las acciones de su cuerpo, a la vez que sus procesos emocionales y pensamiento conceptual; el sujeto se conoce interna y externamente. "Tan poderoso y tan extenso es el conocimiento directo del que disponemos acerca de lo que está sucediendo dentro de estos objetos físicos que son nuestros cuerpos..."³⁷ De hecho, ningún conocimiento podría ser más inmediato y seguro que éste.

Esta necesidad que embarga al sujeto por conocerse a sí mismo y al mundo, surge de la pluralidad, de la manifestación del noumeno en objetos, en fenómenos, de la existencia *separada* de los seres, de la individuación. Porque si sólo existiera un ser, éste no necesitaría conocimiento, porque no existiría nada diferente a ese ser, no habría nada que percibir mediante la representación y el concepto. Él en sí mismo sería todo lo que hubiera y en consecuencia no le quedaría nada por conocer, nada extraño que pudiera ser percibido como objeto. Es decir, que con la pluralidad de seres todo individuo se encuentra en un estado de aislamiento del resto y de ello surge la necesidad de conocimiento.

³⁶ *Ibid.*, pág. 136.

³⁷ *Ibid.*, pág. 142-143.

Por lo tanto, conocimiento y pluralidad o individuación, van juntos. "De ello se deduce que, más allá del fenómeno, en el verdadero en sí mismo de todas las cosas, al que han de serle extraños el tiempo, el espacio y por tanto la pluralidad, no puede existir el conocimiento".³⁸

Tal que el conocimiento directo que de nosotros mismos poseemos, sigue siendo conocimiento del fenómeno y no del noumeno. "Análogamente, sería imposible un <<conocimiento de las cosas en sí mismas>> en el más estricto sentido de la expresión, pues donde empieza el ser en sí de las cosas, cesa el conocimiento, y todo el conocimiento es primaria y esencialmente relativo a los fenómenos".³⁹

Aún así, continúa Schopenhauer, este conocimiento directo que de nosotros mismos tenemos es diferente del conocimiento que tenemos de nosotros mismos por otras vías y diferente del conocimiento que tenemos de los demás objetos. Porque el conocimiento que tenemos de los demás objetos está mediatizado por los órganos de los sentidos y por el intelecto, y como tal, dicho conocimiento está sujeto al espacio, tiempo y relación de causalidad.

De nosotros mismos tenemos bastantes conocimientos de ese tipo, pero también tenemos, además de este conocimiento mediatizado e indirecto, un conocimiento directo no mediatizado por los órganos de los sentidos ni por el intelecto. Este conocimiento aunque no es conocimiento del noumeno, está parcialmente liberado de las limitaciones que conforman cualquier otro conocimiento empírico y nos acerca a la comprensión de la naturaleza interna de los objetos materiales que somos nosotros mismos.

Es decir, que este conocimiento directo que tenemos, aunque no es conocimiento del noumeno, es conocimiento de una de las manifestaciones del noumeno, es conocimiento de la actividad de la cosa en sí.

³⁸ *Ibid.*, pág. 144.

³⁹ *Ibid.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Con Kant sabíamos que el fenómeno se movía en el tiempo y en el espacio como la percepción sensible del objeto de conocimiento y que el noumeno era imposible de conocer. Con Schopenhauer sabemos ahora, que aun cuando es imposible conocer la cosa en sí, si es posible conocer la naturaleza interna de los objetos.

Schopenhauer afirma que si la realidad total se divide en fenómeno y noumeno, entonces también nosotros constamos de ambos. Esto significa que cada persona individual es un completo microcosmos, que su sistema sensorial percibe la totalidad del mundo de los fenómenos a la vez que la actividad de lo nouménico, porque la cosa en sí es la misma en todas las cosas.

De manera que al conocerme a mi mismo, conozco al mundo fenoménico y al menos, a la actividad de la cosa en sí. Todo está en mí. Tal que el camino más adecuado para un conocimiento de la realidad total, incluyendo la actividad del noumeno, es el camino del autoexamen, porque en él tenemos conocimiento de la realidad.

En el autoexamen encontramos que no nos conocemos como cognoscentes porque el sujeto del conocimiento tiene la representación. él es el correlato de todas las representaciones, es la condición de las mismas y por lo tanto él mismo no puede ser representación.

Dicho de otra forma, el cognoscente mismo no puede ser conocido. Porque mientras que el objeto tiene como forma el tiempo y el espacio, y por lo tanto, la multiplicidad, el sujeto está fuera del tiempo y del espacio, puesto que se encuentra todo e indiviso en cada ser capaz de representación. El sujeto es aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido; es la base del mundo, la condición suprema de antemano de todo objeto perceptible, porque nada existe sino para un sujeto. Yo, en cuanto conozco, soy ese sujeto fundamento del mundo; pero en cuanto soy conocida, me convierto en objeto, mi cuerpo mismo es objeto y considerada bajo este punto de vista, soy representación para el sujeto que me conoce. Mi cuerpo al igual que los demás objetos, está incluido en las formas de todo conocimiento, que son tiempo y espacio, generadores de

la multiplicidad. Pero en cuanto soy sujeto que conoce y no objeto conocido me escapo de tales formas y no me convienen ni la pluralidad ni la unidad: al sujeto puro no le conoceremos, porque para conocerle habría que encasillarlo en el principio de individuación y con ello le convertiríamos en un objeto cualquiera.

De la misma manera que la cosa en sí no puede conocerse a sí misma, porque como ya se dijo en párrafos anteriores, el conocimiento no pertenece al ámbito del noumeno, sino al del fenómeno. Tal que el sujeto se conoce a sí mismo en lo que de fenómeno, de objeto material posee, pero en cuanto a su parte nouménica no puede conocerse, aunque sí percibir la actividad de la cosa en sí.

Pero, ¿cuál es esa actividad de la cosa en sí que puedo percibir en mí misma? ¿Cuál es ese sujeto puro que soy yo en cuanto cognoscente? ¿Qué hay en mí de nouménico?

La *voluntad*. Si elimino todos los rasgos observables de los movimientos de mi cuerpo, lo que queda son los actos de voluntad. Lo empíricamente observable no es todo lo que hay, afirma Schopenhauer; la suma de los rasgos observables comprende sólo un aspecto de mi existencia, al mismo tiempo soy algo diferente: un acto de voluntad.

"Al sujeto del conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo por diferentes estilos: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y, sometido al principio de razón; pero luego también de otra manera, a saber: como aquello que cada uno de nosotros conocemos inmediatamente y que expresamos con la palabra: voluntad".⁴⁰

Es decir que el conocimiento que obtenemos a través de nuestro cuerpo, unas veces versa sobre los demás objetos que existen en el mundo, sobre los objetos que nos rodean y en este caso dicho conocimiento únicamente conoce

⁴⁰ Schopenhauer. Arthur. *op. cit.*, I, pr. 18, pág. 126.

representaciones de la voluntad en el mundo y no alcanza a percibir la esencia de los objetos. Pero otras veces, cuando ese conocimiento se dirige al cuerpo propio, le percibe el sujeto como algo inmediato, y en este caso intuye el sujeto cognoscente la actividad de la esencia de sí mismo: la voluntad.

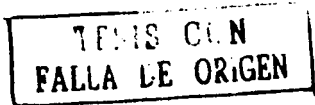
En el primer caso, el hombre *conoce*, porque lo hace mediante las nociones de tiempo y espacio, además de una serie de conceptos abstractos que ha formado con el uso de la razón. En el segundo caso, el hombre se abstrae de dichas nociones y sin mediación de algún tipo de categoría de conocimiento ni del principio de razón, el sujeto *intuye* la actividad de la esencia de todos los objetos, incluyendo a sí mismo.

Tal que el acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, ni están en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa que se da de dos maneras totalmente distintas: una vez inmediatamente y otra en la intuición pura del entendimiento. "La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición".⁴¹ De hecho, afirma Schopenhauer, el cuerpo no es más que la voluntad objetivada, esto es, hecha representación; por lo que es posible afirmar que la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad. Sólo en la reflexión son cosas distintas querer y obrar; en realidad son una misma cosa.

Las conmociones de la voluntad y los movimientos del cuerpo siempre son correlativos. Todo sentimiento o emoción que experimentamos tiene una consecuencia física. La fusión entre nuestra voluntad y nuestro ser físico es tal que no podemos concebir otra forma de existencia. No puedo imaginarme a mí mismo sin mi cuerpo.

Magee explica lo anterior de la siguiente manera: entre el acto de voluntad y la acción del cuerpo no hay conexión causal, es decir, que los movimientos del cuerpo son actos de voluntad y no que están *causados* por los actos de

⁴¹ *Ibid.*



voluntad. La acción del cuerpo y el acto de voluntad son una y la misma cosa que es percibida doblemente: una vez en la conciencia de uno mismo (como acto de voluntad) y otra, en la intuición exterior (como acción del cuerpo). Tal que la acción del cuerpo no es otra cosa más que el acto de voluntad objetivado, esto es, dado en la intuición, la voluntad convertida en representación.

De manera que poseemos un doble conocimiento de la esencia y actividad de nuestro cuerpo. Por una parte es representación, es objeto, y por otra, cuando se hace abstracción de esta existencia como representación del sujeto, lo que queda es lo que llamamos voluntad.

Tal que mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa; lo que llamo representación intuitiva de mi cuerpo, lo llamo así en cuanto adquiero conciencia de mi cuerpo mediante una vía completamente distinta: mi voluntad, donde mi cuerpo es la objetivación de esa voluntad. Todo lo cual puede ser enunciado, escribe Schopenhauer, de cualquiera de estas formas:

- mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa
- mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad
- mi cuerpo, aparte de ser una de mis representaciones, es a la vez mi voluntad

"Sí, pues, el mundo corpóreo ha de ser algo más que mera representación nuestra, tenemos que convenir que además de la representación, es en sí y en cuanto a su esencia íntima lo mismo que hallamos inmediatamente en nosotros como voluntad".⁴²

Entonces la actividad de la esencia de los objetos no se nos revela desde el exterior, de donde sólo percibimos la apariencia, sino desde el interior de

⁴² *Ibid.*, pr. 19, pág. 132

nosotros mismos, desde la intuición. Y así el elemento intelectual y conceptual del conocimiento humano queda en segundo lugar. En el pensamiento de Schopenhauer las funciones intelectuales quedan subordinadas a las funciones intuitivas. Tal que su filosofía es intuitiva, en el sentido de que considera que la intuición es siempre lo primero y la base de todo conocimiento. De donde se deduce, de acuerdo con Edouard Sans, que para Schopenhauer el conocimiento intuitivo es superior al razonamiento, al conocimiento reflexivo.

"Si es primero el conocimiento intuitivo, se puede deducir fácilmente que es superior al razonamiento. Schopenhauer subraya que el conocimiento discursivo sujeta únicamente los registros de las cosas. La esencia sólo es percibida por la intuición inmediata, que tiene por lo tanto, un verdadero valor de conocimiento".⁴³

Sin embargo Schopenhauer reconoce la utilidad del conocimiento conceptual, aunque sólo en terreno científico; y le reprocha que no logre considerar las cosas independientemente del principio de razón y por tanto no llegue a conocer la esencia de las cosas.

"Asimismo dice Schopenhauer, es en vano buscar la verdad en probetas, tampoco así podría el vértigo de la especulación racional llegar a un resultado serio. Ni la ciencia ni la filosofía pueden explicar el mundo, puesto que, una vez más, no es desde el exterior que se puede alcanzar las cosas en sí".⁴⁴

Lo cual no significa que para este filósofo la ciencia y la filosofía no tengan valor alguno, antes bien nos ayudan a clarificar, comprender y concientizar la actividad de la esencia de las cosas, la voluntad. Aun cuando el intelecto ha quedado relegado a un segundo plano, no pierde importancia en la vida del hombre, por el contrario se presenta como instrumento mediante el cual es posible al hombre afirmar o negar la voluntad. Sobre lo cual trataré en el tercer capítulo.

⁴³ Sans, Edouard. *op. cit.*, pág. 31.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 34.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Por otra parte, escribe Bryan Magee que "Schopenhauer vivió para aumentar su comprensión del mundo y el principal objetivo de su filosofía es impartirla. Sin embargo, él mismo no pudo evitar el problema que plantea el hecho de que las ideas del filósofo sólo pueden transmitirse mediante conceptos. A lo largo de todas sus obras trata de relacionar sus formulaciones con percepciones concretas".⁴⁵

Pero se requiere del lector una respuesta imaginativa, casi poética, continúa Bryan Magee, porque la relación que se da entre imagen y realidad, concepción y percepción, exposición e idea, es externa a ambos; es una relación que sólo el lector puede establecer. Al final, escribe Schopenhauer, todos estamos encerrados en nosotros mismos, en nuestra propia piel y nadie puede ayudarnos. Así, la misión de la filosofía es entonces enriquecer el concepto desde la percepción. Señala Magee que ese fue el empeño constante de Schopenhauer y su éxito es lo que le hace atractivo a los artistas.

Para concluir este punto, retomando aquella afirmación de que obrar y querer son una misma cosa, cabe decir aquí que los actos de voluntad tienen siempre una razón fuera de sí en motivos. Sin embargo, los motivos no determinan más que lo que quiero en este momento, en aquel lugar o en tales circunstancias, pero no que yo quiera o lo que yo quiero en general. Por lo que explicar la esencia del querer en motivos, no es posible; porque los motivos determinan la manifestación del querer sólo en un momento dado. De suerte que la voluntad cae fuera del campo de la ley de la motivación, porque lo único subordinado al principio de razón es el fenómeno de la voluntad, pero no ella misma, que en sí carece de motivos, de razón.

De hecho, afirma el filósofo, la mayor parte de lo que constituye nuestra voluntad no es asequible a nuestro conocimiento. Tanto en el sentido más limitado, en el sentido de acción o comportamiento, puesto que somos incapaces de dar explicación de cómo iniciamos una acción: *cómo* lo hago es un misterio que lograré resolver sólo después de estudiar fisiología o medicina.

⁴⁵ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 55.

Tanto en el sentido más extenso, los mecanismos de nuestra mente son inasequibles a la conciencia, la mayoría de las veces no sabemos qué deseamos o qué tenemos. Podemos tener un deseo durante años sin que lo admitamos, sin que seamos plenamente conscientes de él.

"A veces no sabemos lo que realmente tenemos, porque nos falta valor para ser plenamente conscientes de ello".⁴⁶ En algunos casos esto puede ir tan lejos como para que un hombre ni siquiera adivine el verdadero motivo de su acción, e incluso considere imposible que él pueda estar influido por motivo alguno.

De acuerdo con Schopenhauer, todo el proceso de nuestro pensamiento y decisiones raramente yace en la superficie, rara vez se compone de juicios claramente concebidos, generalmente la reflexión sobre el material exterior que ha de convertirse en ideas, tiene lugar en las oscuras profundidades de la mente. Esta reflexión se produce casi totalmente de forma inconsciente, porque aunque la voluntad puede ser consciente, no lo es necesariamente y de hecho por lo general no lo es; de ahí que a menudo somos incapaces de explicar el origen de nuestras acciones, pensamientos y sentimientos.

De manera que los deseos de la voluntad, los deseos que nos motivan a actuar, suelen ser inconscientes; con esta afirmación Schopenhauer dio los principios de lo que después sería llamado psicoanálisis.

"Schopenhauer argumentó minuciosamente y con un rigor psicológico que carece de precedentes, que la evidencia empírica apunta hacia la conclusión de que no sólo la mayor parte de nuestros pensamientos y sentimientos nos son desconocidos, sino que la razón de ello es un proceso de represión que es en sí mismo inconsciente: que es inconsciente porque nuestras emociones y nuestros deseos más primitivos y fuertes no encajan en el concepto de nosotros mismos que deseamos conservar; que las emociones, deseos, etc., de los que somos conscientes emergen a la conciencia a partir de este nivel,

⁴⁶ *Ibid.*, pag. 147.

censurados convenientemente para que no perjudiquen nuestra autoestima, aunque empujados por instintos ocultos, primitivos y muy poderosos, que deben considerarse la explicación de casi todo lo que pensamos, decimos o hacemos".⁴⁷

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 147.

II El mundo como voluntad

1. Sobre la voluntad

En la búsqueda por la esencia del fenómeno encontramos ya varias ideas importantes que si son consideradas como premisas, permiten entender la conclusión a que llegó Arthur Schopenhauer respecto a la pregunta qué es la cosa en sí:

- 1.- Un objeto material es un espacio lleno de energía.
- 2.- Mi cuerpo, considerado como objeto material, no está hecho de nada que sea diferente de aquello de lo que están hechos los otros objetos materiales.
- 3.- Los movimientos del objeto material que es mi cuerpo, me son conocidos no sólo a través del sentido externo, como lo son los movimientos de otros objetos materiales, sino también de forma directa, no sensorial, no intelectual, esto es, desde dentro, como actos de voluntad.
- 4.- De modo que es posible que un acto de voluntad y el movimiento de un objeto material sean la misma cosa percibida de dos formas distintas. Es posible que la voluntad y el objeto material sean la misma cosa percibida de diferentes formas.
- 5.- La voluntad no tiene por qué ser consciente, y de hecho no lo es la mayor parte de las veces.
- 6.- Si todos los objetos son en un sentido fenómeno y en otro noúmeno, entonces también los seres humanos, como objetos materiales, han de tener una naturaleza dual y por lo tanto en algún sentido, hemos de ser noúmeno.

7.- La voluntad de la que somos conscientes no puede ser la cosa en sí, porque a ésta no le corresponde el conocimiento, dado que es incognoscible, pero sí es la actividad de la cosa en sí.

8.- La parte más íntima de nuestro ser, de la que surge la voluntad, no es asequible a nuestro conocimiento.

9.- El nouméno, sea lo que sea, no está al alcance de nuestro conocimiento directo.

A estas premisas "Se impone la siguiente conclusión: el nouméno posee la naturaleza de esa voluntad que es inconsciente e inasequible a la conciencia; la voluntad de la cual soy consciente es una manifestación de ese nouméno; y dado que el nouméno es el mismo en todo, aquello de lo que mi voluntad conocida es fenómeno, sea lo que sea, ha de ser lo mismo que el nouméno del que cualquier otro fenómeno es fenómeno".¹

Es decir que siendo el propio cuerpo un objeto material, de la misma forma en que lo son los demás objetos materiales, lo que en él encontremos de nouménico será lo mismo que de nouménico exista en todos los fenómenos. Dicho de otra forma, mi cuerpo y todos los fenómenos son objetos materiales en que se manifiesta la cosa en sí; de manera que lo que en mí reconozca como nouménico es la cosa en sí de todos los fenómenos.

Lo único que en mí se manifiesta de forma directa, no sensorial, no intelectual, esto es, desde dentro, son mis actos de voluntad. De manera que la voluntad, aunque no es la cosa en sí, puesto que ésta es inaprensible por el conocimiento, es la actividad de la cosa en sí.

Schopenhauer retomó de Kant el concepto de nouméno, entendido como la cosa en sí, con todo y su incognoscibilidad. "Pero con esta última realizo algo muy audaz, algo casi ilícito, algo, sin embargo, que también estaba sentido de

¹ Magee, Bryan, *Schopenhauer*, pag. 154.

manera muy honda... Schopenhauer definió la cosa en sí, le dio nombre, aseveró saber lo que era –aunque, según Kant, nada se podía saber de ella-. La cosa en sí era la *voluntad*. La voluntad era el fondo primordial último e irreducible del ser, era la fuente de todos los fenómenos, era el engendrador y productor de todo el mundo visible y de toda vida, presente y actuante en cada uno de los fenómenos, pues era la voluntad de vivir".²

"A partir de ahora llamaremos al nómeno 'voluntad', y por ella entenderemos una fuerza universal, carente de objetivo, no individualizada, no viva, tal y como se manifiesta, por ejemplo, en el fenómeno de la gravedad".³

No obstante esta definición de la cosa en sí como voluntad, en años posteriores a la publicación de *El mundo como voluntad y representación*, será para Schopenhauer una problemática a resolver:

"La equiparación de 'voluntad' y 'cosa en sí' que había llevado a cabo en la obra principal –y que es ciertamente un punto principal de su filosofía- plantea una problemática que no le deja en paz. Reconoce que la voluntad sólo en cierto modo es la cosa en sí. En 1824 escribe en el *Portafolios*: 'Conocer la 'cosa en sí' es una expresión contradictoria, porque todo conocimiento es *representación*. Y cosa en sí significa precisamente la cosa en cuanto no es representación' ".⁴

Pero esto no significa que retire la concepción de la cosa en sí como voluntad, antes bien, refuerza dicha afirmación de la siguiente manera:

"Hay que entender la esencia del mundo, la 'cosa en sí', a partir del aspecto que llega a nuestra experiencia: 'pero, precisamente porque la voluntad es la exteriorización más inmediata de la cosa en sí, se sigue ostensiblemente que, si pudiésemos aproximarnos del mismo modo a las restantes manifestaciones

² Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, pág. 39

³ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 161.

⁴ Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pág. 367.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de la misma, si su conocimiento alcanzara el mismo grado de claridad e inmediatez que tiene nuestra voluntad, *se representarían en nosotros precisamente como voluntad*. Esto es lo que me da derecho a decir que la esencia interior de cada cosa es *voluntad*, o que la *voluntad* es la cosa en sí".

5

De manera que a través del conocimiento de nuestro cuerpo, del único objeto material que conocemos desde dentro, inmediata y directamente, reconocemos que todos los objetos materiales, en su naturaleza íntima, son una fuerza primitiva, ciega, inconsciente e inasequible al conocimiento. Que todo lo que se presenta ante nuestros sentidos y nuestro intelecto es esa fuerza inconsciente manifestada de formas diferentes, a la que Schopenhauer ha llamado *voluntad*. "Todo el universo es la objetivación de esta fuerza".⁶

Respecto a de qué forma podría el filósofo demostrar esta afirmación, escribe Magee que Schopenhauer "es consciente de que carece de demostración, pero sostiene que ello se debe a que ninguna idea de este tipo puede demostrarse: el principio de razón suficiente, que es el órgano de la demostración, es aplicable sólo dentro del mundo de los fenómenos... estamos en un terreno al que las pruebas no tienen acceso. Esto no quiere decir que la idea no esté sustentada por el argumento racional..."⁷

Pero, ¿por qué usa la palabra voluntad para nombrar la cosa en sí?

Una vez identificada la naturaleza del noúmeno, Schopenhauer se encontró frente a la necesidad práctica de darle un nombre. Rechazó darle el nombre de "fuerza", por la vinculación que esta palabra guarda con las ciencias naturales y que reduciría su significación al mundo de los fenómenos, señala Magee.

⁵ *Ibid.*

⁶ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 155.

⁷ *Ibid.*, pág. 155-156

"Pero el filósofo explica... por qué no escogió el término de fuerza: es porque éste último llega demasiado directo al área de las causas y efectos, es decir del conocimiento inadecuado, el que está supeditado al principio de razón".⁸

Por otro lado, la tarea de darle nombre a la cosa en sí se dificulta porque nunca podremos conocerla directamente, sino a través de sus manifestaciones particulares, incluidos nosotros mismos. Pero precisamente en nosotros, en el hombre, está la respuesta:

"Esta cosa en sí... que como tal nunca es objeto, precisamente porque todo objeto es un mero fenómeno y no ella misma, necesita, si queremos pensarla objetivamente, albergarse dentro de un nombre y de un concepto, de algo dado objetivamente en alguna parte, por consiguiente, de uno de sus fenómenos; pero este punto de partida, para servir de tal, no podría ser otro que la voluntad del hombre, que es el más perfecto de todos ellos, el más evidente, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento".⁹

De modo que conociendo la voluntad del hombre, la más perfecta manifestación objetiva de la voluntad¹⁰, debe aislarse después en pensamiento la esencia íntima, inmediatamente conocida de este fenómeno, y trasladarla luego a otros fenómenos más débiles, más indistintos, realizando así la ampliación del concepto voluntad.

Cabe aclarar aquí que el individuo, la persona, no es la voluntad en cuanto cosa en sí, sino manifestación de la voluntad y como manifestación, es decir, como fenómeno, está sometido a la forma del fenómeno, o sea al principio de razón suficiente.

⁸ Sans, Edouard, *¿Qué sé?* Schopenhauer, pag. 26.

⁹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 22, pág. 137.

¹⁰ En el tercer punto de este capítulo señalaré por qué afirma Arthur Schopenhauer que el hombre es la objetivación más perfecta de la voluntad.

Por otra parte, Schopenhauer señala que sería equivoco usar otra palabra para nombrar la esencia en sí de todo fenómeno, porque el concepto de voluntad es el único entre todos los conceptos posibles que no trae su origen del fenómeno, de una simple representación intuitiva, sino que viene del fondo mismo, de la conciencia inmediata del individuo, en la cual se reconoce él mismo en su esencia inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto, puesto que aquí coinciden el que conoce y lo conocido.

De manera que la esencia del fenómeno, la esencia del mundo como representación, es la voluntad, pero, ¿qué es la voluntad?

De acuerdo con Bryan Magee no puede plantearse la pregunta *¿qué es en sí misma la voluntad?*, ya que es una pregunta incontestable porque el hecho de que ser conocido es contradictorio a la cosa en sí y todo lo conocido es exclusivo del fenómeno.

“Pero la posibilidad de esta pregunta demuestra que la cosa en sí, que conocemos inmediatamente en la voluntad, puede tener al margen de todo fenómeno posible, determinaciones, cualidades y modos de existencia que son completamente incognoscibles e incomprensibles para nosotros, y que por lo tanto constituyen la naturaleza íntima de lo que es la cosa en sí”.¹¹

No obstante, podemos plantear la pregunta *¿qué es la voluntad? ¿Qué es esa voluntad que se manifiesta en mí y en todo el universo?*

Para Schopenhauer, la voluntad es lo más íntimo, es el núcleo de todo lo individual, así como del universo, aparece en cada una de las fuerzas de la naturaleza y los fenómenos se diferencian sólo en el grado en que la voluntad se manifiesta en ellos, más no por la esencia, porque la esencia de todo fenómeno es la misma: la voluntad.

¹¹ Magee, Bryan, *op. cit.*, pag. 157.

Esto es voluntad, "... todas esas cosas que sólo son diferentes en cuanto fenómenos pero que esencialmente son lo mismo, son aquello mismo que él conoce inmediatamente de modo tan íntimo y superior a todo lo demás por muy claro que aparezca, y se llama voluntad".¹²

La voluntad como cosa en sí es completamente distinta del fenómeno y de todas sus formas. Sólo entra en las lindes del fenómeno cuando se manifiesta y por tanto, estas formas del fenómeno le afectan sólo a su objetividad y a la voluntad misma le resultan extrañas. Esta es la razón por la cual a la voluntad como esencia, el principio de individuación, esto es, el tiempo, el espacio y la causalidad, no le afectan; aunque en su objetivación, lo que en esencia es uno y lo mismo, aquí se presenta como varío y múltiple. De manera que la voluntad es aquello que está fuera del tiempo y del espacio, de la posibilidad de pluralidad.

De lo anterior se sigue que lo que en el fenómeno no está condicionado por tiempo, espacio y causalidad, lo que no se puede reducir a éstos ni explicar por éstos, será lo que revele la esencia del fenómeno, la cosa en sí:

"... este mundo en que vivimos y somos es esencialmente en todo y por todo voluntad y en todo y por todo representación; de que esta representación por el hecho de ser lo implica ya una forma, de la de objeto y sujeto y, por consiguiente, es relativa, y de que una vez suprimida esta forma con todos sus anejos, si preguntamos qué es lo queda, eso que queda, esencialmente distinto de la representación, no puede ser más que voluntad o sea la cosa en sí".¹³

Estando como está, fuera del tiempo y del espacio, fuera de toda posibilidad de conocimiento, la voluntad es de un orden completamente distinto a todo lo que hay en el mundo de los fenómenos y por lo tanto es imposible conceptuarla, dado que nuestros conceptos se derivan de la experiencia o son constitutivos de ella, y lo nouménico está fuera de toda experiencia. Pero del hecho de que

¹² Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 21, pág. 136.

¹³ *Ibid.*, pr. 29, pág. 190



no sea conceptuable, no se sigue que sea nada, ni que no podamos hablar sobre la forma en que se manifiesta en nosotros y en los demás seres.

En la manifestación objetiva de la voluntad, es decir, en la voluntad como fenómeno, todo lo que sucede es por obra de ella misma, unas veces acompañada de conocimiento y otras en ausencia de este.

En el primer caso, cuando la voluntad actúa en compañía del conocimiento, aunque no dirigida por éste, porque el conocimiento nunca condiciona a la voluntad, antes bien la voluntad sí condiciona al conocimiento, es determinada por motivos y; cuando en la ausencia de conocimiento obra la voluntad, es determinada por excitaciones y estímulos producto del instinto.

Pero el motivo, el estímulo y en general toda causa, nunca determinan más que el punto de aparición de cada fuerza en el tiempo y en el espacio, no la esencia íntima de las cosas, no la voluntad. Es decir, que ya sea por conocimiento o instinto, de manera consciente o inconsciente, siempre es una y la misma cosa en todas partes y "...también aquí debe llevar el nombre de voluntad, el cual designa lo que constituye el ser de todas las cosas del universo y el núcleo exclusivo de todo fenómeno".¹⁴

De manera que la voluntad "es, en cierta forma, sinónimo de impulso, energía o fuerza original, lo que no tiene absolutamente nada que ver con el acto consciente, incluso reflejo".¹⁵

Por otra parte, así como el tiempo, el espacio y la causalidad no le afectan a la voluntad como cosa en sí, sino únicamente como fenómeno; así como el conocimiento y el instinto nunca determinan a la voluntad como esencia, sino únicamente a la voluntad objetivada; tampoco le corresponde a la voluntad en general, a la voluntad como cosa en sí, el perseguir fin u objetivo alguno.

¹⁴ *Ibid.*, pr. 23, pág. 145.

¹⁵ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 25

Esto es, que a la voluntad objetivada, como fenómeno particular, le corresponde siempre un fin, un objetivo, un querer determinado, el cual, al ser alcanzado, da lugar a un nuevo deseo y así indefinidamente. "La manifestación de la esencia de la voluntad es un perpetuo fluir, un eterno devenir".¹⁶

Pero la voluntad como esencia implica la ausencia de todo fin, de todo objetivo y querer determinado, porque es una aspiración sin término y sabrá lo que quiere en un momento y lugar determinados cuando se presenta como fenómeno, pero como esencia, la voluntad no sabe lo que quiere en general.

Y preguntar ¿qué quiere, a qué aspira esa voluntad que constituye la esencia en sí del mundo?, es una pregunta que como muchas otras, escribe Arthur Schopenhauer, tiene su causa en que se confunde a la cosa en sí con el fenómeno. A éste y no a aquélla se refiere el principio de razón cuya forma es también la ley de motivación. Sólo se puede dar razón de los fenómenos, de la causa de las cosas particulares, pero de la voluntad no es posible dar causa, razón ni motivo, porque está situada fuera del dominio del principio de razón.

Sin embargo, retomando aquella afirmación de que aun cuando no podemos conocer a la voluntad como esencia en sí misma, si podemos conocer de qué forma se manifiesta en nosotros y en los demás fenómenos, podemos afirmar que, de acuerdo con Schopenhauer, la voluntad objetiva, la voluntad como representación, es un deseo de vivir, una voluntad de vivir.

"La voluntad era enteramente voluntad de vivir, de tal modo que quien dijese 'voluntad' estaba hablando precisamente de la voluntad de vivir, y quien se sirviese de la fórmula más extensa cometía en realidad un pleonasma. La voluntad quería siempre sólo una cosa: la vida".¹⁷

Bryan Magee expresa esta misma idea sobre la manifestación de la voluntad como deseo de vivir, de la siguiente manera: "...lo más que podemos

¹⁶ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 29, pág. 192.

¹⁷ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 39.

acercarnos nosotros como sujetos de experimentación a una percepción directa de ello (la voluntad) es mediante la manifestación de la energía primaria que todos nosotros experimentamos en el sentido íntimo como impulso ordinario a la vida, el ímpetu constante, por débil que sea, de estar vivo; o si se prefiere, la voluntad de vivir, de sobrevivir, de seguir existiendo. Este es el fenómeno que experimentamos de un modo más ordinario, cotidiano, directo...".¹⁸

Es verdad, nada hay más fuerte en cada uno de nosotros que el deseo de permanecer, el deseo de vivir; ya sea porque concebimos la vida como un medio o como un fin en sí mismo, pero todas nuestras acciones se dirigen a un mismo objetivo: vivir.

Pero, ¿por qué la voluntad quiere la vida?

"¿Acaso porque la voluntad representaba el resultado de algún conocimiento objetivo acerca del valor de la vida?"¹⁹

No, porque el conocimiento es ajeno a la voluntad; la voluntad es algo independiente del conocimiento, es originaria e incondicionada, "...era un impulso ciego, un instinto básico e irracional, absolutamente inmotivado, un instinto que estaba tan lejos de depender de cualesquiera juicios sobre el valor de la vida, que más bien ocurriría lo contrario, a saber, que todos esos juicios dependían entera y totalmente del grado de fortaleza de la voluntad de vivir".²⁰

La mayoría de las veces, por no decir que siempre, nos resulta imposible justificar este anhelo de vida, dar motivos y razones de él; y aquellos argumentos que podríamos dar como razón son siempre reductibles al absurdo. Ya Schopenhauer lo ha dicho, podemos dar cuenta de un querer

¹⁸ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 159.

¹⁹ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 39.

²⁰ *Ibid.*, pág. 40.

determinado, explicar por qué deseo esto y no aquello, pero no podemos dar cuenta de nuestro querer en general, de nuestro deseo de vivir.

Lo único que verdaderamente sé, lo único que verdaderamente siento, lo único que permanece en el tiempo sin importar en qué lugar me encuentre, es mi deseo de vivir. Esta es mi esencia, y como esencia, no tiene razón, motivo ni causa, no tiene sentido que busque darle una explicación, porque es incognoscible en sí misma, lo único que puedo conocer de ella es su manifestación en mí y a través de ésta, su manifestación en el mundo: Simplemente es, en mí y en todos los seres de este universo: una voluntad de vivir.

"Constitutiva y primera, la Voluntad está presente en todas las manifestaciones de la existencia, tanto humanas y animales, como vegetales y minerales. Es visible a través de estas manifestaciones, que son *sus* manifestaciones, los niveles de una infinita variedad de su objetivación en el fenómeno. En razón al principio de individuación, todo organismo es una 'concreción' del Deseo-de-venir universal, a la vez concreción de la Voluntad al volverse perceptible en la multitud de seres individuales y cristalización sintetizada de un elemento autónomo individualizado, tal vez miniaturizado, de la Voluntad universal".²¹

Pero, ¿de qué manera busca esa manifestación esencial de la voluntad como deseo de vivir, permanecer y reiniciarse constantemente? ¿De qué manera busca la voluntad de vivir el obtener la vida?

En los niveles más bajos de la objetivación de la voluntad, esto es, los mundos mineral y vegetal, se trata del impulso ciego de las leyes de atracción y repulsión, señala Schopenhauer, mientras que en los niveles más elevados de dicha objetivación a saber, los animales y el hombre, se trata del impulso sexual.

²¹ Sans, Edouard. *op. cit.*, pág. 25.

TE. S. O. N
FALLA LE ORIGEN

Esta afirmación le condujo a tratar el tema de la concepción y analizar lo que es el sexo. "Es sorprendente que haya sido el único de los grandes filósofos que comprendiera la importancia metafísica del sexo, como fenómeno mediante el cual los individuos entran en la existencia, y el primero que lo discutiera desde este punto de vista".²²

En el hombre así como en los animales, los individuos entran en el mundo de la existencia a través de una relación sexual. Este es el proceso por el que la voluntad de vivir obtiene la vida, por ello el impulso sexual es el más poderoso de los requerimientos de la voluntad, sólo el instinto de supervivencia se le aproxima.

Tal que el primer objetivo del animal y del hombre, es su conservación, una vez asegurada ésta, no aspira más que a propagar la especie. Así, el deseo sexual es el más apremiante y poderoso, necesario e inevitable y nunca se sujeta a otros deseos, gustos ni caprichos. Es tan importante que ninguna otra cosa puede suplir la privación de su satisfacción; incluso, el hombre y animal, movidos por el deseo sexual, son capaces de enfrentar cualquier peligro o conflicto, escribe Bryan Magee.

Es así que el deseo sexual constituye la naturaleza misma del hombre.²³ "De hecho, puede decirse que el hombre es la objetivación del impulso sexual, dado que su origen es un acto de copulación, y el deseo de sus deseos es un acto de copulación, y sólo este impulso perpetúa... su aparición como fenómeno".²⁴

De esta manera Schopenhauer da la afirmación que años después será una de las principales aportaciones del psicoanálisis de Sigmund Freud. "Schopenhauer se anticipó a Freud tanto en su exposición de la omnipresencia

²² Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 225.

²³ *Cf. Ibid.*, pág. 236.

²⁴ *Ibid.*

de la motivación sexual como en su afirmación de la existencia del inconsciente".²⁵

La razón por la que Schopenhauer no considera que esta preocupación casi universal por el sexo esté desproporcionada, señala Magee, es porque se trata del impulso que asegura la perpetuación de la especie humana a lo largo de todos los tiempos. Por otra parte, dado que un individuo sólo puede ser hijo de un padre y una madre determinados, el emparejamiento de los individuos asegura no sólo que el mundo seguirá poblado, sino también por quién estará poblado.

"Esto no quiere decir que las relaciones sexuales entre los individuos estén motivadas por una preocupación consciente por las generaciones futuras; eso sería una proposición absurda".²⁶ Claro que esta preocupación del hombre y de la mujer por relacionarse sexualmente y con ello concebir un nuevo individuo, no es una preocupación consciente, si lo fuera, si se tratase de una decisión consciente que pone en la balanza los pros y los contra, si fuera una decisión plena que tomara en cuenta todo lo que implica el nacimiento de un individuo, si fuera una decisión que conscientemente contempla y padece el mundo en que vivimos, sería una decisión en contra. Si se tratase de una preocupación consciente, ya hace algunos siglos que se habría extinguido la especie humana. Por ello se trata de una preocupación inconsciente, porque el medio de toda motivación consciente es la mente, y la mente aquí es de orden secundario, porque lo que en el sexo mueve al hombre es la voluntad, que es primaria e inconsciente.

Así es como la voluntad se manifiesta en mí y en todos los fenómenos del universo, como un deseo de vivir que busca perpetuarse en la multiplicación de la voluntad, en la propagación de las especies; y esto es de manera inconsciente, nadie puede dar explicación racional que justifique su deseo por tener hijos. No obstante, "Esto es con mucho lo más importante que hacen la

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pág. 237.

TESTIS ORN
FALLA DE ORIGEN

mayoría de los individuos a lo largo de la vida".²⁷ El problema es, señala Schopenhauer, que este impetu de la voluntad por alcanzar la vida es un error; un error del que hablaré en el tercer punto de este apartado.

Por ahora, me parece adecuado mencionar aquí lo que podría considerarse un motivo menor (digo menor porque como ya quedó expuesto, el mayor motivo o tal vez el único motivo real es el deseo de vivir) que lleva al hombre a reproducirse: el temor a no dejar huella en el mundo, el temor a desaparecer, el temor a ser contingente, el temor a la muerte.²⁸

"Nacimiento y muerte pertenecen igualmente a la vida y se contrapesan. El uno es la condición de la otra. Forman los dos extremos, los dos polos de todas las manifestaciones de la vida".²⁹ Cuando somos concebidos lo nouménico entra en el fenómeno que somos nosotros, y cuando morimos nuestro fenómeno deja de existir y lo que hay de nouménico en nosotros no desaparece, sino que regresa a voluntad como esencia.

La parte que en nosotros hay de nouménico, dado que está fuera del espacio y del tiempo, está en nosotros de manera inconsciente e impersonal, no obstante esto no significa que no esté en nosotros el noumeno. Prueba de ello es que podemos perder la conciencia de nosotros mismos sin que por ello desaparezcamos. "Sabemos perfectamente que nuestro yo esencial sobrevivirá durante el sueño como lo hace durante cualquier otro tipo de pérdida de conciencia provisional. De este modo práctico, al menos, damos por garantizado que nuestro yo esencial es algo diferente de nuestra conciencia... y por lo tanto, lo que hay de nouménico en nosotros y por lo tanto, lo que es indestructible en nosotros, es inconsciente".³⁰

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Forzoso, extenso e interesante es el tema de la muerte, por ello es que aún brevemente he de señalar algunas ideas de Arthur Schopenhauer sobre dicho tema. Un tratamiento extenso da lugar a otro escrito.

²⁹ Schopenhauer, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, pag. 107.

³⁰ Magee, Bryan, *op. cit.*, pag. 230.

Mientras que la personalidad, nuestro carácter, nuestros pensamientos y sentimientos, e stán ligados al cuerpo concreto y no pueden existir sin él. La individualidad está igualmente ligada a nuestra conciencia y mente particulares, las cuales, como funciones corporales del cerebro, han de ser cuando deje de existir nuestro cuerpo, pero lo nouménico no es afectado por el tiempo ni el espacio, y por lo tanto, permanece.

"De todas las cosas de las que somos una combinación única –conciencia, intelecto, cuerpo, personalidad, carácter, voluntad- la voluntad sola es en su naturaleza íntima indestructible. Todo lo demás está abocado a perecer con el cuerpo en la mente".³¹

Cabe señalar aquí que lo que en nosotros hay de indestructible, nuestra esencia, es la voluntad y no debe ser entendida como el alma. De hecho Schopenhauer niega que el hombre posea alma; considera que lo que generalmente se concibe como alma es el yo conocido en sentido íntimo o bien, una especie de espíritu imaginado. Y el alma, concebida como el yo íntimamente conocido no sobrevivirá a la muerte, mientras que la voluntad sí lo hace.

De manera que lo que en nosotros hay de fenoménico es cognoscible y consciente, aunque efímero, mientras que el noumeno que está en nosotros es incognoscible e inconsciente, pero permanente, invariable e indestructible.

El problema está en que al no ser consciente de lo nouménico en mí, dudo de su existencia en mí, dudo que después de mi muerte permanezca algo de lo que soy, creo que con mi muerte desapareceré.

Y así, bajo la consideración de que en el momento en que muere mi cuerpo, desaparezco completamente, la muerte se me presenta como el peor de los males, como el fin de mi ser; ante lo cual la única manera que encuentro para intentar contrarrestar esta aniquilación es que reproduzca mi manifestación

³¹ *Ibid*

fenoménica, que deje en este mundo algo mío, algo hecho por mí, una parte de mí: un hijo mío.

Este es un error, diría Schopenhauer, cuando como seres que forman parte del mundo de los fenómenos nos enfrentamos a la perspectiva de la muerte, la consideramos como el fin inevitable de lo que somos, y por lo tanto nuestra aniquilación. Ya dado que somos la encarnación de la voluntad de vivir, la perspectiva de la aniquilación nos resulta aterroradora e imposible de aceptar, padecemos un temor a la muerte.

"Sin embargo, el miedo a la muerte se basa en la idea de que sí pueden existir, de que puede haber un mundo sin un sujeto; que un sujeto individual puede dejar de existir y, sin embargo, su mundo puede continuar existiendo sin él, por ejemplo, que el mundo tal y como yo lo conozco continuará existiendo después de mi muerte, pero sin que yo esté en él ni observarlo".³²

Pero esto no es así, el mundo tal y como lo observo, tal y como yo lo vivo, lo pienso y lo siento, el mundo en el que yo estoy, ese mundo como fenómeno, como representación de la voluntad, desaparece en el momento en que desaparece lo que en mí hay de fenoménico. "Pero todos los argumentos expuestos anteriormente en este libro acerca de la mutua indispensabilidad de sujeto y objeto conduce a la conclusión bien diferente de que, el cese de nuestra conciencia del mundo es correlativo al cese del mundo del que somos conscientes".³³

Para concluir este punto, me parece interesante señalar cinco preguntas que plantea Bryan Magee respecto al noumeno y que resultan incontestables:

1.- La entrada del noumeno al fenómeno no es causada, ¿es por tanto inexplicable?

³² *Ibid.*, pág. 231.

³³ *Ibid.*, pág. 232.

2.- ¿Por qué existe el noúmeno en vez de la nada?

3.- Ya que existe el noúmeno, ¿por qué se manifiesta en formas no nouménicas?

4.- Siendo indiferenciado, ¿por qué se manifiesta en fenómenos casi infinitamente diferenciados?

5.- ¿Por qué se manifiesta en esos fenómenos?

De acuerdo con el pensamiento de Schopenhauer, todas estas preguntas son incontestables porque versan no ya sobre la forma en que se manifiesta *la voluntad en los fenómenos*, que es de la única manera en que puedo conocer y de la que puedo hablar sobre la voluntad, sino sobre el por qué se manifiesta la voluntad, esto es, sobre lo que es *la voluntad en sí misma* y sobre esta voluntad sólo puedo decir que es incognoscible.

De modo que, escribe Magee, si se me pregunta ¿de dónde vengo?, puedo responder que soy manifestación del noúmeno en el mundo de los fenómenos; si me preguntan ¿qué es el noúmeno?, contestaré que es la voluntad; pero no puedo responder a la pregunta ¿por qué estamos aquí?

2. Objeto puro, sujeto puro y su identidad: la Idea

De manera que la voluntad es la esencia del mundo y como esencia no podemos conocerla; no obstante, en su objetividad, esto es, cuando se fenomeniza, sí podemos conocer de qué manera se manifiesta en esos fenómenos.

En este punto de lo que he de hablar es de los grados en que la voluntad se objetiva, porque la voluntad se manifiesta en fenómenos y éstos en tanto que tienen una y la misma esencia a saber, la voluntad, son iguales, o mejor dicho lo mismo, pero en su apariencia, en su forma de ocupar un tiempo y un espacio en el universo, es tan distinta como algunas veces opuesta. Es así que podemos clasificar el mundo natural en cuatro grupos o categorías:

1.- Materia inanimada: es la materia insensible y muda —que es casi la totalidad del universo inorgánico—, es el grado inferior y anterior a todo. Aquí están incluidas, escribe Schopenhauer, las fuerzas primordiales de la naturaleza que aparecen sin excepción en toda la materia, tales como pesantez, impenetrabilidad, electricidad, magnetismo, propiedades químicas, etc.

2.- Vida vegetal: es más individualizada y sofisticada porque posee movimiento aunque no intencionado, y respuesta a estímulos; también se diferencia de la materia inanimada e inorgánica por su facultad de reproducción.

3.- Vida animal: los animales son aún más individuales que las plantas porque además de presentar movimiento intencionado, han desarrollado un sistema nervioso central y un cerebro por los que en algunos casos incluso es posible creer que poseen personalidad.

4.- Humanidad: el hombre, además de poseer el movimiento intencionado de los animales y compartir con ellos el sistema nervioso y cerebro, posee una

facultad que le diferencia de los tres anteriores grados de objetivación de la voluntad, y que aparentemente le hace superior a ellos: la razón. De la facultad de la razón surgen en el hombre otras facultades como tener conciencia de sí mismo, investigar, comprender y conocer. Por otro lado, en el hombre la distinción entre individuos, es decir, la individualidad, aparece en su punto más desarrollado; de modo que cada hombre debe ser considerado como una manifestación especialmente determinada y característica de la voluntad, mientras que en los animales esta caracterización individual falta en absoluto, en cuanto que en ellos sólo la especie tiene significación propia. De hecho esta regularidad entre los fenómenos de los grados más bajos es lo que les diferencia del hombre, el grado superior de objetivación de la voluntad.

No obstante, dado que en todos los grados de objetivación de la voluntad, es una y la misma esencia, escribe Schopenhauer que es un error de la ciencia natural el querer explicar los grados de objetivación superiores por los grados inferiores, ya que en todas las fuerzas del mundo inorgánico y en todas las formas de la naturaleza orgánica, es una y la misma voluntad lo que se revela, o sea lo que toma la forma de representación o de objetividad y sin esta esencia interior, el mundo no sería más que una mera representación del sujeto.

Pero, ¿de qué manera se relacionan entre sí estos cuatro grados de objetivación de la voluntad? ¿De qué manera interactúan los distintos fenómenos que conforman el universo fenoménico?

De acuerdo con Schopenhauer la interacción que se observa entre los diferentes grados de objetivación de la voluntad, es una lucha, una lucha eterna cuyo origen es el deseo de manifestarse fenoménicamente, es el deseo de vivir esencialmente característico de la voluntad.

A través de la naturaleza entera podemos seguir esta lucha incluso, en el fondo el mundo no consiste más que en ella; y esta lucha no es otra cosa que la revelación del esencial desdoblamiento que se opera en el seno de la voluntad, esa voluntad que lucha por manifestarse en el mundo fenoménico.

En lo inorgánico, es decir, en los grados inferiores, la voluntad busca siempre objetivarse en el más alto grado posible, y así entran en conflicto varias objetivaciones en cuanto que cada una de ellas quiere apoderarse de la materia existente; esta disputa nace de la manifestación de un fenómeno más alto que vence a los demás, a los menos perfectos que él, pero de un modo tal que deja la esencia de los fenómenos restantes en una esfera subordinada. Este proceso es comprensible, explica Schopenhauer, por la idéntica voluntad que aparece en todos los fenómenos y que se esfuerza en pos siempre de una más alta objetivación. Así, de la lucha de los fenómenos inferiores nace el superior, que los mata a todos, pero a la vez realiza en más alto grado los deseos de todos.

Sin embargo, es en los grados superiores, es decir, en los animales y en el hombre, donde "esta lucha cósmica alcanza su máximo de visibilidad en el mundo animal cuya nutrición está constituida por el reino vegetal, y en el que cada animal es botín y alimento de otro... de modo que la voluntad de vivir se devora constantemente a sí misma y en distintas formas es su propio alimento, hasta que, por último, la especie humana, como superior a las demás, considera al mundo como una inmensa fábrica para su uso... el género humano encarna aquella lucha, aquel autodesdoblamiento de la voluntad con la más terrible violencia en el que el hombre llega a ser el enemigo del hombre: *homo homini lupus*".³⁴

Pero, ¿en qué consiste esa superioridad de la especie humana sobre los demás seres? ¿Por qué es el hombre el más alto grado de objetivación de la voluntad?

Porque los animales sólo poseen conocimiento intuitivo, porque sólo tienen representaciones intuitivas, no tienen conceptos ni reflexión, siempre están ligados al momento y no pueden prever el porvenir.

³⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 27, pág. 174-175.

Mientras que el hombre, como naturaleza compleja, variada en sus aspectos, plástica, necesitada e indefensa, debía contar con un doble conocimiento para poder subsistir; debía poseer además de intuición, la capacidad de reflexión como una segunda potencia del conocimiento intuitivo: la razón, como la facultad de los conceptos abstractos. Ambos conocimientos, intuición y razón, al tener una misma fuente, la voluntad, son medios de conservación del individuo y de la especie.

De manera que por la razón, el hombre reflexiona no sólo sobre el presente, su visión reflexiva abarca también el pasado y el futuro, y en consecuencia se abre en la vida del hombre la posibilidad de una conducta premeditada independientemente del presente. Y en este sentido el hombre es superior a los demás seres, porque tiene la facultad de prever y planear su vida y de esta forma asegurarla, porque tiene un arma más para asegurar la manifestación de su deseo de vivir.

Pero por otra parte, con el conocimiento racional disminuye el instinto, la reflexión le supe, se produce la vacilación y la incertidumbre, el error se hace posible y en muchos casos resulta ser un obstáculo para la adecuada objetivación de la voluntad en actos. Nace en el hombre el temor producto de la incertidumbre, el miedo que provoca el no saber qué pasará, porque aunque el hombre puede reflexionar sobre el futuro y preverlo, no puede conocerlo. Y en este sentido el hombre es inferior a los demás seres, porque es un ser que teme ante su vida planeada pero incierta, porque es un ser consciente de que no tiene la seguridad de manifestar en lo futuro su deseo de vivir.

Y con todo y su superioridad el hombre no se escapa de participar en esa lucha esencial que se da entre todos los fenómenos de la voluntad. Pero no es lucha continua y constante, existen breves espacios de paz que no permiten la aniquilación total de algún fenómeno.

Aun cuando se presenta esta lucha esencial entre todas y cada una de las objetivaciones de la voluntad, escribe Schopenhauer, se muestra también una concordancia de todos los fenómenos entre sí, porque todos estos fenómenos

tienen una misma esencia, en realidad son la misma cosa, porque el mundo entero no es otra cosa que voluntad. "Todas las partes de la naturaleza tienden las unas hacia las otras, porque lo que en todas ellas aparece es una sola voluntad..."³⁵

No obstante, esta acomodación, esta adaptación recíproca de los fenómenos que procede de aquella unidad de la voluntad, no siempre borra el desacuerdo que se manifiesta en la lucha general que se observa en la naturaleza y que pertenece a la esencia de la voluntad. Aquella armonía no va más allá de lo indispensable para la existencia del mundo y de sus criaturas; de lo contrario el mundo habría desaparecido hace ya mucho tiempo.

Por otro lado, al hablar sobre los grados de objetivación de la voluntad resulta forzoso tratar sobre las eternas formas, sobre los modelos que corresponden a dichos grados y que se presentan como la manifestación más directa y perfecta de la voluntad: las Ideas.

En esta parte de su pensamiento, Schopenhauer retoma e interpreta la teoría de las Ideas de Platón, por ello describiré, aunque brevemente, en qué consiste dicha teoría:

Las cosas de este mundo que percibimos por los sentidos no tienen un verdadero ser, devienen siempre y nunca son, sólo tienen un ser relativo, igualmente verdadero sería decir que son como que no son. Por consiguiente no pueden ser objeto de un conocimiento propiamente dicho, pues sólo de aquello que existe de la misma manera siempre, esto es, que existe en sí, puede darse un verdadero conocimiento; las cosas son entonces objetos de una suposición que nos sugieren nuestros sentidos.

Mientras permanecemos limitados a la sensación, a los datos que obtenemos por nuestros sentidos, nos comportamos como hombres que se hallan en una caverna subterránea, encadenados de tal modo que deben permanecer allí y

³⁵ *Ibid.*, pr. 26, pág. 188.

no pueden girar en derredor la cabeza, por lo que sólo les es posible mirar delante de ellos. Arriba y lejos se encuentra la luz de un fuego que brilla a sus espaldas; entre el fuego y estos prisioneros hay un camino; por este camino pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y animales; dado que los prisioneros están encadenados y no pueden girar la cabeza lo único que ven son las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí, de manera que lo único que tienen por real son las sombras de los objetos artificiales transportados, es decir que no ven ni conocen más que las sombras de las cosas reales que se agitan en el espacio comprendido entre ellos y el fuego de la hoguera que arde a sus espaldas, reflejadas en la pared que está frente a ellos, de suerte que no ven ni a sus compañeros ni a su mismo cuerpo más que como siluetas proyectadas sobre el muro. Su sabiduría se limita a poder predecir, en virtud de la experiencia adquirida, el orden en que suceden estas sombras.

Pero estas sombras que los prisioneros de la sensación toman por reales no lo son; lo que únicamente podríamos decir que realmente es, porque siempre es y nunca deja de ser, son las Ideas eternas, paradigmas de todas las cosas. A las Ideas no les conviene la pluralidad, pues cada una de ellas, en su esencia, es una, en cuanto es el modelo de que son copias o sombras las cosas perecederas e individuales del mismo nombre y de la misma especie. Tampoco les conviene ni el principio ni el fin, pues existen realmente y no nacen ni perecen como sus copias pasajeras.³⁶

Con la teoría de las Ideas lo que Platón introdujo en el mundo occidental, escribe Thomas Mann, fue un nuevo espíritu de la ciencia y la educación, porque al subordinar a la Idea la pluralidad de los fenómenos, al vincular sólo a ella la verdad y la auténtica realidad lo que Platón hace es incitar a la abstracción intuitiva, a la espiritualización del conocimiento, porque considerar que la Idea es la única realidad por encima de la apariencia plural que devine y nunca permanece, es una consideración que "...lleva adherido algo profundamente moral, a saber, la desvarolización de lo sensible a favor de lo

³⁶ Cf. Platón. *República*, 514a-519c, pág. 336-345.

espiritual, de lo temporal a favor de lo eterno, exactamente en el sentido del cristianismo que vendrá más tarde".³⁷ Pero de esto ya hablaremos después.

Por ahora, retomemos la afirmación de que las Ideas están fuera del tiempo, del espacio y de la causalidad, que son lo único de lo que tenemos conocimiento porque siempre son y existen, de acuerdo con Platón. A esta afirmación corrige y añade Arthur Schopenhauer que las Ideas, no obstante, no son la cosa en sí, sino la forma en que se manifiesta más directa y perfectamente el noúmeno.

"Las Ideas platónicas, para Schopenhauer, son las formas de esta manifestación directa del noúmeno en los objetos del mundo de los fenómenos".³⁸

Mientras que para Platón las Ideas constituyen la realidad última porque son las formas invariables y permanentes de las cuales todos los objetos de nuestra experiencia son imágenes efímeras, representaciones, Schopenhauer no atribuye a las Ideas el mismo papel, porque la realidad definitiva ha de ser indiferenciada e indiferenciable, y dado que las Ideas son plurales, no pueden ser la realidad definitiva, no pueden ser la cosa en sí. Lo que es más, añade Bryan Magee, si las Ideas son plurales han de estar dentro del mundo de los fenómenos, no fuera de él; para Schopenhauer el error fundamental de Platón fue que no supo comprender ésto, e identificó a la Idea con el noúmeno.

De acuerdo con él, sólo la voluntad es la cosa en sí. "Por lo tanto, no es la Idea platónica lo que constituye la cosa en sí, ni el noúmeno de Kant, sino esta Voluntad que sólo es diferente a nivel de fenómeno".³⁹

Tal que "entiendo, pues, por Idea cada uno de los grados determinados y fijos de objetivación de la voluntad en cuanto ésta es cosa en sí y, por tanto, ajena a

³⁷ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 33.

³⁸ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 165-166.

³⁹ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 37.

la multiplicidad, grados que son con respecto a las cosas individuales como sus eternas formas o modelos".⁴⁰

Es así como la Idea se presenta dentro de la filosofía schopenhaueriana, dado que es la manifestación más directa y perfecta de la esencia del mundo, de la voluntad, como la eterna forma, como el modelo que intenta alcanzar cada uno de los fenómenos que se materializan dentro de cada uno de los grados de objetivación de la voluntad.

Donde sólo a un grado de objetivación de la voluntad le es posible conocer estas Ideas; al hombre.

Sólo al hombre le es posible liberarse de las cadenas de la sensación, escapar de la caverna y elevarse por encima del conocimiento regido por el principio de razón, esto es, por el tiempo, el espacio y la causalidad; elevarse por encima del conocimiento que no conoce a los objetos realmente sino sólo sus sombras, sus relaciones relativas, efímeras e inconsistentes, es decir, objetos que se dan en un tiempo y lugar determinados bajo ciertas circunstancias en cuanto son efectos de causas, en una palabra, sólo como cosas particulares. Sólo el hombre puede suprimir todas esas relaciones y con ello hacer desaparecer los objetos y alcanzar así la contemplación de las eternas formas, de las Ideas.

En cuanto individuos, es decir, objetos materiales sujetos al principio de razón, no tenemos otra clase de conocimiento que el regido por dicho principio y esta forma excluye el conocimiento de las Ideas, porque siendo las Ideas la objetivación más perfecta de la voluntad, al igual que ella no están sujetas al tiempo ni al espacio, antes bien son eternas e inmutables.

"En este sentido, el principio de razón suficiente sólo posee jurisdicción cognoscitiva sobre las objetivaciones individuales: la voluntad y las ideas no son determinadas por él. Estar fuera del principio de razón implica estar fuera de sus formas: las ideas no están afectadas ni por el cambio ni por la pluralidad

⁴⁰ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 25, pág. 156.

-cada una de ellas es *única*-; las ideas son siempre, cada una de ellas conserva su mismidad, su inmutabilidad y su permanencia".⁴¹

No obstante, es posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas particulares al de las Ideas, mediante un cambio en el sujeto: la pérdida de su individualidad. Tal que en la supresión de la individualidad está el conocimiento de la Idea. Y así, algunos hombres se emancipan de la servidumbre del conocimiento regido por el principio de razón, se liberan de la voluntad objetivada y subsisten por sí mismos como espejos claros y limpios del mundo, escribe Schopenhauer.

Es decir que el tránsito del conocimiento ordinario de las cosas particulares al de las Ideas es posible, aunque excepcional, cuando el conocimiento se desliga de la voluntad objetivada, cuando el sujeto deja de ser individuo y se convierte en sujeto puro e involuntario del conocimiento, cuando ya no se ocupa de las relaciones sometidas al principio de razón, sino que reposa y se pierde en la contemplación del objeto que se ofrece a él, fuera de sus relaciones con otros objetos, como objeto puro.

En este momento alcanza el sujeto el conocimiento de las Ideas, aunque una vez suprimida su individualidad, ya no es el mismo, ahora es el sujeto puro que se encuentra con el objeto puro y que se identifican en la Idea, ahora es el sujeto puro que se confunde con el objeto puro y retornan a su esencia: la voluntad pura.

"La idea es objeto no alcanzado por el principio de individuación y el sujeto existe en un cuerpo *-en el tiempo y en el espacio-*, por lo tanto, para poder representarse a las ideas, el sujeto tiene que experimentar, así sea por breves instantes, la supresión de su individualidad y su correspondiente constitución en *sujeto puro frente a un objeto puro*".⁴²

⁴¹ Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo de ontología y estética*, pág. 181.

⁴² *Ibid.*, pág. 183.

Dicho de otra forma, cuando el sujeto se concibe a sí mismo fuera del tiempo y del espacio, cuando el principio de razón deja de influir en él, perdiendo así su individualidad, entonces no es ya sujeto individual sino sujeto puro, cuyo conocimiento se ha desprendido del servicio a la voluntad para convertirse en "sujeto puro e involuntario del conocimiento"; a este sujeto puro no le preocupan ya las relaciones establecidas entre los objetos materiales por el principio de razón, es decir, que la conciencia del sujeto puro, emancipada de la voluntad, suspende sus relaciones de interés con los objetos, no ve ya en ellos objetos que satisfagan sus necesidades, puesto que se ha librado de los deseos de su voluntad; el objeto aparece entonces como objeto puro, como forma eterna, inmutable e independiente de la existencia temporal, como Idea.

Sin embargo, como ya quedó dicho, este objeto puro, esta Idea, no es la cosa en sí, no es la voluntad en sí misma, sino su manifestación más perfecta y adecuada; de manera que al perderse el sujeto puro en la contemplación del objeto puro, lo que contempla es la más perfecta manifestación de la voluntad: la Idea. En ese sentido se afirma que la identidad del sujeto y objeto puros es la Idea.

"La contemplación de la idea implica la identidad de lo subjetivo y lo objetivo: la esencia del objeto inunda la conciencia de tal modo que no es posible distinguirlas. En la intuición contemplativa no hay diferencia entre lo conocido y el que conoce".⁴³

En palabras de Schopenhauer: "Cuando el hombre, elevándose sobre la manera ordinaria de considerar las cosas por fuerza del entendimiento, no se limita ya a buscar las relaciones entre aquellos cuyo último resultado es siempre un nexo con su voluntad y está sometido a la configuración peculiar del principio de razón; es decir, cuando no investiga 'dónde, cuándo, el por qué y el para qué' existen, sino únicamente 'lo que las cosas son'; cuando no se entrega tampoco al pensar abstracto, a los conceptos de la razón, sino que concentra toda la fuerza de su espíritu en la visión intuitiva, absorbiéndose

⁴³ *Ibid.*, pág. 186.

enteramente en ella, y lleva su conciencia con la tranquila contemplación de los objetos naturales, como un paisaje, un árbol, una roca, un edificio, o cualquier otro, 'perdiéndose' en estos objetos... es decir, olvidándose de sí mismo como individuo y de su voluntad y 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 y que no se puede separar el sujeto que percibe de la percepción misma, sino que ambos son una misma cosa, porque la conciencia en su totalidad está completamente ocupada y llena por una sola imagen intuitiva; cuando de este modo el objeto se ha desprendido de toda relación con algo que no sea él mismo y el sujeto se ha emancipado de todo lo que le liga a la voluntad, lo conocido entonces no es ya la cosa particular, como tal cosa particular, sino la idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado; y por esto mismo el que se entrega a esta intuición no es ya individuo, pues el individuo se ha perdido en tal acto intuitivo, sino que es puro sujeto del conocimiento por encima de la voluntad, de la pasión y del tiempo".⁴⁴

Insisto, es importante distinguir aquí entre la voluntad como esencia, entre su más adecuada y perfecta objetivación: la Idea, y entre los diferentes grados en que se objetiva la voluntad: los fenómenos. Donde lo único realmente existente es la voluntad pura; la voluntad como esencia y por tanto, incognoscible. Donde lo que percibimos bajo esta contemplación liberada del principio de razón y de la individualidad es la Idea, considerada la más perfecta manifestación de la voluntad, más no la voluntad en sí misma.

Y ¿cuál es este conocimiento por el que el hombre conoce la Idea?

Esta especie de conocimiento de la que habla Schopenhauer, que reacciona sobre la voluntad objetiva, es el arte. Cuando el sujeto y el objeto puro se penetran y absorben mutuamente se origina la representación de la Idea y aparece entonces en la conciencia la objetivación adecuada de la voluntad, esto es lo que busca comunicar el artista, no la multiplicidad y apariencia de los objetos sino su esencia, su más perfecta manifestación, su Idea, lo que está

⁴⁴ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 34, pág. 206-207

fuera del tiempo y del espacio, lo que siempre es, lo permanente, lo idéntico, inmutable y verdadero⁴⁵.

Pero el arte, lamenta Schopenhauer, nos proporciona este conocimiento de las Ideas sólo momentáneamente, sólo nos proporciona momentos, instantes aislados de libertad para después volver a caer en la esclavitud de la voluntad objetiva, de la representación, de la voluntad de vivir.

Aunque existe otro camino por el cual lograr una emancipación plena, completa y constante, un rompimiento definitivo con el aspecto de representación del mundo, para entonces ser y permanecer únicamente en la esencia del mundo, en la voluntad pura; este camino es: la santidad.

Cabe mencionar aquí que también consiste en esto la superioridad del hombre, en su capacidad de trascender la voluntad objetivada en el camino del arte o en el de la santidad; caminos a los que tiene acceso el hombre a través de su razón. Esto es que, aunque por la razón no puede conocer el hombre a la voluntad como esencia, sí le es posible mediante ella afirmar y esclavizarse a su voluntad de vivir o librarse de esta negándola en el arte o en la santidad.

Pero del arte, de la santidad y de cómo por la razón encuentra en éstas el hombre el principio de su liberación, trataré en el siguiente y último apartado, por ahora toca hablar sobre el dolor que traen a la vida del hombre su voluntad de vivir y su facultad de razonar; he de hablar sobre: la voluntad de vivir y el dolor de la vida humana.

⁴⁵ Cf. Grave Tirado, Crescenciano, *op. cit.*, pág. 186.

3. La voluntad de vivir y el dolor de la vida humana

El papel que la facultad de la razón, propia del hombre, desempeña en la filosofía de Schopenhauer, va del desprecio al elogio.

En la ontología del pensamiento schopenhaueriano, la razón se presenta como un elemento por el que percibimos al mundo como fraccionado en el tiempo y en el espacio, como un mundo formado por fenómenos múltiples, lo cual no muestra la esencia del mundo, sino su apariencia, porque la esencia del mundo es una.

En su epistemología, afirma que la razón no es el medio por el que conoceremos al mundo tal y como es verdaderamente, sino en su aparente multiplicidad de fenómenos, de individuos; de manera que la razón no se muestra como el camino a seguir para alcanzar el conocimiento de la esencia del mundo.

Por lo anterior, concluye que la razón ha de limitarse al tratamiento del mundo fenoménico y al conocimiento del mismo, más no al conocimiento de la cosa en sí, porque la razón está al servicio de la voluntad objetiva, de hecho es un producto que ella misma ha creado para asegurar su manifestación en fenómenos, su representación.

De este modo, escribe Bryan Magee, la mente humana es radicalmente inapropiada para el cometido metafísico, es totalmente inútil en cualquier tipo de actividad que implique la separación del mundo de los fenómenos, incluso si el propósito de dicha actividad es la comprensión del mundo como totalidad o investigar las conexiones entre él y otra cosa que pueda existir. Porque la mente está creada por la voluntad para garantizar la supervivencia.

Incluso, la voluntad mantiene la mayor parte de sus actividades apartadas de la mente consciente, no permite que el intelecto se desarrolle objetivamente. "A lo largo de nuestras vidas, nuestro pensamiento racional está profundamente distorsionado y corrompido por nuestra voluntad".⁴⁶

Y en este sentido puede considerarse a Schopenhauer como un filósofo irracional, porque además de quitar el cetro a la razón en el reino de la vida, le declara sierva de la voluntad. "De acuerdo con ello, Schopenhauer se aleja de toda la tradición del pensamiento occidental que considera que la razón es la característica más sobresaliente del hombre".⁴⁷

Pero ya en la ética y la estética de la filosofía schopenhaueriana, la razón, una vez liberada del yugo de la voluntad objetiva, se muestra como el camino por el que el hombre encontrará la redención del dolor de la vida en el arte y en la santidad. Y en este sentido podríamos llamar a Schopenhauer un filósofo racional, porque ve en la razón libre de la voluntad, el único camino posible para una existencia mejor.

De manera que por la razón padece el hombre, porque le sujeta al conocimiento del mundo en su aspecto de representación, un mundo formado por múltiples individuos que infatigablemente luchan entre sí y se destruyen unos a otros. Pero también por la razón, una vez emancipada de la voluntad, le es posible al hombre conocer al mundo como voluntad, donde todo es lo mismo, todo es uno, y librarse así del dolor.

Por lo que en este punto hablaré sobre el dolor que surge en la vida del hombre a raíz de su facultad de razonar, cuando es sierva de la voluntad y en el siguiente apartado, sobre los caminos que esa misma razón ya emancipada, ofrece al hombre para redimir su dolor.

⁴⁶ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 174.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 175.

El mundo no sólo es la manifestación de múltiples fenómenos, el mundo no sólo es representación, también es voluntad. El mundo está escindido en voluntad y representación, porque esencialmente el mundo es voluntad, está unificado y es indiviso, pero de la misma manera está impulsado esencialmente a lo contrario, a manifestarse objetivamente, a dejarse invadir por la multiplicidad, a fragmentarse y convertirse en representación.

Y así, el mundo se debate siempre en la lucha por ser voluntad o representación, voluntad pura o voluntad objetiva, fenómeno o fenómeno.

Donde el medio por el que la voluntad se manifiesta en fenómenos es el principio de razón, esto es, espacio, tiempo y causalidad; por el principio de razón lo que es uno e indiviso se multiplica, divide y pluraliza. Por el espacio, el ser se multiplica en objetos y por el tiempo, estos objetos adquieren un carácter efímero y pasajero.

Tal que el espacio y el tiempo constituyen el principio de individualidad y con ello son la primer causa de dolor en el mundo del sujeto humano, porque una vez que en el hombre interviene el intelecto y toma conciencia de su existencia, se ve a sí mismo diferenciado del mundo, separado, independiente y alejado de los demás sujetos, los cuales se convierten para él en objetos (a la vez que él mismo le parece a los demás sujetos, sólo un objeto) contra los que debe luchar por un espacio propio y frente a los cuales se muestra inestable por el sentimiento de contingencia que le invade al percibirse como objeto entre objetos.

Teóricamente el principio de individuación atañe a todos los fenómenos, puesto que todos son la manifestación de la voluntad en el tiempo y en el espacio, pero prácticamente sólo al hombre le atañe dicho principio, sólo el hombre se concibe a sí mismo como individuo, porque sólo él posee la facultad de la razón, él es el único grado de objetivación en que la voluntad aparece iluminada por el conocimiento. El hombre es el único fenómeno que se reconoce a sí mismo como individuo.

Dicho individuo, dentro de su finitud, se concibe a sí mismo como una dimensión infinitamente pequeña, perdida en la inmensidad del espacio y tiempo infinitos, donde su lugar y duración son partes finitas de un todo infinito y sin límites. Esta concepción que de sí mismo tiene el hombre le causa dolor.

Pero, ¿por qué le duele al hombre concebirse único, individual, infinitamente pequeño y temporalmente finito?

Porque "... la transformación de la voluntad en mundo, su mundi-ficación, se realiza de acuerdo con el *principium individuationis*, se realiza mediante la disgregación de la voluntad en la multiplicidad, ocurre que la voluntad olvida su unidad originaria y se convierte en una voluntad enemistada millones de veces consigo misma, pese a ser, en todo ese despedazamiento, *una*; se convierte en una voluntad en conflicto consigo misma, que, desconociéndose, busca en cada una de sus manifestaciones fenoménicas el bienestar, el lugar al sol, a costa de e o tras manifestaciones fenoménicas, más aún, a costa de todas las demás, y de esta forma clava constantemente los dientes en su propia carne..."

48

Dicho de otra forma, porque esta individualidad y multiplicidad, responderá Schopenhauer, sólo tienen valor en el mundo de los fenómenos, porque el principio de individuación posee un valor meramente subjetivo, porque en esencia el mundo es uno, todos los individuos son uno mismo o mejor dicho, lo mismo: voluntad. Y así, la felicidad se presenta como la abolición del espacio y del tiempo.

"Sin embargo, aún dispersándose, la voluntad seguía íntegra y con toda su fuerza en cada una de esas partes, aún en la más pequeña y asilada".⁴⁹

Dado que la voluntad se manifiesta objetivamente en los fenómenos como voluntad de vivir, como deseo de vivir, cada fenómeno por defender la vida

⁴⁸ Mann, Thomas. *op. cit.*, pág. 44.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 40

propia se enfrentará a cualquier cosa o persona y esto produce una lucha ciega, violenta e interminable, choques y conflictos violentos entre los fenómenos de la voluntad.

"El mundo vegetal tiene que servir de alimento al mundo animal; cada animal, a su vez, tiene que servir de presa y de alimento a otro animal; y de este modo la voluntad de vivir se devora sin descanso a sí misma. Finalmente, el hombre considera que todo ha sido creado para su uso, más, por su parte, muestra con la más espantosa claridad el horror de la lucha de todos contra todos..."⁵⁰

Se trata, escribe Magee, de una voluntad hambrienta, insaciable, donde los fenómenos de la voluntad tienen otros fenómenos sólo para alimentarse u obtener algún otro beneficio de ellos; y en ese sentido la voluntad se devora a sí misma. "De esta situación surge la visión de Schopenhauer de que lo que existe es inherentemente terrible, inherentemente violento e inherentemente trágico".⁵¹

De manera que debido a la voluntad de vivir que se manifiesta en el hombre, surge en la vida de éste un dolor esencial, o mejor dicho, por la voluntad que se manifiesta en el hombre, la vida de éste es esencialmente dolor.

Ya ha señalado Schopenhauer que la voluntad, en todos los grados de su manifestación, desde el más bajo hasta el más alto, lo que persigue es la vida; en el caso del hombre, que es la única objetivación que se pregunta por el objetivo de su vida, es posible observar que carece de objetivo final, porque su esencia es querer, sin que este querer tenga fin y por lo tanto nunca alcanza una satisfacción definitiva, sólo los obstáculos pueden detenerla, pero en sí va hasta lo infinito.

De lo anterior se desprenden los conceptos de dolor y placer en el pensamiento schopenhaueriano; el dolor es el obstáculo que se eleva entre la voluntad y su

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 45.

⁵¹ Magee, Bryan, *op. cit.*, pag. 172

fin actual y por el contrario, el placer es la alegría, es el bienestar que produce la consecución del fin actual. Donde dolor y placer no son representaciones, sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno.

Señala aquí Schopenhauer que la consecución de un fin, el esfuerzo y la aspiración por alcanzarlo, nacen de una necesidad, de una falta, esto es, de una carencia, de un descontento con el estado presente y por tanto, la aspiración a la satisfacción de un fin es dolorosa. Una vez satisfecha esa necesidad, surge una nueva carencia, un nuevo deseo y con ello un nuevo padecimiento; de modo que la satisfacción verdadera no existe, porque es el punto de partida de un nuevo deseo que a su vez, es origen de nuevos dolores.

"La ecuación fundamental permanece siempre la misma: desear es vivir, y vivir es sufrir".⁵²

De suerte que la esencia del hombre es querer y la base de todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento. Así que por su esencia y origen, la voluntad está condenada al dolor. Aún en caso de que logre satisfacer todas sus aspiraciones sentirá entonces un vacío aterrador: el tedio, que también le traerá dolor. La vida se muestra así, afirma Schopenhauer, como un péndulo que oscila constantemente entre dolor y hastío, los cuales en realidad, no son más que sus elementos constitutivos.

Es decir, señala Edouard Sans, que el gozo y la satisfacción son sólo la cesación temporal del dolor porque se transforman inmediatamente en fastidio, puesto que la vida de cada individuo está balanceada constantemente entre el sufrimiento del deseo y el fastidio de la saciedad.

Por lo que aquel hombre que ama la vida sobre todas las cosas, lo que ama es una existencia llena de carencias, miseria, pesar, dolor, ansiedad, aburrimiento, una existencia, que considerada objetivamente, aborrecería necesariamente; así, el hombre teme sobre todas las cosas, el final de esta existencia, que sin

⁵² Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 70.

embargo, es para él la única cosa segura. Lo único seguro e indudable es la certeza de la muerte.

"Así, con frecuencia vemos seres miserables, deformados por la edad, el hambre y la enfermedad, que nos suplican ayuda desde el fondo de sus corazones para prolongar una existencia cuyo fin sería necesariamente deseable, si el factor determinante fuera un juicio objetivo".⁵³

De acuerdo con esto, admite Schopenhauer tres extremos en la vida humana:

- a) un querer enérgico y grandes pasiones, donde las dimensiones de los objetos se miden por el grado en que agitan a la voluntad; extremo al que pertenecemos la mayoría de los individuos,
- b) un conocimiento puro, la concepción de las Ideas, que tiene como condición una inteligencia emancipada del servicio de la voluntad, que es la vida del genio, del artista, y;
- c) el más grande letargo de la voluntad y por este el de la inteligencia, una aspiración vacía, un aburrimiento que fosiliza la vida, es decir, la vida del asceta y del santo.

Pero el individuo no se mantiene en uno de estos extremos, por lo general sigue una marcha lenta y oscilante que se aproxima a alguno de estos extremos; la vida del hombre es un débil querer aplicado a objetos baladíes y que se renueva sin cesar para huir del tedio.

"Jamás hay descanso final; por lo tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor".⁵⁴

⁵³ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 172.

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 56, pág. 341.

A lo anterior agrega el hecho de que a medida que el conocimiento se clarifica y la conciencia se desarrolla, dependiendo del grado de objetivación en cuestión, el dolor aumenta. "Cuanto más lucidez de conocimiento posee el hombre y más elevada es su inteligencia, más violentos son sus dolores".⁵⁵

Tal que el dolor es esencial a la vida, pero se halla determinado en sus proporciones por la naturaleza del individuo (inteligencia y sensibilidad), por ello los cambios repentinos provenientes del exterior no pueden determinar su grado, menos aún aumentarlo, disminuirlo o reprimirlo. Siempre buscamos una causa, un pretexto exterior del dolor, cuando en realidad es esencial a nuestra vida, lo llevamos dentro de nosotros mismos como un manantial que no se agota, escribe Schopenhauer.

Y así continuamos hasta el infinito, o hasta encontrar un deseo que no podamos satisfacer ni renunciar, entonces poseemos un pretexto al cual achacar la causa de nuestros dolores en vez de acusar a nuestro propio ser; éste algo nos reconcilia con la vida porque aleja la idea de que el dolor es parte de nuestra naturaleza y de que toda dicha es imposible. El hombre lleva en sí entonces, un grande y único dolor que le hace olvidar todas las alegrías y aflicciones menores; lo cual constituye una actitud más digna que la carrera incesante de un deseo a otro.

Donde la vida humana es incapaz de proporcionarnos dicha, antes bien su esencia es dolor constante disfrazado bajo mil distintas formas, y un estado absoluto de desgracia. De hecho la felicidad, señala Schopenhauer, no es más que la supresión de dolor, de una necesidad y por tanto es de naturaleza negativa.

"Sólo el dolor es positivo, la felicidad es negativa, no existe el elemento original que es el sufrimiento de la insatisfacción. No nos viene de él-mismo, sino que

⁵⁵ *Ibid.*

representa siempre la satisfacción de un deseo, es decir, la solución dada a una carencia".⁵⁶

La dicha verdadera es el conocimiento puro y libre de la voluntad, porque no le precede privación ni dolor alguno, no lleva al dolor ni al vacío, ni a la saciedad; pero semejante dicha es un momento fugaz que no puede llenar la existencia, es el estado estético, del que hablaré en el siguiente apartado.

Por otro lado, para satisfacer su deseo de vivir, al hombre, al grado máximo de objetivación, le ha concedido la voluntad, la facultad de razón, la cual ha evolucionado en el hombre, afirma Schopenhauer, para satisfacer la necesidad de supervivencia, el cometido principal del conocimiento empírico es la supervivencia; la mente evoluciona para ser usada en el mundo fenoménico.

Cabe comentar aquí lo que sobre la explicación que Schopenhauer da al desarrollo de la mente, ha escrito Bryan Magee: "Anticipándose a Darwin, lo estudió desde el punto de vista de la evolución, lo consideró esencialmente un mecanismo de supervivencia que se hacía necesario en un fase determinada de la evolución de los organismos vivos".⁵⁷

No obstante, aunque en el hombre se presenta una facultad de razón que ha evolucionado a diferencia que en los animales, no es la razón lo que hay de esencial e indestructible él. antes bien, la esencia del hombre es la misma que la de los animales: la voluntad.

"En un mundo que es entera y totalmente obra de la voluntad, obra del instinto vital absoluto, inmotivado, carente de razones y de valoraciones, al intelecto le correspondía, como es obvio, el segundo lugar".⁵⁸

⁵⁶ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 70.

⁵⁷ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 173.

⁵⁸ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 42.

Y aunque por la razón y su capacidad de reflexión, el hombre incontables veces asegura su existencia y tal vez la mejora, más son las ocasiones en que le causa dolor.

Cuántas veces hemos perdido minutos valiosos que son imposibles de hacer regresar, atormentándonos al reflexionar en lo que fue o podría haber sido. Por la reflexión permanecemos en el pasado y no vivimos el presente.

Cuántas veces nos hemos detenido a reflexionar sobre una posibilidad que se nos presenta repentinamente y cuando hemos terminado de meditar, ya ha pasado esa oportunidad, la posibilidad se ha quedado en eso, en posible. Por la reflexión nos anticipamos al futuro y dejamos pasar oportunidades por el temor a lo desconocido.

Más de una vez hemos creado en la mente, imaginado sinfín de problemas y obstáculos al detenernos a reflexionar en un hecho. Por la reflexión sufrimos con las posibilidades aún imaginarias.

Tal que esta capacidad de reflexionar y deliberar que posee el hombre, es decir, su conocimiento abstracto capaz de abarcar a la vez la realidad presente, lo pasado y lo porvenir, es una de las cosas que hacen su vida mucho más atormentada, de acuerdo con Schopenhauer, que la de los demás animales, pues por lo general los mayores motivos de dolor del hombre se encuentran, no en la intuición inmediata y presente, sino en la razón bajo la forma de nociones abstractas, pensamientos que nos torturan y de los que el animal está exento puesto que vive sólo en el presente inmediato, en un estado exento de cuidados.

"La causa de nuestros dolores como de nuestras alegrías no reside casi nunca en el momento presente, sino que dimana de razonamientos abstractos. Estos son los que constituyen nuestra mayor pesadumbre, pues nos proporcionan tormentos junto a los cuales todos los dolores de los animales carecen de importancia, porque los dolores morales llegan hasta hacernos insensibles al dolor físico, y bajo la presión de dolores intelectuales extraordinarios

provocamos intencionadamente otros físicos para substraer nuestra atención de aquéllos..."⁵⁹

De hecho, de la presencia de los conceptos abstractos en la conciencia humana proviene la diferencia de actos y conducta del hombre de los demás animales, afirma Schopenhauer.

Porque posee el hombre conocimiento intuitivo y abstracto, vive dos vidas: su vida *in concreto* y la segunda, su vida *in abstracto*. En la primera se encuentra abandonado a los azares de la naturaleza y al influjo del presente, debe afanarse, sufrir y morir, como los animales. Pero en su vida *in abstracto*, donde aparece su facultad racional, es el reflejo de la primera y del mundo en que vive.

"Aquí en el reino de la reflexión tranquila, considerada friamente, sin color y extraño al momento, lo que allí le mueve, agita y apasiona; aquí es mero espectador y observador. En este retraerse a la reflexión se parece a un comediante que ha desempeñado su papel y mientras tiene que volver a salir a escena se confunde entre los espectadores y contempla tranquilamente lo que pasa en el escenario, así fuera la preparación de su muerte (en el drama), hasta que por fin vuelve a representar su papel y obra y sufre conforme debe hacerlo".⁶⁰

Por esta tranquilidad que vive el hombre una vez reflexionada y tomada friamente una resolución o de haber reconocido la fatalidad, escribe Schopenhauer, soporta con admirable sangre fría los más terribles golpes o realiza las más heroicas acciones y en general cosas contra las que se rebelaría su naturaleza animal. Se observa entonces en qué medida es capaz la razón de dominar nuestra naturaleza animal, y ésta, es la razón práctica. Donde los motivos de las acciones son conceptos abstractos, donde los

⁵⁹ Schopenhauer, Arthur. *op. cit.*, l. pr. 55, pág. 330.

⁶⁰ *Ibid.*, pr. 16, pág. 112

factores determinantes no son las representaciones particulares intuitivas, allí se manifiesta la razón práctica.

Aclara aquí que una conducta racional no es sinónimo de una conducta virtuosa, por el contrario, son cosas totalmente distintas, puesto que la razón se puede asociar lo mismo a una gran perversidad que a la más grande bondad; la razón sirve igual a los propósitos nobles como a los viles.

Tal que el uso propio de la razón es inmunizar al hombre contra todo deseo y ambición. Puesto que el deseo, el no tener y querer tener es la condición bajo la cual el no tener se convierte en necesidad que engendra dolor y, son la esperanza y la pretensión lo que alimenta y mantiene despierto al deseo, hemos de eliminar la esperanza y con ello morirá pronto el deseo.

"De todo lo cual se deduce que nuestra felicidad está basada únicamente en el equilibrio entre nuestras aspiraciones y los medios que tenemos para realizarlos".⁶¹ Y el sufrimiento proviene entonces del desequilibrio entre lo que queremos y esperamos y lo que nos es dado; desequilibrio que sólo consiste en el conocimiento y que por lo tanto puede desaparecer por un conocimiento más exacto. Se debe vivir con el correspondiente conocimiento de las cosas del mundo, sentencia Schopenhauer.

Por ello, aquel que desespera y enoja cuando las cosas suceden de modo diferente al que él pensaba, no conocía el mundo, ni las leyes de la vida, carecía de conocimiento o no tuvo el vigor necesario para aplicarlo al caso particular y así pierde su ecuanimidad. Del mismo modo aquel que es invadido por una intensa alegría cae en error, porque ningún deseo realizado puede satisfacer por mucho tiempo, toda posesión o dicha es concedida por un tiempo indeterminado y tarde o temprano nos será arrebatada.

Ambas cosas, dolor y alegría, nacen de un conocimiento defectuoso; el sabio está lejos del dolor y del júbilo, ningún azar le perturba.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 114.

"Cuando hemos llegado a conocer a fondo y de una vez para siempre nuestras cualidades y nuestros defectos, nuestras fuerzas y nuestras debilidades, cuando hemos ordenado según ellas nuestra vida, renunciando a lo que no podemos conseguir, nos libramos, en cuanto nuestra limitación nos permite, del más amargo de los dolores, del disgusto de nosotros mismos, resultado inevitable de la ignorancia de nuestro carácter o de la falsa opinión que de nosotros tenemos y de la presunción consiguiente".⁶²

Por otra parte, de la capacidad que posee el hombre para deliberar, para decidir, surge en el hombre el cuestionamiento sobre su libertad.

La voluntad como tal, como cosa en sí, es libre; pero si se le considera objetiva, como fenómeno, está supeditada al principio de razón, esto es, que todo lo que es objeto para un sujeto, que conoce en cuanto individuo y por una parte es causa y por otra efecto, en calidad de efecto, está determinado necesariamente y no puede ser de otro modo que como es.

Por lo tanto, el contenido entero de la naturaleza, todos sus fenómenos, son necesarios y esto es demostrable buscando la causa de la cual cada fenómeno es objeto. Pero, en general, la existencia de todo objeto y su modo de ser, o sea la Idea que en él se manifiesta, es una exteriorización inmediata de la voluntad. Y en atención a la libertad de ésta, podría existir o no existir, pero entonces la cadena, de la cual es eslabón sería diferente; pero, una vez que existe, ha ingresado ya en la serie de causas y efectos, ocupando un lugar determinado y ya no puede trocarse en otro, ni salir de la serie o desaparecer.

Esto es, que siendo el hombre el más alto grado de objetivación de la voluntad y por lo que en él hay de voluntad en sí, es libre; pero como fenómeno de la naturaleza, es efecto a la vez que causa y pertenece a una cadena de fenómenos respecto a la cual no puede decidir, y en ese sentido el hombre no es libre.

⁶² *Ibid.*, pr. 55, pág. 335.

Todo hombre, *a priori*, se cree libre, en el sentido de que en cada caso determinado cree decidir el realizar la acción que realiza; sólo *a posteriori*, por la experiencia y reflexión sobre dicha acción, reconoce que su acción se produce de manera absolutamente necesaria, por efecto del choque del carácter con los motivos. Donde los motivos se ajustan a la ley del principio de razón.

De modo que por una parte el hombre es libre, puesto que no es más que una manifestación de voluntad, pero por otra, su conocimiento, su carácter y sus motivos están sujetos al principio de razón.

De esta forma, se presentan en el hombre dos caracteres, el inteligible y el empírico. El primero es la voluntad como cosa en sí en cuanto aparece en un cierto grado de objetivación en determinado individuo, y el segundo, es este mismo fenómeno pero manifestado en el tiempo, en la conducta del hombre y en el espacio, en su cuerpo.

Esto es, que el carácter inteligible del hombre es un acto indivisible e invariable, es un acto de la voluntad cuyo fenómeno desarrollado y multiplicado en el tiempo, en el espacio, es decir, en el principio de razón, constituye el carácter empírico, tal y como se manifiesta en la conducta, en la vida del individuo.

Por lo tanto, el carácter inteligible, al estar fuera del principio de razón, no cae bajo la inspección del intelecto y su conocimiento, que son determinados por el principio de razón, y así, el intelecto se entera de las decisiones de la voluntad sólo *a posteriori*, sólo empíricamente. De aquí que por su carácter empírico cree el hombre ser libre y poder decidir sus actos, mientras que su carácter inteligible ya ha determinado sus decisiones, y en esto consiste la ilusión de la libertad empírica de la voluntad.

"En la esfera del intelecto, la resolución aparece de una manera empírica y como resultado final de la cosa; sin embargo, ha nacido de la naturaleza íntima

del carácter inteligible, de la voluntad individual, en su choque con determinados motivos y por tanto, con necesidad absoluta".⁶³

El intelecto "...existe tan sólo para decir lo que la voluntad quiere, existe tan sólo para justificarla, para proporcionarle motivos morales y, dicho con brevedad, para racionalizar nuestros instintos".⁶⁴

Todo lo que puede hacer el intelecto en la elección es presentar los motivos en pro y en contra; el intelecto dilucida la naturaleza de los motivos, pero no puede determinar a la voluntad misma.

De manera que el hombre no elige su querer, no decide sobre sus actos; no obstante posee la facultad de determinación electiva, esto es, que aunque el hombre no puede elegir el fin de sus actos, de su querer, es decir, no puede elegir su voluntad, sí posee la facultad de elegir los motivos de su querer, de su voluntad; donde los motivos son nociones abstractas proporcionadas por el conocimiento. Esta facultad le diferencia del resto de los animales y es lo que el hombre ha llamado libertad.

Dicho de otra forma, no puedo elegir qué desear, qué querer, no puedo elegir mi voluntad, y en ese sentido no decido sobre mis actos, no poseo libertad para elegir el objeto de mi querer, de mi voluntad; sin embargo, tengo la facultad de determinar electivamente cuáles son los motivos de mi querer, de mi voluntad, es decir, mi conocimiento me proporciona nociones abstractas que justifican lo que mi voluntad quiere.

Pero esos motivos sobre los que dilucida el intelecto del hombre no cambian la voluntad, pueden variar la dirección del esfuerzo de la voluntad, esto es, señalarle un nuevo camino para alcanzar lo que persigue, pero nunca podrán hacer que la voluntad quiera otra cosa que la que ha querido siempre. De

⁶³ *Ibid.*, pág. 322.

⁶⁴ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 43

suerte que el conocimiento modifica la conducta, más nunca altera de modo alguno el fin de la voluntad.

"Puedo hacer lo que quiero, pero no puedo desearlo".⁶⁵

Asimismo, dado que el conocimiento no determina la voluntad, el hombre no puede resolverse a tener este u otro carácter, ni alterar el que tiene, sino que es lo que es de una vez y para siempre y sólo puede llegar a conocerse a sí mismo. Indudablemente la conducta del hombre puede variar, incluso notablemente, pero esto no significa ni se infiere de ello, que su carácter haya variado, de lo contrario, habría sido creado de nuevo, o mejor dicho, sería otro.

"Lo que el hombre quiere realmente y en general la tendencia de su ser más íntimo y el fin con que con arreglo a esta tendencia persigue no puede variar nunca por ninguna enseñanza ni influencia exterior; de lo contrario podríamos crearle de nuevo".⁶⁶

Escribe Schopenhauer, que el hombre se enfrenta a un estado doloroso cuando debe deliberar sobre los motivos que guiarán su querer, su voluntad; para eliminar dicho dolor debe el hombre, a través de la experiencia, aprender qué es lo que quiere y qué es lo que puede, lo cual no es más que la adquisición de un conocimiento más acabado de nosotros mismos.

Es decir, que el conocimiento de nuestras facultades y defectos nos coloca en situación de conducir de manera ordenada y regular nuestra persona, sin dejarnos extraviar por la disposición momentánea de ánimo, ni por la impresión pasajera, sin que la dulzura o amargura de algún detalle aislado nos haga vacilar o padecer incertidumbre.

Respecto a la manera en que se relacionan los hombres entre sí, considera Schopenhauer que "...en general, la conducta de los hombres entre sí se

⁶⁵ Sans, Edouard. *op. cit.*, pág. 72.

⁶⁶ Schopenhauer, Arthur. *op. cit.*, I, pr. 55, pág. 325.

caracteriza por la regla de la injusticia, la extrema desigualdad, la dureza e incluso la crueldad; sólo como excepción se manifiesta otro tipo de conducta. La necesidad de un Estado y de una legislación se apoya en este hecho, no en nuestros cambios y evasiones".⁶⁷ Pero hablar sobre este aspecto sería entrar ya a la política y sin restarle importancia o interés, considero adecuado por ahora, dejarla a un lado.

Para concluir este punto resumiré lo dicho en él:

Quizás lo mejor sería comenzar definiendo qué es el dolor, pero es obvio, todos lo conocemos, o mejor dicho, todos lo hemos padecido. No obstante, retomo la definición schopenhaueriana de dolor: todo aquello que se opone a la voluntad produce y es dolor.

La cuestión ahora es comprender por qué afirmó Schopenhauer que la vida es esencialmente dolor:

A grandes rasgos podríamos decir que la vida es esencialmente dolorosa porque está compuesta o formada por dualidades cuyos elementos siempre están en lucha por dominar el uno al otro; porque todo es una lucha por dominar, vivir, o al menos sobrevivir; porque en esa lucha al "vencer" a los demás en realidad nos destruimos a nosotros mismos; porque estas dualidades son sólo aparentes, porque en esencia todo es uno o mejor dicho, todo es lo mismo.

En principio, el mundo está siempre escindido entre voluntad y representación; por el principio de razón, esto es, por el espacio y el tiempo, aquella voluntad que en esencia es una, también esencialmente se multiplica, aparece como infinidad de fenómenos, de ahí que el principio de razón sea también el principio de individualidad. Esta sería una **primera causa de dolor**: la lucha que se vive en el seno de la voluntad, por disgregarse a la vez que unificarse.

⁶⁷ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 241.

No obstante, aun cuando la voluntad está en su manifestación objetiva dividida en incontables individuos, a saber, las fuerzas de la naturaleza, organismos unicelulares, minerales, vegetales, animales, humanos y todas las cosas que estos fabrican, se manifiesta con la misma fuerza en todos y cada uno de estos fenómenos, y de la misma manera: como voluntad de vivir, deseo de vivir.

Lo que la voluntad busca en su manifestación fenoménica es la vida, de ahí que cada fenómeno busque su conservación y reproducción, de hecho, tal parece que se nace para reproducirse. El problema está en que este deseo de vivir no tiene fin, no tiene objetivo alguno, es un deseo interminable que jamás alcanzará la satisfacción plena. Lo cual podría ser considerado una **segunda causa de dolor**: la voluntad que se manifiesta en los fenómenos como un deseo de vivir que jamás alcanza satisfacción completa.

Si la vida es esencialmente la manifestación del deseo de vivir, si todo deseo es una carencia, una falta por cubrir que representa sufrimiento, entonces la vida es esencialmente dolor.

Y en caso de que por alguna extraña circunstancia a la satisfacción de un deseo no siguiese el surgimiento de otro deseo nuevo, antes bien se lograse la satisfacción en plenitud, aún en ese caso, la vida sería dolor, porque nos invadiría el hastío, el aburrimiento, el tedio.

Tal y como evitamos caer en la carencia, en el deseo, de la misma forma buscamos escapar del tedio. Y esta es una **tercera causa de dolor** en la vida, jamás estamos contentos, jamás estamos satisfechos, siempre estamos en búsqueda de algo, siempre estamos intentando alcanzar alguna meta, la que sea, menos caer en el aburrimiento.

A todo esto debe agregarse que dicho dolor aumenta conforme aumenta en el fenómeno el grado de conciencia y conocimiento. Siendo el hombre la manifestación más completa de la voluntad, le corresponde el mayor grado de conciencia y conocimiento posibles y con ello también, el mayor grado de dolor posible. Y dado que para poseer conciencia y conocimiento es indispensable

poseer una razón desarrollada, la razón se muestra así como una **cuarta causa de dolor**, aunque ésta es ya exclusivamente en la vida del hombre.

Por el uso correcto de la razón, sostiene Schopenhauer que nos es posible librarnos de la voluntad y su deseo de vivir, así como del principio de razón por el que nos parece ser individuos únicos e independientes, por el que nos olvidamos de nuestra esencia, de nuestra unión con los demás fenómenos o mejor dicho de que esos fenómenos soy yo, de que todos somos uno, de que todo es lo mismo.

Sin embargo, pocos son los hombres que logran poseer tal conocimiento puro libre de la voluntad. La mayoría de nosotros pasa su vida satisfaciendo deseos y persiguiendo otros nuevos, sin que importe destruir nuestro entorno y sus fenómenos, nuestro mundo; incluso cuando estamos conscientes de que de esta forma nos autodestruimos, continuamos haciéndolo. Será que esto es parte de la voluntad, porque así como lucha por manifestarse en fenómenos, de la misma manera y con el mismo ímpetu lucha por unificarse, volver a ser una y eliminar su apariencia en fenómenos múltiples.

Lo anterior nos conduce al tema de la libertad del hombre. De acuerdo con Schopenhauer, el hombre es libre en lo que en él hay de voluntad, es decir, que dado que la voluntad en sí misma es libre, el hombre es libre porque es manifestación de la voluntad, pero sólo lo es *a priori*, antes de toda experiencia, porque en su vida, *a posteriori*, es siervo de la voluntad, está sometido al deseo de vivir y no le es posible elegir su querer, tanto sólo los motivos. Esta es una **quinta causa de dolor** en la vida del hombre: su esclavitud a la voluntad, porque aún cuando con el conocimiento modifiquemos nuestra conducta no modificamos la voluntad.

Por todo lo dicho aquí, afirma el filósofo que la vida es un error, más valdría que la voluntad permaneciese en su estado nouménico, que jamás se manifestase en fenómenos.

"Tales versos concuerdan absolutamente con mi visión del mundo, que considera la existencia como algo que es mejor que no fuera, como una suerte de error del cual debe retrotraernos el conocimiento del mismo".⁶⁸

No obstante, de la consideración de la vida como error, no se sigue que sea un infierno, escribe Thomas Mann, porque aun cuando en la filosofía de Schopenhauer aquella desvaloración platónica de lo sensible está fortalecida y profundizada a tal grado que ha adquirido una intensidad de sufrimiento que considera al mundo como algo que no debería de haber ocurrido jamás; con todo esto, "... el mundo no se ha convertido en el infierno auténtico y perfecto, ello se debe tan sólo a que la vehemencia de la voluntad de vivir no ha sido suficiente como para lograrlo todo".⁶⁹

Considero oportuno comentar a qui que bajo mi consideración Schopenhauer no desvalora lo sensible; podrá despreciar a la más alta objetivación de la voluntad, es decir, a los hombres, pero no al mundo fenoménico en general, porque afirma que así como a la voluntad le es esencial ser noumeno, de la misma forma la manifestación objetiva, es decir, la representación, es esencial a la voluntad.

Retomando la idea de que la vida es dolor, lo mejor de la existencia será entonces su brevedad, de la cual tan a menudo nos quejamos porque no la hemos considerado objetivamente, escribe Schopenhauer.

Este punto de la filosofía schopenhaueriana se presta a ser mal interpretado; si se malentende puede llegar a afirmarse que insta al suicidio como salvación del sufrimiento de la vida. Interpretación que indudablemente es errónea, porque aun cuando Schopenhauer no considera que el suicidio sea un crimen, se muestra en contra del mismo.

⁶⁸ Schopenhauer, Arthur. *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, pág. 87.

⁶⁹ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 47-48.

"El único argumento moral concluyente contra el suicidio lo he expuesto yo en mi obra principal, tomo primero, & 69. Consiste en hacer ver que el suicidio es contrario a la consecución del supremo fin moral porque sustituye equivocadamente la redención real de este mundo de miseria por el simulacro de una redención que no es más que aparente. Con todo, es bien largo el camino que separa a esto que yo llamo error de la denigrante etiqueta de crimen con que pretenden tachar al suicidio los sacerdotes cristianos".⁷⁰

De manera que el suicida no comete crimen, de hecho todos tenemos derecho a decidir sobre nuestra vida, "... nada hay en el mundo sobre lo cual tenga cada uno un *derecho* tan indiscutible como sobre su propia persona y vida".⁷¹

Pero esto, el terminar con la vida propia, no termina con el dolor que es la vida, no es la redención; lo único que se logra con el suicidio es terminar y eliminar la manifestación sensible de la voluntad, a saber, el cuerpo, pero no el deseo de vivir, porque como ya quedó dicho, la voluntad siempre encontrará el camino que le lleve a su afirmación. Y dado que lo que nosotros buscamos es la redención que otorga la negación de la voluntad de vivir a través del conocimiento emancipado de la voluntad, en el arte o la santidad, el suicidio no se presenta como opción, antes bien es una decepción, porque es el resultado de un dolor llevado al extremo, de un dolor padecido hasta lo más profundo, de un dolor producto de la falta de autoconocimiento, de un dolor producto de un deseo de vivir tan fuerte que se autoaniquila. De manera que si lo que estás buscando es afirmar la vida y con ella su dolor esencial, el camino es el suicidio, pero no lo será, si lo que esperas encontrar es la redención a tu dolor.

"Schopenhauer admite que cualquiera que realmente haya asimilado su filosofía, no sólo intelectualmente sino en todo su ser, quedará desengañado acerca de la verdadera naturaleza del mundo, y comprenderá también que su propia existencia en el mundo de los fenómenos no es diferente de la de ninguno de los seres efímeros y vacíos que lo constituyen. Comprenderá la

⁷⁰ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, pág. 57.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 51.

nulidad y levedad de su propia vida. Si comprende esta idea profundamente se liberará de la esclavitud a la que nos somete la voluntad de vivir, de la que todo este mundo de ilusión no es más que una manifestación. Con esto, Schopenhauer no quiere decir que vaya a suicidarse, sino que logrará un estado en el que la voluntad dejará de seducirle, de preocuparle, de distraerle, en otras palabras, sencillamente será independiente de ella".⁷²

Este estado es aquel en que se producen o contemplan las obras de arte. Pero ni el artista ni su público pueden permanecer en este estado, antes bien, suele ser un estado bastante corto. Donde la posibilidad de que este estado se convierta en una condición permanente, es el estado místico o ascético.

Pero antes de continuar con el siguiente apartado en el que trataré del arte y la santidad como caminos a la negación del deseo de vivir, quisiera mencionar el dolor en la vida de los animales, porque no sólo el hombre sufre.

Si la voluntad se manifiesta con la misma fuerza y de la misma manera, a saber, como deseo de vivir, en todos y cada uno de los fenómenos, podría deducirse entonces que las cinco causas de dolor en la vida del hombre pueden ser aplicadas también a la vida de los demás fenómenos de la voluntad. Pero no es así.

Porque para que tenga lugar el dolor en la vida, es necesario un cierto grado de razón, de conocimiento y sobre todo, de conciencia, afirma Arthur Schopenhauer. "El dolor atañe sólo a la *voluntad* y consiste en la obstaculización, impedimento, o frustración de la misma; es, sin embargo, adicional requisito que esa obstaculización venga acompañada del conocimiento".⁷³

De manera que no podemos hablar de sufrimiento y dolor en la vida de aquellas manifestaciones de la voluntad en las que no se presenta grado de

⁷² Magec, Bryan, *op. cit.*, pág. 241

⁷³ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, pág. 32.

razón alguno, como lo son las fuerzas de la naturaleza, los minerales y las plantas, pero en el caso de los animales sí es posible hablar de dolor, puesto que aunque no poseen una facultad de razón tan desarrollada como la del hombre, sí es posible señalar un cierto grado de inteligencia.

Por lo tanto, aunque de distinta forma y en otro nivel, también los animales sufren, puesto que al igual que el hombre son manifestaciones de la voluntad como deseo de vivir, pero su dolor se reduce a la ausencia de satisfactores que reclaman sus necesidades físicas, y que comparten con el hombre, a saber, alimento, protección de la humedad y el frío y satisfacción sexual. Mientras que el hombre por su capacidad de pensar en lo ausente, en lo pasado y en lo futuro, vive en la preocupación, en el temor y la esperanza.

"Es de admirar, en todo caso, cómo, mediante la adición del pensamiento del que el animal carece, ha podido erigirse, sobre la misma y humilde base de dolores y alegrías que el animal también posee, el elevado y vasto edificio de la felicidad y la infelicidad humanas".⁷⁴

Faltándole al animal esta capacidad de reflexión, vive única y exclusivamente el momento actual, el dolor presente; de ahí que la vida del animal sea comparablemente más relajada y plácida que la del hombre.

"El animal es la encarnación del presente; de ahí que sólo experimente el temor y la esperanza por referencia a objetos ya dados en la percepción intuitiva del presente y, por tanto, en fugacísimos momentos; mientras que la conciencia del hombre tiene un horizonte intelectual que abarca la totalidad de la vida e incluso la sobrepasa".⁷⁵

Y es precisamente por esta *completa absorción en el presente*, propia de los animales, escribe Schopenhauer, que nuestros animales domésticos nos

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 27.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 29.

proporcionan placer; porque nos hacen sentir el valor de las horas tranquilas, no perturbadas por el temor o la esperanza.

Pero esta capacidad de los animales por hallar más satisfacción que nosotros en la mera existencia, "...es violentada por el egoísmo y la crueldad del hombre, que a menudo la explota hasta el extremo de no concederles absolutamente nada más que la mera y desnuda existencia: el pájaro, que está organizado para vagar por medio mundo, es confinado a un espacio de treinta centímetros cúbicos, donde lentamente languidece y se lamenta hasta morir..."

76

Tal que así como la esencia del hombre no es la razón, tampoco es ésta aquello por lo cual podría considerarse al hombre superior a los animales, puesto que es un lente que aumenta e intensifica el dolor de la vida humana.

La superioridad del hombre estaría en el uso que dé a su razón; si a través de ella se emancipa el hombre de su voluntad, de su deseo de vivir, entonces recordará el hombre aquella unidad originaria a la que pertenecía junto con todos los fenómenos del universo, se reconocerá a sí mismo en cada fenómeno que le rodea, dejará de destruir su medio y buscará formar parte nuevamente de la naturaleza, del mundo, buscará la negación de la voluntad de vivir.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 30-31.

III Afirmación o negación del deseo de vivir

1. Negación de la voluntad de vivir

Cuando el hombre adquiere conciencia de su esencia como deseo de vivir, son dos las formas posibles en que se manifestará la voluntad en él: o bien la voluntad, habiendo llegado al sumo conocimiento y conciencia de sí misma, quiere lo mismo que quería ciega e inconscientemente, donde el conocimiento continúa siendo para ella tan sólo un motivo y la razón su fiel servidora, o bien, por el contrario, este conocimiento se convierte en aquietador que acalla y mata todo querer, donde la razón se emancipa y libera del yugo de la voluntad como deseo de vivir. La primera es la afirmación y, la segunda la negación del deseo de vivir, de la voluntad de vivir.

Ambas posturas, afirmación y negación de la voluntad de vivir, dimanan del conocimiento, afirma Schopenhauer, pero no de un conocimiento abstracto que sea expresable en palabras, sino de un conocimiento que se traduce en hechos y en la conducta humana.

De hecho, "el espectáculo de la naturaleza y el desarrollo de la vida en el mundo es un desenvolvimiento de estas dos fuerzas, positiva y negativa, que están en la entraña misma de la voluntad: en la naturaleza todo es nacer y morir, todo es construcción y destrucción, desde el rechazo entre sí de los signos positivo y negativo de la electricidad, hasta el combate que el santo mantiene contra los más elementales deseos instintivos".¹

Sobre la afirmación de la voluntad de vivir, escribe Schopenhauer que no le dificulta el conocimiento su volición, sino que la vida sigue siendo deseada como lo era sin el conocimiento, esto es, como impulso ciego, la diferencia está en que ahora es querida consciente y reflexivamente. "La afirmación de la

¹ Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, pág. 179.

voluntad es la volición perpetua no perturbada por ningún conocimiento y que llena la vida del hombre en general".²

Y de acuerdo con nuestro filósofo, también podría llamarse "afirmación del cuerpo", ya que el cuerpo del hombre es objetivación de la voluntad en un cierto grado y en un determinado individuo; así se puede decir que la volición que se desenvuelve en el tiempo es en cierto modo la paráfrasis del cuerpo.

Dicho de otra forma: "Como el cuerpo del hombre es la objetivación de la voluntad, puede decirse en cierto modo que la afirmación de la voluntad es la afirmación del cuerpo".³

Además de que el tema fundamental de todos los actos voluntarios es la satisfacción de las necesidades del cuerpo y que se pueden reducir a conservación del individuo y propagación de la especie; donde la procreación se muestra como la expresión más fuerte de la afirmación de la voluntad de vivir del hombre, puesto que, como quedó dicho en el punto anterior, es a través de la procreación que la voluntad obtendrá la vida.

Incluso, estas dos necesidades, conservación y generación, escribe Manuel Suances, son las que directa o indirectamente influyen con toda clase de motivos sobre la voluntad y originan los actos más variados.

Y siendo así, no queda ya nada más que decir sobre dicha afirmación porque se muestra tan sólo como la manifestación y desarrollo en el hombre del deseo de vivir como esencia del mundo, donde la razón continúa en su servidumbre a la voluntad y la vida del hombre no ha superado en nada a los demás seres, antes bien se presenta como bestia que basa y dirige su vida a su conservación, reproducción y conservación de sus crías, para después esperar la muerte; donde al alcanzar tan altos y sublimes fines se destruye a sí mismo: es un ser que sufre porque no sabe lo que quiere y cuando logra dilucidarlo no

² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 60, pág. 357-358.

³ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 179.

sabe por qué lo quiere y continúa sufriendo, es un ser que vive en agonía porque nunca encuentra algo que sea suficiente, siempre anhela más, es un ser que desea ser el centro del universo y mostrar su superioridad cuando en realidad todos los seres del universo son igualmente valiosos que él e incluso tal vez él sea el único no necesario; igualmente destruye a sus crías: porque difícilmente les provee de los satisfactores básicos necesarios, porque raras veces está consciente de que sus hijos son seres tan racionales como él a los que debe educar con palabras y ejemplos y no con maltratos psicológicos y físicos, porque son personas que piensan y guardan en su mente cada palabra que escuchan, porque sienten y guardan en su corazón cada emoción que viven, y sobre todo destruye a sus crías, porque excepcionales son los casos en que logra un progenitor transmitir a su hijo verdadero, constante, invariable e indestructible a mor. Y si a caso todo esto no fuera suficiente, el hombre al considerarse a sí mismo como el único ser que realmente importa, es un ser que destruye su medio, su entorno, su mundo, desde su núcleo familiar, hasta su más grande familia: la naturaleza.

"Tú, el único verdaderamente existente, tú, ¿no es verdad?, eres el único que importa. Tú eres el centro del mundo (lo eres, eres el centro de tu mundo), y lo único que importa es tu bienestar, es decir, que el sufrimiento de la vida te quede lo más lejos posible, y que sus delicias acudan a ti de la manera más abundante posible. Lo que con los otros ocurra tiene una importancia incomparablemente menor; eso a ti no te causa dolor ni bienestar".⁴

Por todo ello, no hablemos ya de la afirmación de la voluntad de vivir sino de su negación, su aniquilación y con ello nuestro único camino a una vida mejor, a nuestra redención.

Porque en la filosofía schopenhaueriana está incluida una doctrina de la redención. "Si, hay una redención de la miseria y el extravío, del yerro y de la expiación que es esta vida. Y en manos del hombre -que es la objetivación más

⁴ Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, pàg. 62.

alta y desarrollada de la voluntad, pero también por ello la más capaz de sufrir y la más sufriente- está puesta la redención".⁵

Pero, ¿cómo es posible que por el conocimiento emane del individuo, que no es más que manifestación de la voluntad de vivir, la negación de esa misma voluntad? ¿Cómo de la vida puede surgir la negación de la voluntad de vivir?

"Esto resultaba posible precisamente porque el mundo era el producto de un acto de voluntad, y porque tal acto podía quedar invalidado y suprimido por un acto negativo, por un acto de contravoluntad. Ésa era la enseñanza del conocimiento liberado, que, en una especie de rebelión cósmica de los esclavos, se emancipaba de la voluntad y le negaba obediencia".⁶

En palabras de Schopenhauer: "En cierta medida se advierte *a priori*, o más vulgarmente dicho es evidente de suyo, que aquello que produce el fenómeno del mundo ha de ser asimismo capaz de no producirlo... Ahora bien, si la primera es la manifestación del querer vivir, la segunda será la manifestación del no querer vivir".⁷

El mundo está esencialmente escindido en voluntad y representación, es decir, de la misma forma y con la misma fuerza es voluntad unificada, esencia inmutable y eterna, así como manifestación fenoménica múltiple. En su manifestación objetiva plural, en todos los fenómenos existentes, lo que busca es la vida, persigue la satisfacción de un inagotable deseo de vivir, busca afirmar la voluntad de vida. Sólo en el caso del hombre es posible que a la vez que busca obtener la vida anhele con la misma e incluso con mayor intensidad, la unificación de los fenómenos; por lo que en él hay de nouménico, de voluntad como esencia, busca el hombre redimirse del dolor que surge a raíz de su deseo de vivir, esto es, busca negar su voluntad de vivir. De esta forma

⁵ *Ibid.*, pág. 49.

⁶ *Ibid.*, pág. 54.

⁷ Schopenhauer, Arthur, *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, pág. 65.

se comprende que en el hombre libre de la voluntad de vivir existan dos fuerzas que luchan entre sí; la una por afirmar la vida y la otra por negarla.

De manera que lo que busca el hombre encadenado en el interior de la caverna, el hombre que permanece dentro de los límites del conocimiento sujeto al principio de razón, es decir, al tiempo y al espacio, es afirmar la voluntad de vivir, pero cuando este hombre se libera de las cadenas de la sensación y la apariencia, se abstrae de dicho principio y concibe a los objetos, como a sí mismo, fuera del espacio y del tiempo, contempla la manifestación más perfecta de la voluntad, contempla las Ideas, descubre una misma esencia en todos los fenómenos y de esta forma niega el deseo de vivir.

De modo que lo contrario a la afirmación de la voluntad de vivir es la negación de la misma y sobreviene cuando el conocimiento se libera de la voluntad, cuando los fenómenos de la percepción no obran ya como estímulos sobre la voluntad, antes bien, concebidos como Ideas, reflejan la esencia del mundo y ofrecen al hombre un aquietador, un calmante que lo serena e impulsa a negar su esencia como voluntad de vivir, le impulsa a su anulación como manifestación del deseo de vivir.

Este punto en el pensamiento schopenhaueriano, como ya había dicho, se presta a ser mal interpretado; Schopenhauer no entiende la negación de la voluntad de vivir como la aniquilación del individuo, ni como la muerte del cuerpo, menos aún como el suicidio. Antes bien, propone una redención del dolor, en vida y no un escape al dolor, en muerte.

Porque como ya reiteradamente quedó dicho, la muerte pertenece al fenómeno de la voluntad de la misma forma que el hecho de nacer. "El nacer y el morir son cosas que pertenecen al fenómeno de la voluntad y, por lo tanto, a la vida, y a ésta es esencial manifestar, en individuos que nacen y perecen como fenómenos efímeros que aparecen en la forma del tiempo, lo que en sí no conoce tiempo, pero debe necesariamente manifestarse en el tiempo para objetivar su verdadera naturaleza. Nacimiento y muerte pertenecen por el mismo título a la vida y se mantienen en equilibrio entre sí como condicionados

recíprocamente o, si se nos permite esta expresión, como polos del fenómeno total de la vida".⁸

Además, al fenómeno, como manifestación de la voluntad de vivir, le pertenece el tiempo, el espacio y la causalidad, y por tanto, la individuación, pero a la voluntad de vivir, como esencia, como cosa en sí fuera del espacio y del tiempo, no le afecta la muerte del individuo. En la muerte del fenómeno desaparece el individuo, pero como manifestación de la cosa en sí, es independiente del tiempo y del espacio, es eterno. Como cosa en sí, afirma Schopenhauer, es voluntad que se manifiesta en todas partes, su conciencia no es distinta de la conciencia universal y en esto consiste su eternidad.

De ahí que lo que el individuo teme en la muerte no es el dolor, de hecho el dolor lo padece y soporta en vida, lo que teme es la aniquilación de su cuerpo, porque cree que al desaparecer éste, desaparece todo lo que es él. Pero no es así, con la muerte del cuerpo permanece lo que en nosotros hay de nouménico, es decir la voluntad; de suerte que aquel hombre que sabe que él mismo es esa voluntad de la que el mundo es copia y objetivación, sabe que él mismo es eterno y la muerte de su fenómeno, de su manifestación objetiva, de su cuerpo, no le afecta en absoluto.

Esto es, que cuando muero lo que desaparece es únicamente mi parte fenoménica, mi objeto material, a saber mi cuerpo; mientras que lo que en mí hay de nouménico, de esencial, permanece, puesto que como esencia es inmutable, indestructible y eterna, siendo ésta, la voluntad.

"La muerte no es más que la supresión de un yerro, de un extravío, pues toda individuación es un extravío. La muerte no es más que la desaparición de una ilusoria pared divisora que separa el yo, en el cual tú te encuentras encerrado, del resto del mundo. Tú crees que, si mueres, ese mundo restante continuara existiendo. Y crees que tú —pensamiento horrible— ya no serás. Pero yo te digo: este mundo, que es tu representación, no será ya; tú, en cambio, es decir, justo

⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 54, pág. 305.

aquello en ti que teme a la muerte, que no quiere la muerte, porque es la voluntad de vivir, tú perdurarás, tú vivirás, pues la voluntad, por la que tú eres, sabrá encontrar siempre la puerta que lleva a la vida. A ella le pertenece la entera eternidad".⁹

Por lo que el suicidio, lejos de negar la voluntad de vivir, la afirma enérgicamente. Pues la negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida, que son las trampas que la voluntad de vivir nos tiende para que busquemos nuestra satisfacción y con ello su afirmación. De acuerdo con Schopenhauer el placer es una trampa que la voluntad de vivir nos tiende para que gustemos de la vida y así busquemos reproducirla satisfaciendo nuestro deseo de vivir; de modo que cuando el hombre decide negar esa voluntad de vivir, lo que debe rechazar no es el dolor de la vida, sino sus placeres; por lo cual, el suicida no niega la voluntad sino que la afirma puesto que lo que rechaza es dolor que le provoca el no disfrutar del placer que desea, de la vida que anhela.

De hecho, el suicida ama la vida; lo único que pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece; al destruir su cuerpo no renuncia a la voluntad de vivir, sino a la vida. "Quiere vivir, aceptaría una vida sin sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar la vida".¹⁰

De manera que la afirmación de la voluntad de vivir se manifiesta, tanto en el hecho de darse muerte, como en el placer de la conservación personal y en el de la procreación.

Además, la voluntad de vivir considera siempre como cierta la vida y lo esencial de ésta es el dolor, por lo que el suicidio es un acto inútil e insensato, afirma Schopenhauer, porque la destrucción voluntaria del propio fenómeno no termina con la cosa en sí, ésta permanece intacta; el suicidio niega sólo el

⁹ Mann, Thomas, *op. cit.*, pag. 60.

¹⁰ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 69, pág. 429-430.

individuo, no la especie, por ello se nos presenta como la imagen de la contradicción más patente de la voluntad de vivir consigo misma.

"Precisamente porque el suicida no puede dejar de querer, cesa de vivir, y la voluntad se afirma en él por la supresión de su fenómeno, ya que no se puede de otro modo".¹¹ El suicidio no es entonces una negación de la voluntad de vivir, porque la voluntad de vivir no puede ser negada más que por el conocimiento, suprimida la voluntad y con ella el dolor que le es inseparable en su fenómeno, no por la violencia física, no por la muerte ni por el suicidio.

"En los fines de la naturaleza está el que la voluntad llegue a la luz del conocimiento pues sólo con ella puede conseguirse la liberación".¹²

Por lo tanto, de acuerdo con Schopenhauer, el suicidio es un error, al menos en dos sentidos, señala Bryan Magee:

1. Schopenhauer creía firmemente que si la vida humana poseía algún objetivo válido era el aumento de nuestra comprensión del mundo y que la vida tenía que vivirse hacia delante y, sin embargo, sólo podía ser comprendida hacia atrás. Así el suicida al negarse el seguir viviendo, rechaza la posibilidad de llegar a comprender el mundo. "De modo que el suicidio es un modo de evasión de un reto que es mayor que la vida misma".¹³

2. Aunque el suicida trata de eliminarse a sí mismo, el hecho es que su verdadera naturaleza es indestructible. "De modo que ni obtiene lo que espera obtener, ni pierde lo que quiere perder: lo que tiene de fenómeno se hubiera muerto de todos modos, y lo que tiene de noumeno no puede dejar de existir".¹⁴

¹¹ *Ibid.*, pág. 431.

¹² Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 195.

¹³ Magee, Bryan, *Schopenhauer*, pág. 242.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 242-243.

Cabe señalar aquí que así como la muerte no afecta a la voluntad en sí, tampoco la negación de la voluntad de vivir afecta a la voluntad como esencia. "...la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia, sino el mero acto del no querer: aquello mismo que hasta ahora se ha *querido*, ya no se *quiere*".¹⁵

Tal que la afirmación y la negación de la voluntad de vivir son un mero querer y no querer respectivamente. Donde el querer cobra representación, escribe nuestro filósofo, en este mundo fenoménico y que es la manifestación de la cosa en sí, mientras que sobre el no querer sólo conocemos que su manifestación no es la del querer.

¿De qué manera entonces, hemos de llevar acabo la negación de la voluntad de vivir?

La conservación del cuerpo como afirmación de la voluntad de vivir se muestra como un grado débil, porque la muerte del individuo termina con su cuerpo; la voluntad parece haber previsto esto y por ello incita al hombre, por el instinto sexual, a generar un nuevo individuo y así sucesivamente para de esta forma, más allá de la muerte del individuo, afirmar la voluntad de vivir, a sí como el dolor y la muerte que son elementos esenciales de toda existencia.

Si partimos del mundo empírico que nos es dado como fenómeno, como representación, el acto de engendrar se presentará como algo enteramente particular y singular cuya importancia es subordinada, secundaria. Pero "si se parte, en la concepción del mundo, de la cosa en sí, de la voluntad de vivir, entonces se advierte que el núcleo de la misma, como su máxima concentración, es el acto de engendrar: éste se nos presenta entonces como lo primero, como el punto de partida..."¹⁶

¹⁵ Schopenhauer, Arthur. *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, pág. 65.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 74.

Esto es que, siendo la primera y más simple afirmación de la voluntad de vivir la afirmación del cuerpo por medio del empleo de sus propias fuerzas, lo cual se relaciona directamente con la satisfacción del instinto sexual, se muestra entonces que "el acto sexual es la afirmación más pura y enérgica de la voluntad de vivir cuya consecuencia es un nuevo ser que perpetúa en el tiempo esa misma voluntad de vivir objetivizada en el individuo. El instinto sexual se manifiesta como la más decidida y enérgica afirmación de la voluntad de vivir en cuanto constituye para el animal y para el hombre el fin supremo de la vida".

17

Por lo anterior, y de acuerdo con Schopenhauer, la negación de la voluntad de vivir, como anulación que de sí misma hace la voluntad a consecuencia de un conocimiento que obra como aquietador, será la renuncia espontánea y no fundada en motivo alguno a la satisfacción del instinto sexual.

Así, debe renunciarse a la satisfacción del instinto sexual, por dos razones, primero, porque conlleva la procreación, la afirmación del deseo de vivir, y de esta forma no se alcanza la redención puesto que se reproduce el dolor de la vida, y segundo, porque aun cuando no implicase generación de un nuevo individuo, se trataría entonces de una búsqueda por el placer, y como ya quedó dicho, debe el hombre que anhela redimir el dolor rechazar los placeres que la vida le ofrece.

Al hablar sobre la generación, se detiene Schopenhauer para analizar de qué manera participa la mujer en el acto de la procreación y de qué manera el hombre; pero siendo un tema extenso y sumamente interesante sobre el que se podrían escribir varias páginas, incluso tal vez otro texto, me limitaré a señalar que de acuerdo al pensamiento de este filósofo "la participación de la mujer en la procreación es, en cierto sentido, más exenta de culpa que la del hombre, en la medida en que éste le da a la nueva criatura la *voluntad*, que es

¹⁷ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 180.

el primer pecado y, por tanto, la fuente de toda perversidad y mal; la mujer, por el contrario, le da el *conocimiento*, que abre el camino a la redención".¹⁸

Cabe señalar, como lo hace Thomas Mann, que la filosofía de Schopenhauer es la filosofía de un hombre joven. Cuando publicó *El mundo como voluntad y representación* (1818), tenía 30 años, pero la elaboración había durado cuatro, de modo que las vivencias mentales a partir de las cuales se formó su pensamiento filosófico eran las de un joven. Ya de viejo se dedicó a completar, comentar, asegurar y corroborar lo que era su obra de juventud. Probablemente esto explica el papel del instinto sexual en la filosofía schopenhaueriana. "Y no en vano señala Nietzsche esa concepción temprana cuando dice que uno tiene la filosofía de los años que tiene, y que el poema cósmico de Schopenhauer lleva el sello de la edad en que predomina lo erótico".¹⁹

En este punto, me atrevería a proponer, puesto que no aspiramos a la santidad, que lo que se debe evitar no es la satisfacción del instinto sexual sino la procreación; entendiéndolo así, en principio, por negación de la voluntad de vivir, la no procreación.²⁰

Pero un hombre que posee el conocimiento que le permite liberarse de la voluntad de vivir, no termina de negar su deseo de vivir en el hecho de no procrear; busca además redimir el dolor que es esencial a su vida, busca la redención.

Redención que podemos encontrar en la contemplación artística, en el orden estético, o en la renuncia de sí mismo, ascetismo y santidad, en el orden moral.

¹⁸ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, pág. 75.

¹⁹ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 73.

²⁰ Propuesta con la cual no corre riesgo alguno la permanencia de la especie humana en la faz de la Tierra, antes bien quizás fuera útil para recobrar el equilibrio perdido en los ecosistemas, puesto que para el mundo natural nos hemos convertido en algo así como una plaga.

Si acaso se puede considerar al hombre superior a los demás seres vivos, es por esta posibilidad exclusiva del hombre de la autonegación definitiva y redentora de la voluntad de vivir, ya sea en la vida del artista o en la categoría de santo ascético. Sólo al hombre le está otorgada la posibilidad de realizar una corrección que invalide el gran error y la gran equivocación que es el ser, escribe Thomas Mann.

"Y de esta manera el hombre es la secreta esperanza del mundo y de todas las criaturas, hacia la cual, por así decirlo, tienden confiados todos los seres y al que miran como su posible redentor y salvador".²¹

Llegando a este punto, quisiera mencionar la crítica que Bryan Magee refiere a la concepción del dolor como esencia de la vida humana y a la renuncia de la voluntad, propuestas en la filosofía schopenhaueriana.

Escribe Magee que al afirmar Schopenhauer que el dolor es esencial a la vida se equivoca, porque si bien todos padecemos en algún momento dado, el dolor no es constante... "Pero en mi opinión es obvio que la mayoría de nosotros, durante la mayor parte del tiempo, no somos tan desgraciados".²²

En todo caso, continúa Magee, lo característico del ser humano es el hecho de que transcurre la vida de un modo ciertamente neutral, uniforme, que en la mayor parte de las ocasiones le lleva a mirar con esperanza, aunque con cierto recelo, el lado bueno de las cosas; aunque se trata de un estado mental completamente distinto de la miseria y frustración que Schopenhauer nos atribuye como condición normal.

Afortunadamente, así como la felicidad y el placer no son constantes en nuestras vidas, la tristeza y el dolor tampoco lo son, pero de este hecho no creo que se pueda contradecir aquella afirmación schopenhaueriana del dolor como esencia de la vida, porque invariablemente el hombre se presenta como un ser

²¹ Mann, Thomas, *op. cit.* pág. 89.

²² Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 262.

quejumbroso, insatisfecho, pesimista y que siempre encuentra motivo alguno para justificar su inconformidad; tal vez existan excepciones, pero son tan extraordinarias que en mi opinión podemos afirmar sin vacilar que el dolor es esencial a la vida humana.

Respecto a la definición negativa que Schopenhauer da al concepto de felicidad, como ausencia de sufrimiento, aburrimiento, ansiedad o esperanzas frustradas, y la definición correspondiente de placer, como ausencia de dolor, señala Bryan Magee que dichas definiciones van en contra de la experiencia, porque si bien es cierto que el alivio del dolor nos regocija y llega a ser una sensación maravillosa, también es cierto que en el disfrute del arte, del amor, de la amistad, existe algo superior que no puede ser definido como ausencia de dolor.

Innegablemente la vida nos hace experimentar ciertos sentimientos como el de la amistad, que se muestran como algo supremo, algo que se puede convertir en un impulso a seguir adelante, en un aliciente que dulcifica la existencia. Así como siempre encontramos personas egoístas que nos dañan, también encontramos personas bondadosas que nos aman. No obstante, debe reconocerse que la felicidad es la ausencia de dolor, y en ese sentido su definición es negativa.

Sobre la negación de la voluntad de vivir, escribe Magee que existe una contradicción, porque si ya quedó expuesta la falta de libertad en el hombre, así como la negación de que cualquiera de nuestras acciones o elecciones sea libre, ¿cómo entonces se nos presenta la opción de renunciar a la voluntad?

Asimismo, continúa Magee, Schopenhauer señala que el medio de los motivos de toda acción es la mente, ya sea consciente o inconsciente, que la mente es producto de la voluntad y existe para servirla; sin embargo, se dan breves periodos en que la mente se libera de esta servidumbre, pero esto no significa que la mente domine a la voluntad; siendo así, ¿cómo puede la comprensión conducir a la renuncia?

"Teniendo en cuenta todo esto, sencillamente no hay ningún modo en que podamos ser agentes decisivos de la negación de nuestra propia voluntad... es inconcebible que una voluntad que sea inherentemente malvada decida, por vía de la comprensión, suprimirse a sí misma".²³

Indudablemente Schopenhauer afirma que el hombre no es un ser libre, sino un esclavo de su voluntad, pero sólo *a posteriori*, porque *a priori*, antes de la experiencia que de sí mismo tiene como individuo, como fenómeno en el tiempo y en el espacio, es absoluta y completamente libre, porque en ese estado en el que no se concibe a sí mismo como objeto entre objetos, sino como elemento o parte de la unidad originaria que es la voluntad, es libre, porque la libertad le pertenece a la voluntad como cosa en sí y de ella participa el hombre en la contemplación del estado estético, así como en la compasión del estado ascético.

De modo que en esos breves momentos en que el conocimiento del hombre se libera de la voluntad de vivir, es posible que domine dicha voluntad y aún más, que niegue su deseo de vida. Tal que la contradicción que refiere Magee en el pensamiento de Schopenhauer es sólo aparente.

"Ya vimos que la libertad en el orden fenoménico no existe, que el libre arbitrio es imposible. La libertad propiamente dicha pertenece a la voluntad como cosa en sí y el único caso en que la libertad se manifiesta directamente en el mundo real es aquel en que pone término a la voluntad manifestada en el cuerpo; pero entonces entra en contradicción con éste, puesto que niega lo que este afirma. Para resolver esta contradicción es preciso observar que la disposición interior que niega los motivos no proviene directamente de la voluntad, sino del entendimiento que ha cambiado la naturaleza. El carácter ciertamente no puede cambiar, pero puede ser anulado por una conversión operada en el conocimiento".²⁴

²³ *Ibid.*, pág. 264.

²⁴ Suances Marcos, Manuel. *op. cit.*, pág. 211.

Aunque momentáneamente, el hombre se libera de la voluntad objetivada, del principio de razón y niega su voluntad de vivir para entonces percibir y contemplar la unión de todos los seres en la voluntad como cosa en sí; y aun cuando no se tratase de un acto libre en el que el hombre fuese un agente decisivo, sería un acto que la misma voluntad llevase acabo en el hombre, porque de la misma forma y con la misma intensidad le es esencial a la voluntad manifestarse en fenómenos, en objetos, como le es esencial volver a su estado nouménico, a su estado como cosa en sí; la voluntad esencialmente es noumeno y fenómeno.

De cualquier forma, esta capacidad, esta libertad del individuo de negar su voluntad de vivir y con ello oponerse a su esencia, considerada ésta como deseo de vivir que es la manifestación objetiva de la voluntad como noumeno, es en todo caso un misterio, escribe Manuel Suances. "Este único caso de libertad es, como dice Malebranche, un misterio, pues precisamente lo que los místicos llaman regeneración es la única manifestación inmediata de la libertad de la voluntad. Pero sólo aparece cuando la voluntad, habiendo llegado al conocimiento de su propia esencia, encuentra en éste un aquietador".

Por otra parte, aun cuando Schopenhauer afirma que el deseo de vivir es en sí mismo abominable, no está hablando de la voluntad como cosa en sí, sino de la forma en que la voluntad se manifiesta objetivamente:

"...el deseo ha de ser ya también, originalmente y por su esencia, pecaminoso y abominable, de donde se sigue que la entera voluntad de vivir es en sí misma abominable".²⁵

Es decir, que a la voluntad en sí misma, como esencia, no le corresponden calificativos como el de bondad o maldad; ya en su manifestación objetiva, dado que se presenta bajo la relación objeto-sujeto, sí es posible afirmar que es abominable. De modo que Schopenhauer no afirma que se trate de una

²⁵ Schopenhauer, Arthur. *op. cit.*, pág. 71.

voluntad en sí misma, como esencia, inherentemente malvada, la voluntad simplemente *es y se manifiesta*.

Por último, menciono algo escrito por Bryan Magee y que considero necesario objetar: "... nos enfrentamos con un ejemplo de cómo la personalidad de Schopenhauer distorsiona el contenido de su filosofía".²⁶

Nunca la personalidad de ningún filósofo distorsiona el contenido de su filosofía, antes bien, determina el contenido de su filosofía, porque la filosofía no es algo ajeno o sobrepuesto a la vida interna del filósofo, es su pensamiento, su sentir y percibir, su dolor y su alegría, la filosofía es la vida del filósofo.

Incluso decía Thomas Mann "...que a menudo una filosofía influye menos por su moral y por su doctrina sapiencial, las cuales son la flor intelectual de su vitalidad, que por esa vitalidad misma, por lo que en ella es esencial y personal, por su pasión, pues, más que por su sabiduría".²⁷

²⁶ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 262.

²⁷ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 75.

2. De la contemplación y el arte

De manera que el camino por el que el hombre podrá negar su voluntad de vivir y con ello redimir su dolor, es el camino del conocimiento emancipado del principio de razón. Pero no se trata del conocimiento en general sino de la estética y la moral, esto son los dos ámbitos del conocimiento en que el hombre se libera de la voluntad de vivir, escribe Schopenhauer.

Dado que estética y moral son una forma de conocimiento y por tanto, una relación entre sujeto y objeto, podría oponerse aquí que ninguna de las dos se desvincula del principio de razón y ¿cómo entonces se libera en ellas el individuo de su voluntad de vivir?

El hecho es que aun cuando se trata de una relación entre sujeto y objeto, es una relación muy distinta a la mediatizada por el principio de razón; porque en el arte y la moral "el objeto no aparece máximamente individualizado, una parte de un sistema de relaciones infinitas, esto es, mera relación, mera abstracción cuantificable que nos permita una mejor comparación o intercambio con otros objetos".²⁸

Antes bien, en la obra de arte, como en la vida del asceta y del santo, el sujeto no se diferencia a sí mismo del objeto que percibe porque se convierte en sujeto puro de conocimiento que rompe con los límites que le imponen el tiempo, el espacio y la causalidad; "el objeto será ahora, por el contrario, expresión inmediata, y por tanto, adecuada, de lo representado. La representación del arte, a su vez, no será fruto del querer que se expresa en el sujeto portador del principio de razón, de la mera pasión, una forma individualizada más, servidor inconsciente o impotente de la voluntad ciega de la que es mero instrumento. El sujeto se desposee de voluntad, se sustrae del

²⁸ Álvarez, Isaac, *Arte y compasión en Schopenhauer en Conmutaciones. Estética y Ética en la Modernidad*, Mollá, Ángel (ed.), pag. 62.

incesante fluir pasional, para quedar fijado y abandonado al objeto y convertirse, ahora sí, en un sujeto puro del conocimiento".²⁹

Mientras que el resto de las materias de estudio para el hombre, cuyo nombre común es el de ciencias, continúa Schopenhauer, está sometido al principio de razón y su tema lo constituyen los fenómenos, sus leyes, su encadenamiento y las relaciones que de aquí nacen; por lo que a través de dichas ciencias, aún sujetas al principio de razón, no es posible negar la voluntad de vivir.

Es decir, que para completar la negación de la voluntad de vivir y con ello alcanzar la redención, existen dos caminos: el estado estético y el estado moral.

Cabría agregar aquí un tercer camino por el que al hombre le es posible negar la voluntad de vivir y con ello redimir el dolor que le es propio y esencial, el camino de la filosofía; porque la filosofía al igual que el arte, no pregunta por el de-dónde, ni por el a-dónde, ni por el por-qué, sino tan sólo por el qué de las cosas.

La filosofía tiene como único objeto la esencia del mundo, esencia que aparece en todas las relaciones, pero no se somete a ellas y siempre es igual a sí misma, escribe Thomas Mann.

Donde filosofía y arte comparten el mismo objeto: las Ideas. De hecho, del mismo conocimiento, esto es, del conocimiento emancipado de la voluntad, brotan el arte y la filosofía, y finalmente, la mentalidad que nos conduce al ascetismo, la santidad y con ello, la redención del dolor del mundo.

Es decir, todo el conocimiento humano, filosofía, arte y ciencia, tiene una misma fuente, la intuición. Sin embargo, mientras que en la ciencia el sujeto ordena interesadamente en un espacio y en un tiempo determinados las relaciones de los objetos individualizados, es decir, permanece bajo el dominio

²⁹ *Ibid.*, pág. 62-63.

del principio de razón, en la intuición empírica; en el arte y en la filosofía el sujeto trasciende dicho principio, excede la causalidad y nos ofrece la esencia eterna de los objetos, percibida en la intuición contemplativa.³⁰

“En este sentido, la filosofía se enlaza con el arte en un nódulo definitorio: ambos, por una parte, son resultado de una actividad genial, y, por otra parte, en su creación y reflexión respectivas transforman el mundo en objeto de contemplación. Así, la importancia que Schopenhauer otorga al arte no consiste sólo en que éste es motivo de reflexión para la filosofía, sino también en que ésta se construye desentrañando una experiencia estética del mundo. Por esto, el pensamiento único de Schopenhauer constituye una filosofía estética”.³¹

No obstante, arte y filosofía no se identifican, porque aun cuando la filosofía en su intento por aclarar el misterio del mundo y la existencia, se basa, al igual que el arte, en la intuición contemplativa libre del principio de razón, al intentar comunicar y plasmar el contenido de su intuición, abandona el terreno de ésta y accede al de la razón, esto es, al lenguaje conceptual. Tal que arte y filosofía se diferencian en que mientras la primera siempre permanece en el ámbito de la intuición contemplativa, la filosofía al comunicarse, ingresa en la reflexión conceptual.³²

Es decir que la diferencia que existe entre la filosofía y el arte, consiste en que mientras que el filósofo recurre al pensamiento abstracto para expresar lo que por la intuición ha aprehendido, el artista no hace uso alguno de los conceptos racionales.

Asimismo, escribe Magee, el arte siempre da respuestas en el lenguaje de la percepción, y por lo tanto es los términos de lo únicamente particular. La filosofía en cambio, tiene que *partir* de percepción, de lo únicamente particular,

³⁰ Grave Tirado, Crescenciano. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología estética*, pág. 222-223.

³¹ *Ibid.*, pág. 223.

³² *Ibid.*

para tener contenido, pero a continuación formula sus conclusiones en forma de conceptos. El producto acabado es por lo tanto, abstracto y general, no concreto y particular.

"Es casi como si la filosofía planteara las reglas de las que las obras de arte son ejemplos".³³ Esto hace que la filosofía sea más difícil de comprender y de practicar que el arte, y por esa razón, concluye Magee, su público y autores son menos numerosos.

Sin embargo, los conceptos filosóficos no son idénticos a los conceptos científicos, porque éstos nacen del conocimiento sujeto al principio de razón, es decir, de la intuición empírica, son resultado de la transformación de la experiencia concreta en fórmulas generales; donde los conceptos filosóficos tienen origen en la intuición libre del principio de razón, en la intuición contemplativa.

En este punto hablaré sobre el arte como género de conocimiento que considera la verdadera esencia del mundo independiente y fuera de toda relación, cuyo contenido no está sujeto a cambio alguno y por lo mismo es conocido en todo tiempo con la misma verdad.

"El mundo como representación, emancipado de la voluntad de vivir, es el arte".

34

En el arte podemos llegar al conocimiento de la esencia universal de las cosas; ese conocimiento en el que el sujeto es sujeto puro cognoscente que renuncia a su individualidad y que, justamente a causa de esta renuncia, llega a la visión de la voluntad como esencia, aunque no directamente, sino en la percepción de la más perfecta objetivación de la voluntad, es decir, la Idea.

³³ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 191.

³⁴ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 184.

"Eso conocido así sería una Idea, la objetivación más inmediata y, por tanto, más fiel de la esencia del mundo, es decir, de la voluntad. Pues bien, lo que nos facilita ese conocimiento es la obra de arte".³⁵

Así, el genio, el artista se libera del principio de razón, es decir, del espacio, del tiempo y de la individualidad, alcanzando el reino de lo uno, de lo universal y de lo definitivo, explica Manuel Suances.

De manera que el arte es la consideración de las cosas independientemente del principio de razón, es el conocimiento puro de la esencia o Idea del mundo sensible que proporciona un aspecto consolador, pues conlleva la supresión de la individualidad y de la eterna lucha que se da entre los distintos fenómenos, así como el olvido de las necesidades de la voluntad objetiva, todo lo cual produce el dolor.

"El arte reproduce las Ideas eternas concebidas en la pura contemplación, lo esencial y permanente en todos los fenómenos de este mundo, y según la materia de que se vale para esta reproducción será arte plástico, poesía o música. Su origen único es el conocimiento de las Ideas, su única finalidad la comunicación de este conocimiento".³⁶

Pero, ¿cómo es que el artista logra concebir las Ideas? ¿En qué consiste la genialidad?

Señala aquí Schopenhauer que las Ideas pueden ser concebidas sólo por medio de la contemplación pura que se pierde en el objeto, y la esencia del genio consiste en la capacidad para esta contemplación, la cual exige un completo olvido de la propia persona y sus intereses.

De modo que la genialidad consiste en la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento

³⁵ Álvarez, Isaac, *op. cit.*, pág. 65.

³⁶ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 36, pág. 213.

que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en un sujeto puro del conocimiento, pero no de manera momentánea, sino lo suficiente para reproducir el objeto contemplado.

Es como si el genio poseyese una cantidad de conocimiento que excede al necesario para el servicio de la voluntad y este exceso de conocimiento librado de la voluntad se convierte en puro sujeto de la voluntad, en espejo de la esencia del mundo.

Donde "el espectáculo de la objetivación de la voluntad le cautiva; permanece atónito ante él, sin cansarse de admirarlo y reproducirlo; y, mientras esa contemplación dura, él mismo es esa voluntad que se objetiva. El conocimiento de la esencia del mundo se convierte entonces en el fin del artista".³⁷

Además de dicho conocimiento, debe el genio poseer un cierto grado de fantasía que le permita dilatar el horizonte de su visión sobre la realidad de su experiencia personal, escribe Schopenhauer.

Asimismo, la intuición de las Ideas, libre de la voluntad, requiere de una tensión extrema en el espíritu, lo que no se da en todos los momentos de la vida del genio, antes bien es espontáneamente y llega a presentar grandes intermitencias, durante las cuales la condición del genio es poco más o menos la misma que la de los demás hombres. De aquí que la obra del genio sea considerada como efecto de la inspiración, como la actividad de un ser sobrehumano distinto del individuo, que sólo se apodera de éste en determinados periodos.

Quedó dicho que el conocimiento intuitivo que aprehende la Idea, es radicalmente opuesto al conocimiento reflexivo y abstracto que se rige por el principio de razón; porque "el arte excluye la abstracción y el concepto,

³⁷ *Ibid.*, pr. 28, pág. 185.

concentrándose en la intuición".³⁸ A esto se debe que sea raro encontrar mucho genio unido a mucha razón, por el contrario, el genio está sometido la mayoría de las veces a vivos afectos y pasiones poco razonables. Sin embargo no se trata de una debilidad de la razón, sino que por una parte en el genio la voluntad se manifiesta con insólita energía y por otra, en él predomina el conocimiento intuitivo sobre el conocimiento abstracto. Todo lo cual origina un olvido del concepto, que da paso a la irreflexión, el arrebató y las pasiones.

"Por último, son dados al monólogo, y en general suelen mostrar algunas debilidades lindantes con la locura. Con frecuencia se ha observado que el genio y la locura tienen un lado común y hasta llegan a confundirse y la inspiración poética ha sido considerada como una especie de delirio..."³⁹

De todo lo anterior resulta que el genio consiste en la aptitud de conocer las Ideas independientemente del principio de razón, en lugar de limitar el conocimiento a las cosas individuales que no existen más que condicionadas por diversas relaciones, y en ser el correlato de la Idea frente a esas mismas cosas, es decir, explica Schopenhauer, en perder su naturaleza de individuo para convertirse en puro sujeto del conocimiento.

Sin embargo, esta capacidad, si bien en distintos grados y más escasamente, es patrimonio de todos los hombres, pues sin ella serían tan incapaces de apreciar las obras de arte como lo son de producirlas y en general carecerían del sentimiento de lo bello y lo sublime.

"El hombre cualquiera puede reconocer las Ideas en la obra de arte, el genio puede reconocerlas en la vida cotidiana y expresarlas mediante el arte".⁴⁰

Aunque debe reconocerse que a la mayoría de los hombres le son poco accesibles estos goces intelectuales; el conocimiento puro les es casi

³⁸ Álvarez, Isaac, *op. cit.*, pág. 66.

³⁹ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 36, pág. 219.

⁴⁰ Álvarez, Isaac, *op. cit.*, pág. 69.

desconocido y están completamente entregados al deseo. Por ello, si algo les interesa, será aquello que excite su voluntad y así, jamás se sustraerán del dolor de vivir.

Tal vez esto se deba a que el estado estético no es natural al hombre, porque para que se dé la contemplación estética en el individuo, es necesario, como ya repetidamente se ha dicho, que éste se libere de la voluntad de vivir, lo cual no le es natural, porque la razón del individuo es producto que la voluntad ha creado para uso propio.

“Schopenhauer reconoce libremente que, de acuerdo con su propia filosofía, hay algo antinatural en el arte”.⁴¹ Porque la mente fue llamada a la existencia para servir a la voluntad, es un mecanismo de supervivencia, estructura creada para permitir a los individuos operar eficazmente en el ámbito de la razón suficiente, explica Bryan Magee.

De suerte que la única ventaja del genio es que posee esta cualidad en más alto grado y por más tiempo, lo cual le proporciona lo necesario para poder reproducir de algún modo el objeto así contemplado, esto es, para producir la obra de arte.

¿Qué es la obra de arte?

La obra de arte es la representación de la Idea que el artista ha percibido en ese estado en el que no es consciente de su individualidad sino que percibe la unidad del universo, la voluntad como esencia. Esto es, que la obra de arte es el medio por el que el genio artístico nos comunica la intuición de la Idea.

Pero la Idea que se representa, que se comunica en la obra de arte, es siempre la misma, afirma Schopenhauer; de ahí que la emoción estética que provoca la obra de arte sea la misma que la producida por la contemplación inmediata de la naturaleza y de la vida. De modo que el hecho de que el hombre reciba esta

⁴¹ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 189

emoción directamente de la naturaleza o que participe de ella sólo por mediación del arte constituye una diferencia exterior, pero de ningún modo esencial.

Por otro lado, el desprendimiento que de la voluntad hace la obra de arte tiene como consecuencia que no sirva a ningún propósito. Es decir, que a diferencia de los demás objetos de la vida cotidiana del hombre, la obra de arte existe por sí misma, es inútil y poco beneficiosa para la vida práctica, pero para la vida interior del individuo, nada hay más salúfero que la obra del genio.

Veamos ahora cuáles son los elementos de la contemplación estética:

1. la conciencia emancipada de la voluntad, es decir, elevación de la conciencia a puro sujeto del conocer desprendido de todas las relaciones voluntarias y temporales.

2. el conocimiento del objeto como idea, que es la liberación del conocimiento del servicio de la voluntad, es decir, el conocimiento de los objetos, no como cosas aisladas sujetas al principio de razón, sino como ideas platónicas, esto es, como formas permanentes de todo un género de objetos.

La condición para que estos dos elementos se den aparejados, es el abandono del conocimiento fundado en el principio de razón que está al servicio de la voluntad y que es propio de la ciencia.

Pero, ¿en qué consiste esta contemplación pura, esta contemplación estética?

Para dar respuesta a esta pregunta es necesario retomar algunas afirmaciones hechas anteriormente.

Empezaremos por recordar que todo querer nace de una necesidad, por consiguiente de una carencia y, por lo tanto, de un sufrimiento. La satisfacción de ese querer pone fin a ese dolor; pero por cada deseo satisfecho hay por lo menos diez que no lo son; además los apetitos duran largo tiempo, las

exigencias son infinitas y su satisfacción corta y escasa. Ningún objeto de la voluntad puede dar lugar a una satisfacción duradera y en consecuencia, mientras seamos sujetos de la voluntad no es posible que disfrutemos dicha ni tranquilidad.

Pero cuando una circunstancia exterior o nuestro mismo estado de ánimo nos arranca de la voluntad y emancipa de nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo, no se dirige ya la atención a los motivos de la voluntad, continúa Schopenhauer, sino que concibe las cosas libres de sus relaciones con el querer, de un modo desinteresado, sin subjetividad, de una manera puramente objetiva, entregándose a ellas, en cuanto son puras representaciones y no meros motivos; entonces la tranquilidad, buscada antes por el camino del querer, aparece por primera vez. Y éste es el estado de contemplación, el estado estético.

"En ésta, por tanto, así lo veía Schopenhauer, en la objetividad genial, el conocimiento quedaba emancipado de su esclavitud a la voluntad, y la atención no se hallaba ya enturbiada por ningún motivo de la volición: nos hallábamos en el estado de una entrega que iba dirigida hacia las cosas en cuanto éstas eran mera representación, no ya en cuanto eran motivo; y una calma nunca conocida se nos regalaba de golpe".⁴²

Magee explica de la siguiente manera qué es la experiencia estética, de acuerdo con Schopenhauer:

"... un tipo particular de experiencia directa que, supongo, la mayoría de los lectores de este libro habrá tenido en alguna ocasión. Hay veces en las que miramos algo, ya sea algo familiar o algo desconocido —puede ser una vista panorámica o un objeto pequeño y corriente como una manzana o el pomo de una puerta— y comprendemos que lo estamos viendo de un modo singular. Tenemos la sensación de que nos salimos de nosotros mismos. Es como si el tiempo se detuviera y sólo existiera el objeto, ante nosotros, despojado de todo

⁴² Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 52.

lo demás: sencillamente ahí, total y peculiarmente él mismo, extraña y singularmente cosificado. Y sin embargo, el hecho de que lo veamos como si *no* estuviera en el tiempo ni el espacio y como si no existiera nada más, parece dotarlo de una significación universal, y nuestro modo de sentir ese objeto se convierte en el aspecto más significativo de la experiencia. Esta sensación suele cogernos por sorpresa..."⁴³

Este efecto, el de la contemplación estética, puede lograrse sólo por la fuerza interior de una disposición artística, pero esa disposición de espíritu puramente objetiva es favorecida y estimulada exteriormente por la visión de objetos que nos predisponen a ella, como la naturaleza, que nos invita a contemplarla y que se impone a nuestra observación.

La naturaleza con su hermosura, consigue siempre arrancarnos aunque sea por un momento, de la subjetividad, de la esclavitud de la voluntad, transportándonos al estado del conocimiento puro.

Cabe señalar aquí dos características del estado estético, la primera, que en él no hay dolor ni placer, puesto que no queda ya en nosotros vestigio de individualidad, no somos más que puros sujetos del conocimiento; ni la felicidad ni el dolor franquean ya estos límites y; la segunda, el estado estético no es una constante, incluso en el instante mismo en que alguna relación del objeto así contemplado con nuestra voluntad se desliza en la conciencia, el encanto se desvanece y volvemos al conocimiento regido por el principio de razón, dejamos de contemplar la Idea para volver a recibir la cosa individual, volvemos de nuevo a todas nuestras miserias, escribe Schopenhauer.

Es decir, que en el estado estético nos desembarazamos del indigno afán de la voluntad, escribe Thomas Mann, y por ello es un estado sin dolor, pero también sin felicidad, "pues la felicidad como tal es negativa; la felicidad es únicamente la supresión de una tortura. Y lo mismo ocurre con la felicidad proporcionada

⁴³ Magec. Bryan, *op. cit.*, pág. 151.

por la intuición estética de las ideas, con la objetividad calmadora de la voluntad..."⁴⁴

La contemplación estética es entonces la contemplación de la idea, la identidad que se da entre el sujeto puro y el objeto puro, cuando el sujeto se libra de su voluntad de vivir y se vive así mismo como indiferenciado del objeto.

A diferencia del asceta y del santo, el artista y aquel que percibe la obra de arte, se liberan de la voluntad de vivir sólo momentáneamente. El arte se presenta así como un consuelo que sólo dura unos instantes, "no es más que un consuelo transitorio en la existencia".⁴⁵ El arte no es una redención definitiva; el estado estético es la etapa previa de un estado más perfecto: el estado místico.

Dos sentimientos nacen de la contemplación estética: lo bello y lo sublime. Aunque no detallaré sobre lo que Schopenhauer ha dicho al respecto, no quisiera dejar de mencionarlo brevemente:

Quando el conocimiento puro y sin voluntad que supone y requiere toda contemplación estética, se produce sin resistencia, como por sí mismo, por mera ausencia de la voluntad y en virtud de la atracción del objeto, entonces nos hallamos frente a lo bello; si por el contrario, para que se dé dicho conocimiento se requiere lucha y necesita ser conquistado sobreponiéndonos libre y deliberadamente a la voluntad, porque el objeto contemplado le es hostil, y si atendiéramos a esta hostilidad, resultaría imposible la contemplación, en ese caso, nos encontramos frente a lo sublime.

"Percibir intuitivamente la presencia de la idea en el objeto genera en el sujeto el sentimiento de lo bello. En cambio, cuando los objetos nos invitan a

⁴⁴ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 53.

⁴⁵ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 185.

contemplanlos, pero sus formas no armonizan con lo humano en general, sino que lo agraden, el sentimiento que se apodera del sujeto es el de lo sublime".⁴⁶

Ambos sentimientos, lo bello y lo sublime, tiene una misma condición: la *contemplación intuitiva-reflexiva* de las Ideas a partir de los objetos sensibles, es decir, ambos son contemplación cognoscitiva de la Idea y si difieren es sólo en el mayor esfuerzo que exige el sentimiento de lo sublime para alcanzar la contemplación estética.⁴⁷

Sin embargo, en la cosa, en el objeto contemplado, lo bello y lo sublime no difieren esencialmente, ya que no es la cosa individual, sino la Idea, lo que interesa, es decir, la objetivación adecuada de la voluntad en cierto grado determinado; donde su correlato necesario, independiente del principio de razón, es el sujeto puro del conocer, como el correlato de las cosas individuales es el individuo que conoce.

De modo que cuando decimos que una cosa es bella, damos a entender que es objeto de nuestra contemplación estética, lo cual implica que su vista nos hace objetivos, esto es, que al contemplarla nos olvidamos de nosotros mismos en cuanto individuos, sólo somos sujetos sin voluntad del conocimiento y en el objeto no vemos cosa aislada sino su Idea, todo lo cual sólo puede ser en cuanto nuestra consideración del objeto deja de estar sometida al principio de razón y se fija en el objeto mismo sin buscar relaciones con otro objeto fuera de él.

Y así, una vez desaparecidos con el principio de razón, la cosa particular y el individuo, sólo quedan la Idea y el sujeto puro del conocimiento, que juntos constituyen la objetivación propia de la voluntad en aquel grado, donde la Idea y el sujeto están emancipados del tiempo y del espacio, afirma Schopenhauer.

¿Cuáles son los objetos que se prestan a la contemplación estética?

⁴⁶ Grave Tirado, Crescenciano, *op. cit.*, pág. 199.

⁴⁷ *Cf. Ibid.*, pág. 199-200.

De acuerdo con Schopenhauer, cada una de las cosas existentes puede ser contemplada puramente, fuera de toda relación; si además aparece la voluntad en cualquiera de los grados de su objetivación, siendo por lo tanto expresión de una Idea, entonces todas las cosas serán bellas.

"... cada cosa tiene su belleza propia; no sólo los seres orgánicos que se concretan en la unidad del individuo, sino también lo inorgánico, lo amorfo y hasta los productos industriales. Pues todos ellos manifiestan las Ideas por las cuales se objetivan los grados más infimos de la voluntad y dan, por decirlo así, el más profundo trabajo fundamental de la Naturaleza".⁴⁸

Es decir que todo objeto, sea natural o artificial, tiene por esencia una Idea y en la medida en que lo bello se caracteriza por la presencia de la Idea en el objeto, entonces resulta que todo objeto es bello. No obstante existen objetos en los que dicha presencia destaca más luminosamente e invitan con mayor intensidad a la contemplación estética, por lo que propiamente hablando, habría que considerar como bello todo aquel objeto que favorece la captación de su Idea y de esta forma facilita la contemplación artística.⁴⁹

"En este sentido, dado que en todo objeto particular se manifiesta una idea y ésta sólo puede concebirse en la contemplación, resulta que *todo objeto es bello*".⁵⁰

De manera que las cosas difieren entre sí sólo porque unas facilitan la contemplación objetiva hasta el punto en que parecen forzarnos a ella, mientras que otras cosas poco invitan a esa contemplación, antes bien representan un obstáculo para la contemplación estética. Siendo las primeras bellas y las segundas, en caso de lograr el estado estético al contemplarlas, sublimes.

⁴⁸ Schopenhauer, Anhur, *op. cit.*, I, pr. 41, pág. 238-239.

⁴⁹ Cf. Grave Tirado, Crescenciano, *op. cit.*, pág. 202.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 201.

Todas las consideraciones hasta aquí expuestas, señala Schopenhauer, se basan en el principio de que el objeto del arte es la Idea y no la cosa individual ni el concepto objeto del pensamiento racional, de la ciencia.

¿Cuál es la diferencia entre la Idea y el concepto objeto del pensamiento racional?

El concepto objeto de la ciencia, del pensamiento racional, es abstracto y discursivo, no necesita más que de la razón para ser comprendido y comunicado. La Idea, en cambio, es intuitiva y aunque represente multitud de cosas individuales, es absolutamente determinada, nunca es conocida por el individuo como tal, sino únicamente por aquel individuo que se eleva sobre la voluntad y sobre la individualidad, hasta llegar a ser puro sujeto del conocimiento; por lo que es asequible sólo al genio y al hombre que a merced de una inteligencia pura está en disposición de comprender las obras de arte del genio.

Todo lo cual hace que la Idea no sea comunicable de manera absoluta, sino relativa, en cuanto que la Idea concebida y reproducida por la obra de arte sólo es aprehendida en la medida de la capacidad intelectual del espectador.

Y así, el concepto, por útil y necesario que sea para la vida y por fecundo que se muestre para la ciencia, para el arte es siempre estéril. Mientras que la Idea es la única y verdadera fuente de la obra de arte; porque aun cuando el intelecto abre la mirada a la visión intuitiva que ha de contemplar las Ideas, en el arte, escribe Thomas Mann, las cosas no suceden intelectualmente, no son el pensar, la abstracción ni el entendimiento los que producen el estado estético.

De todo lo anterior se desprende que el fin del artista es comunicar a los demás la Idea concebida por él. Por medio del arte se purifica la Idea de todo elemento extraño, se aísla y aparece bajo una forma que le hace accesible a aquellos cuya receptividad es más escasa y que carecen de facultades creadoras.

"El arte es, pues, esencialmente cognoscitivo".⁵¹ Para Schopenhauer el arte no es expresión de una emoción; lo que el artista trata de transmitir es una especie de conocimiento, una comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas; y como ocurre con los demás tipos de comunicación, es posible que lo que se comunica sea comprendido de forma diferente por personas diferentes, o que sea mal comprendido, es posible que conmueva a las personas, o las deje indiferentes, o que el espectador no sea sincero en su respuesta o que lo rechace.

Tal que el genio no ha creado la obra de arte para expresar sus emociones, menos aún la dirige a nosotros, entonces ¿por qué nos conmueve el arte? ¿Por qué sentimos el arte?

Schopenhauer responde que es así porque nos proporciona una liberación, una redención, aunque sea sólo momentáneamente, de la prisión en que habitamos normalmente.

"Cuando nos salimos de nosotros mismos en la contemplación desinteresada de cualquier cosa —ya sea una obra de arte o un objeto natural o hecho por el hombre— durante esa experiencia estamos libres de la tiranía bajo la cual vivimos habitualmente..."⁵²

Por otra parte, dado que la exposición de una Idea sólo puede ser percibida intuitivamente, no es entonces necesaria la perfección de la obra de arte, sino que basta que se advenga a lo que la obra quiere expresar, porque se trata de dirigir la atención hacia una cosa completamente distinta de lo que representa la obra. Y si en un momento dado dejamos la intuición y ocupa nuestro espíritu un concepto abstracto, entonces pasamos de la Idea al concepto y eso es decaer, porque expresar un concepto no es arte.

⁵¹ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 185.

⁵² *Ibid.*, pág. 188.

Y no siendo el arte expresable en conceptos abstractos, "el arte no es enseñable; el arte es un regalo de la intuición".⁵³

De modo que las Ideas platónicas constituyen la adecuada objetivación de la voluntad y estimular el conocimiento de estas Ideas por la representación de las cosas singulares (lo cual es la obra de arte) es el fin de todas las artes.

Donde la cima del arte es la resignación absoluta, la renuncia de todo deseo, la supresión de todo acto volitivo y como consecuencia el aniquilamiento de la esencia del mundo entero y como fin último la salvación. Afirmación cuyo desarrollo es el contenido del siguiente y último apartado.

"Y esta es la cima del arte, que después de haber seguido a la voluntad en su objetivación propia, o sea las Ideas, en todos sus grados, comenzando por los inferiores, donde intervienen las causas, subiendo luego a los estímulos y llegando por fin a los motivos que determinan a la voluntad y la obligan a manifestarse, se eleva por último hasta esa misma voluntad que se suprime a sí misma en virtud del quietivo que encuentra en el perfecto conocimiento de sí misma".⁵⁴

En resumen, el mundo visible no es más que objetivación de la voluntad y acompaña a ésta para conducirla al conocimiento de sí misma y lo que es más, a su posible salvación. Aunque visto el mundo como representación aislada, emancipado de la voluntad, se convierte en el aspecto consolador de la vida, donde habrá que considerar al arte como la realización acabada de cuanto existe, porque en esencia nos proporciona lo mismo que el mundo visible, pero de un modo más concentrado y perfecto, con reflexión y elección deliberada de tal manera que podemos llamarle la *flor de la vida*, señala Schopenhauer.

⁵³ Mann, Thomas. *op. cit.*, pág. 51-52.

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur. *op. cit.*, I, pr. 48, pág. 261-262.

Porque "Si el mundo como representación en su conjunto no es más que la voluntad haciéndose visible, el arte es esa misma visibilidad más clara todavía".

55

De lo anterior es posible señalar qué es lo que diferencia el arte auténtico del inauténtico: el auténtico arte tiene origen en la percepción directa y libre de la voluntad objetiva, es decir, en la percepción intuitiva del objeto, en la contemplación de la Idea que éste manifiesta, y su único objetivo es la comunicación y expresión de la Idea contemplada, esto es, de la esencia del objeto; mientras que el arte inauténtico se origina en el conocimiento sujeto al principio de razón, en conceptos abstractos y racionales, es un arte que no ha logrado emanciparse de la voluntad objetiva, que no experimenta el placer estético y así, lo que comunica y plasma en su obra son conceptos que expresan las relaciones de espacio y tiempo que se dan entre los fenómenos.

El arte inauténtico es producto de un sujeto que aún concibe a los objetos dentro de los límites de su voluntad objetiva y encuentra en ellos satisfactores a las necesidades que ésta le impone; con su obra lo único que busca es satisfacer un deseo, satisfacer alguna exigencia externa: hacerse famoso, estar de moda, surtir al mercado, transmitir un mensaje determinado, etc. El resultado, escribe Magee, es un arte muerto, imitativo, académico, comercial, didáctico o a la moda. Puede tener éxito en su época, puesto que satisface las demandas, pero una vez pasada esa época, carece de vida propia, no trasciende.

La originalidad de la obra de arte es sacada de la vida misma, de la naturaleza y del mundo, y sólo se apodera de ella el verdadero genio o el hombre que liberado del principio de razón, llega por un momento a la misma percepción que comunica el genio. Y precisamente, continúa Magee, porque la Idea es siempre intuitiva, el artista no tiene conciencia *in abstracto* de la intención y del fin de su obra, se agita ante él no un concepto, sino una Idea; no puede dar cuenta de su actividad, trabaja por mero sentimiento e inconscientemente, por

⁵⁵ *Ibid.*, pr. 52, pág. 296.

instinto; por lo tanto, aquella obra de arte cuya concepción sea resultado de conceptos, es siempre inauténtica.

Respecto a la clasificación que Schopenhauer hace del arte, sólo he de mencionar que corresponde a la objetivación de la voluntad en el mundo fenoménico y que hablamos dicho comprende cuatro categorías o grados: materia inorgánica, vida vegetal, vida animal y vida humana.

En esta clasificación se percibe una evolución desde la primera hasta la última categoría y va desde la materia inorgánica, inerte y no consciente de sí, pasado por una diferenciación y una autonomía cada vez mayores, hasta el surgimiento de individuos automotores dotados de conciencia de sí y de los demás, seres morales e intelectuales con caracteres y personalidad únicas. Por lo tanto, se puede decir en cierto sentido que los grados más primitivos son "inferiores" y los grados posteriores "superiores".

De manera que la objetivación de la voluntad se da en mayor o menor grado, es decir, existen grados mayores y grados menores de objetivación; pero este mayor o menor grado no se refiere a la intensidad de la presencia de la voluntad, puesto que de la misma forma y con la misma fuerza la voluntad es la esencia de todos los fenómenos, antes bien se refiere a la luminosidad con que el objeto invita a la contemplación y representación artística de su idea.

Y así, clasifica Schopenhauer el placer estético en subjetivo y objetivo. Al primero le corresponden las Ideas inferiores, se trata del placer que surge en la contemplación de los grados primitivos de objetivación de la voluntad: la naturaleza inorgánica, el reino vegetal y las obras artísticas de la arquitectura. El placer objetivo tiene lugar en la contemplación de los animales y de seres humanos en la naturaleza, que representan las Ideas superiores y constituyen los grados superiores de objetivación, donde la esencia de la voluntad se manifiesta con mayor claridad, así como en la contemplación del arte.⁵⁶

⁵⁶ Cf. Grave Tirado, Crescenciano, *op. cit.*, pág. 203.

"Para Schopenhauer, la diferenciación del arte en artes diferentes se explica por el hecho de que el medio más apropiado para la comunicación de una percepción de lo hermoso difiere de acuerdo con el grado de la objetivación de la voluntad a la que pertenezca el objeto que es percibido como hermoso".⁵⁷

De manera que el arte más apropiado para cada grado de objetivación de la voluntad sería el siguiente:

1. materia inorgánica – arquitectura
2. vida vegetal – pintura de paisaje
3. vida animal – pintura y escultura de animales
4. vida humana – pintura y escultura históricas, arte verbal

Es decir, que la jerarquía de las artes corresponde a la jerarquía de los grados de objetivación de la voluntad. Sin embargo, hay un arte que no encaja en esta jerarquía: la música.

"Es bien sabido el lugar preeminente que ocupa la música en la estética de Schopenhauer. No expresa un escalón determinado de la objetivación de la voluntad, una Idea, como hacen la pintura o la escultura, sino directamente la voluntad misma".⁵⁸

Este arte es diferente a los demás, afirma Schopenhauer, porque su material no se encuentra en percepciones de algo que pertenezca al mundo de los fenómenos; su conocimiento no comunica las Ideas, sino la voluntad misma.

⁵⁷ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 194.

⁵⁸ Álvarez, Isaac, *op. cit.*, pág. 69.

"Esa es su naturaleza esencial: la música es la expresión directa del noúmeno".⁵⁹ De acuerdo con Schopenhauer, la esencia del mundo se alberga y concentra en la música, por ello es el único arte que afecta directamente la voluntad del perceptor, su efecto estético es más poderoso y penetrante que el de las otras artes porque expresa la naturaleza íntima de las cosas, la esencia del mundo.

De modo que la música no tiene nada que decir acerca de las ideas que se objetivan en el mundo de los fenómenos y que no tienen existencia separada de él. Es decir que la música no es la objetivación de una idea, ella misma es una objetivación inmediata y directa de la voluntad.

"En la consideración de la música, la paradoja tensa hasta el desgarramiento el pensamiento de Schopenhauer; éste la considera como representación de lo que nunca puede ser representado: la voluntad".⁶⁰

Esto significa, escribe Magee, que la música deja de lado las ideas; mientras que todas las demás artes hablan de lo nouménico indirectamente, la música habla de ello directamente.

"La música expresa la voluntad misma: entre ésta y aquélla no están las ideas, es decir, las ideas y la música son las manifestaciones inmediatas y adecuadas -aunque distintas entre sí- de la voluntad".⁶¹

Lo anterior permite afirmar que "Schopenhauer es muy musical. Repetidas veces he llamado yo a su obra principal una sinfonía en cuatro tiempos. Y en su tercer tiempo, dedicado al objeto del arte, Schopenhauer ha ensalzado la música como ningún otro pensador lo ha hecho nunca. Asigna a la música un lugar completamente especial, no al lado, sino por encima de las demás artes, porque la música no es, como éstas, reproducción de los fenómenos, sino reproducción inmediata de la voluntad misma, y por ello representa, frente a

⁵⁹ Magee, Bryan, *op. cit.*, pág. 200

⁶⁰ Grave Tirado, Crescenciano, *op. cit.*, pág. 220.

⁶¹ *Ibid*

todo lo físico del mundo, lo metafísico, frente a todo lo fenoménico, la cosa en sí".⁶²

Por ello es que la filosofía de Schopenhauer ha sido considerada como una filosofía eminentemente artística, escribe Thomas Mann, más aún, como la filosofía por excelencia de los artistas.

Sin embargo, aun cuando la música sea la imagen de la voluntad misma, esto es, como cosa en sí, la redención que nos proporciona es al igual que en las demás artes, temporal; sólo por unos instantes nos libera del dolor. Aquella redención a que aspiramos, en la que no queda ya espacio ni tiempo para el sufrimiento, aquella redención definitiva que anhelamos no se encuentra en la obra del genio, sino en la vida del asceta y del santo.

⁶² Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 71.

3. Ascetismo y santidad

Ya hemos analizado el arte como negación de la voluntad de vivir, como redención del dolor de la vida del hombre; no obstante es una redención temporal, no definitiva, pero asequible a la mayoría de los seres humanos, a todos aquellos que poseen un mínimo de sensibilidad y se atreven a rebelarse por un instante contra su voluntad de vivir.

En este punto analizaremos, junto a Schopenhauer, el caso en que la voluntad decide negarse a sí misma, pero no como en el arte, de manera temporal, sino definitivamente, autosuprimiendo su esencia; donde el individuo, que existe en el tiempo y en el espacio, al negar su voluntad de vivir, provoca de esta forma una contradicción del fenómeno consigo mismo y se crea el estado de abnegación, el estado de santidad.

La vida esencialmente es dolor, está llena de angustias, fracasos y miserias, satisfacemos un deseo, cubrimos una carencia, para caer en una nueva falta, así la satisfacción es algo tan efímero que prácticamente resulta inexistente; la vida humana no muestra razón alguna por la que debiera ser afirmada y reproducida una vez tras otra, de hecho, engendrar un nuevo humano es algo sin sentido por no decir que absurdo, no hay motivo alguno que justifique el nacimiento de un nuevo hombre en este mundo que día a día agoniza en manos de la superior objetivación de la voluntad; el hombre, un ser que antes que amar su mundo y cuidarlo, junto con todos los seres que lo habitan, destruye todo lo que toca, conoce y siente, a causa de su individualidad que está por encima de todo, absolutamente de todo. A causa de su egoísmo el hombre destruye a los demás y con ello se destruye a sí mismo, porque esta multiplicidad de seres es sólo aparente, en realidad, en esencia, todos somos uno, todos somos lo mismo, todo es voluntad.

Lo único que nos queda es esperar el consuelo que nos otorgará la muerte: ¿por qué no entonces buscarla, por qué no damos la muerte? Porque ésta es una salida falsa, engañosa y, aunque parezca lo contrario, escribe Manuel Suances, *crispada por seguir viviendo*.

Además, lo que buscamos no es dejar de existir, no buscamos la muerte, buscamos negar la voluntad como deseo de vivir, luchamos por una existencia mejor, esperamos redimir nuestro dolor, anhelamos la redención.

Y en ese sentido habría que cuestionar por qué se conoce a Schopenhauer como filósofo del pesimismo; antes bien, de acuerdo con Isaac Álvarez, "clasificarlo con los rótulos acostumbrados de irracionalista o pesimista nos parece unilateral y simple. Ciertamente son motivos predominantes en su obra, pero aparecen engarzados en un empeño crítico para mostrarnos, por contraste, un conocimiento adecuadamente objetivo y un mundo posible distinto".⁶³

También es cierto que considera la vida humana como un error: "... mi visión del mundo, que considera la existencia como algo que es mejor que no fuera, como una suerte de error del cual debe retrotraernos el conocimiento del mismo".⁶⁴ Lo cual le conduce a reflexionar sobre la humanidad en forma trágica; pero se trata de un pensamiento trágico que al final ofrece un plan de salvación, un camino a la redención; y entonces, antes que ser pesimista y por contrario que resulte a las primeras impresiones, Schopenhauer es un hombre que ama al mundo, ama la naturaleza, ama la vida, ama la humanidad.

Precisamente es en el hombre en quien tiene la esperanza por redimir este dolor que nos destruye, y si en algunos momentos se lamenta y queja amargamente de esta vida, es por ese amor tan grande que le tiene.

⁶³ Álvarez, Isaac, *op. cit.*, pág. 57-58.

⁶⁴ Schopenhauer, Arthur, *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, pág. 87.

Este camino a la redención que Schopenhauer nos propone, podría considerarse, de acuerdo con Manuel Suances, como un camino que en nuestro existir debemos recorrer para despojarnos de nuestra condición de caída y así transformarnos en seres radicalmente nuevos.

¿En qué consiste dicho camino a la redención?

Edouard Sans escribe que en la filosofía de Schopenhauer es posible apreciar "...tres morales, y cada una se une estrechamente con la metafísica de la cual proviene; la moral de la justicia, la moral de la piedad, la moral de la abnegación".⁶⁵

La injusticia es la acción por la que el individuo extiende la afirmación de su voluntad hasta negar la voluntad manifestada en el prójimo, lo cual es producto del egoísmo que reina en el corazón de este individuo. Es decir, que se trata de injusticia cuando el individuo, al buscar satisfacer sus necesidades y de este modo afirmar su voluntad de vivir, invade el espacio y el tiempo de otros individuos, pasa por alto las necesidades de éstos y así, desconoce o niega que la voluntad de vivir que se manifiesta en él, es la misma que aparece en los demás sujetos. El hombre injusto no ha librado su conocimiento del principio de razón y vive sujeto a su voluntad de vivir.

De aquí nace la moral de la justicia, que restringe la afirmación de la voluntad de vivir de cada individuo a los límites del propio cuerpo; no se trata de una moral que busque reconocer la propia esencia como esencia de todo lo existente, sino de una moral que limita el deseo de vivir que se manifiesta en cada individuo, con el único fin de no destruir a los demás. Esta moral de la justicia mantiene intacta la ilusión de la pluralidad de los seres, en la cual se funda el egoísmo, de manera que es una virtud meramente defensiva y negativa, por lo cual no posee valor moral.

⁶⁵ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 94.

A diferencia de la moral de la piedad o compasión, que es ya un deber positivo, continúa Edouard Sans, porque para con-padecer con los demás, es necesario romper con la aparente multiplicidad de fenómenos y que reconozca en mí y en todos los seres la misma esencia: voluntad.

La tercer moral, la de la abnegación, es la escuela de la grandeza del alma, de la renunciación y del ascetismo, en este punto del pensamiento filosófico de Schopenhauer se encuentran plasmadas, de acuerdo con Edouard Sans, las virtudes del ascetismo hindú y de la moral cristiana.

Manuel Suances describe aún más claramente este plan de salvación que se desprende de la filosofía schopenhaueriana, como un camino constituido por tres fases:

a) Justicia <versus> egoísmo

<No hagas daño a nadie>

Quedó dicho que en la naturaleza, los distintos grados de objetivación de la voluntad, es decir, los individuos de todas las especies, luchan entre sí por la supervivencia, por afirmar la propia voluntad de vivir, lo cual refleja una lucha de la voluntad consigo misma, puesto que todos somos manifestaciones objetivas de la voluntad.

La raíz de esa lucha entre los individuos, de acuerdo con Schopenhauer, está en el egoísmo por mantener la vida, por afirmar la voluntad de vivir a cualquier precio.

"La causa del egoísmo en los humanos es, en última instancia, que cada uno se conoce *directamente*, y a los otros *indirectamente*, mediante la representación de ellos en su cerebro; y el conocimiento inmediato afirma su derecho. A consecuencia de la subjetividad esencial a toda conciencia, cada cual es el mundo entero para sí mismo; pues todo lo objetivo existe sólo indirectamente, como simple representación del sujeto; de tal suerte, que todo

depende de la conciencia de sí mismo. El único mundo, que cada cual conoce, realmente, y del que sabe, lo lleva en sí como representación suya, y es por eso el centro del mismo. De ahí, precisamente, que cada uno sea el todo en todo: se encuentra como propietario de la realidad y no puede haber para él nada más importante que él mismo".⁶⁶

Para comprender esta afirmación, es necesario recordar que el espacio y el tiempo son las formas de la individualidad, son el principio de individuación, porque la multiplicidad es la diferenciación entre individuos y sólo es posible ocupando un lugar determinado en el espacio y en el tiempo. De manera que al manifestarse la voluntad objetivamente lo hace en la multiplicidad individual, pero esa multiplicidad no se refiere a la voluntad en sí, como esencia, sino únicamente a los fenómenos. Y en cada una de sus manifestaciones, en cada individuo, la voluntad es la misma, entera e indivisa. "Pero el verdadero ser, la realidad, no se encuentra en cada individuo, sino en el interior de sí misma".⁶⁷

No obstante, cada individuo cree que él es la voluntad de vivir en sí, él es lo primero, él es todo, es único, el mundo ha sido creado para servirle, lo quiere todo para sí, tiene que dominar y vencer todo lo que se le oponga. Lo cual se agrava en los hombres, porque al ser portadores de conocimiento, al ser sujetos cognoscentes, consideran a los demás individuos como objetos de su conocimiento y solamente tienen conciencia de ellos como representación suya, es decir, de manera mediata; por eso, si desaparece esa conciencia, desaparece el mundo con ella.

Esto explica que el individuo, continúa Manuel Suances, perdido en la inmensidad del mundo, se considere no obstante centro del universo y se ocupe ciegamente de su bienestar y conservación, e incluso esté dispuesto a sacrificar todo lo que no es él, "... siendo capaz de destruir cualquier cosa por prolongar un instante esa pequeña vida individual que es sólo una gota diluida en el océano. Ese sentimiento es el egoísmo metafísico de todo ser individual

⁶⁶ Magec, Bryan, *op. cit.*, pág. 219.

⁶⁷ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 196-197.

en la naturaleza y la causa última de la lucha por la supervivencia; pues así como cada individuo ve en sí la voluntad entera, los demás sólo son para él representaciones".⁶⁸

Por naturaleza, el egoísmo carece de límites. El hombre no tiene otro deseo que el de conservar su existencia, librarse del dolor y de la privación, para después engendrar un nuevo individuo. Todo aquel obstáculo que le impida cumplir tan sublimes fines tiene que ser destruido. "Quisiera, en lo posible, gozar y poseerlo todo".⁶⁹

La voluntad egoísta traspasa sus límites individuales para afirmarse en la de los demás. Este hombre que busca y anhela firmemente afirmar su voluntad de vivir despoja a la voluntad ajena de su fuerza para aumentar la suya; por tanto, al exteriorizar su voluntad, traspasa los límites de su cuerpo invadiendo los ajenos. "Esta invasión ha sido conocida en todos los tiempos y es lo que entendemos por injusticia".⁷⁰

Las principales injusticias que se pueden cometer contra un individuo, señala Bryan Magee, son dañar su persona, dañar su propiedad y romper pactos acordados con ella. De ahí que los derechos fundamentales que defienden el gobierno y las leyes son los relacionados con la libertad y seguridad de la persona, la protección de su propiedad y el cumplimiento de contratos.

De la anterior definición podemos ya desprender qué es la justicia: el hombre justo es el que reconoce sus propios límites y para afirmar su voluntad de vivir no invade a los otros individuos; no niega la voluntad de otro para afirmar la suya; "...el justo no hará padecer a su prójimo para acrecentar el propio bienestar, es decir, no violentará la persona de sus semejantes y siempre respetará los derechos y la propiedad de los demás".⁷¹

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 197.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 198.

A diferencia de Edouard Sans, Manuel Suances considera que ya en la aplicación de la justicia el hombre traspasa el principio de individuación, en cuanto considera que la individualidad de los demás es igual a la suya y, por tanto, no la perjudica. A mi parecer, en la justicia el hombre no se ha librado aún del principio de razón, antes bien, al reconocer los límites existentes entre él y los demás para después respetarlos, reafirma dicho principio.

La justicia es entonces no hacer mal a otro, reconocer el derecho a vivir en los individuos, como lo reconozco en mí. Esta definición es meramente negativa, en el sentido de que sólo señala lo que no se debe hacer, pero es importante porque aquí se encuentra la primera fuente del obrar moral.

"Al ser negativa la demanda de justicia, es necesario imponerla a la fuerza: tal es el papel del Estado, nacido del egoísmo, creado por el hombre -quien asume la carga- y sin tener más función que la limitación del egoísmo. El Estado a su vez, es una manifestación del principio de razón, una ilusión necesaria".⁷²

En este punto quisiera mencionar aunque brevemente, puesto que no es el tema que nos ocupa, qué forma de gobierno considera Schopenhauer como la ideal: una monarquía constitucional hereditaria que gobierne con el consentimiento de los ciudadanos y cuyo objetivo sea la protección de los derechos y libertades de éstos.

Pero, ¿por qué una monarquía hereditaria? Porque la naturaleza humana es tal que desea un líder con el cual identificarse como individuo, explica Bryan Magee, y es ventajoso que ese cargo sea hereditario porque de esta forma no es posible que el monarca pretenda enriquecerse, ganar una posición más alta u obtener mayor poder, porque las tres cosas ya las tiene en abundancia; antes bien, buscará asegurar el bienestar de su familia y la sucesión de sus

⁷¹ *Ibid.*, pág. 199.

⁷² Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 96.

herederos, lo cual logrará únicamente si protege el bienestar del Estado; así, los intereses del Estado y los de su familia serán idénticos.

b) Compasión <versus> maldad

<Ayuda a todos cuanto puedas>

Quedó entonces definida la justicia -aunque con un contenido enteramente negativo- como no dañar a otro y reconocer su derecho a vivir igual que el mío. La compasión es una virtud positiva y su sentido literal es, padecer-con, sin esperar nada a cambio.

"No debo contentarme con no hacer el mal, sino que debo hacer el bien que pueda, y ese bien va a consistir sobre todo en compartir el dolor del prójimo, ayudar a llevarselo".⁷³

La compasión se diferencia de la justicia en que hace suyo el sufrimiento del otro por sí mismo y sin intermediario, convirtiéndolo en motivo de sus propios actos. La piedad o compasión no se limita a impedir que yo perjudique a los demás, explica Manuel Suances, sino que me incita a ayudarlos.

"Aquí está el origen de la moral: en la compasión, en la empatía con el sufrimiento ajeno, también, ciertamente, con sus alegrías, pero esto en segundo lugar, porque la dicha no es lo verdadero, lo verdadero es el dolor".⁷⁴

Aunque de acuerdo con Edouard Sans, "Schopenhauer supone, que si nos es posible apiadarnos del prójimo, no nos es posible por el contrario, regocijarnos con él. La felicidad o el bienestar de los demás nos dejan indiferentes. Esto se desprende, dice, del hecho de que el dolor es el único elemento positivo,

⁷³ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 201.

⁷⁴ *Ibid.*

mientras que el placer y la satisfacción son cosas negativas; es decir ausencia o supresión temporal del dolor".⁷⁵

La acción de la compasión, continúa Manuel Suances, es buena y se justifica a sí misma, más allá de las amenazas y castigos, aunque sean eternos, debemos compartir el dolor ajeno sin esperar nada. Lo demás no es moral y antes bien, destruirá la pureza moral de la acción.

De esta forma, "la moralidad que pondera Schopenhauer es una moral de la afectividad. Más exactamente, existe una moral de la justicia, que se funda sobre principios negativos y sólo tiene validez en la trivialidad de la vida colectiva y social, puesto que es lisa y llanamente la limitación de la injusticia. Sin embargo, por encima de ésta se sitúa la verdadera moral, la que desafía el egoísmo y, a través de la piedad y el reconocimiento de la unidad de los seres, permite al sabio acceder a la resignación".⁷⁶

Obrar bien es querer compartir el dolor del prójimo, sin otro miramiento que el sentimiento de hacerle el bien porque es otro ser como yo y su vida y la mía, en el fondo, no son más que manifestación de la misma y única voluntad.

Cabe señalar aquí que de acuerdo con Schopenhauer la virtud, al igual que el arte, no puede proceder del conocimiento abstracto puesto que tiene origen en la emancipación de la voluntad respecto al principio de razón y por tanto no puede ser transmitida por medio del lenguaje, no puede ser enseñada, es decir, que la noción abstracta es tan estéril para la virtud como para el arte.

"La virtud no se enseña, como tampoco el genio. La idea que se tiene de la virtud es estéril, y no puede servir más que de instrumento, como las cosas técnicas en materia de arte. Esperar que nuestros sistemas de moral y nuestras éticas puedan formar personas virtuosas, nobles y santas, es tan

⁷⁵ Sans, Edouard. *op. cit.*, pág. 79-80.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 78.

insensato como imaginar que nuestros tratados de estéticas puedan producir poetas, escultores, pintores y músicos".⁷⁷

Antes bien, la virtud nace del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros; la virtud se expresa no en palabras, sino en actos, en conductas, en la manera de vivir toda; y así, afirma Schopenhauer que "... sería funesto para la vida el que la cuestión principal para el hombre, su valor ético e inmortal, dependiese de algo tan expuesto a las contingencias históricas como son los dogmas, las religiones, los filosofemas".⁷⁸

Asimismo la virtud y la santidad no proceden de la reflexión, sino del fondo íntimo de la voluntad. Innegablemente no es posible observar una conducta virtuosa sin empleo alguno de la razón, pero ésta no es fuente de aquélla, sino que desempeña una función subordinada, la cual es el mantenimiento de las resoluciones tomadas y la observancia de las máximas contra las debilidades momentáneas. Del mismo modo se desempeña la razón en el arte, para favorecer la observancia de reglas que perfeccionan la obra en todas sus partes.

De manera que el origen metafísico del sentimiento de la compasión es la destrucción de la aparente multiplicidad de fenómenos producto del principio de individuación, el reconocimiento de que todos somos lo mismo, de que participamos de una misma voluntad y a causa de esto identificamos nuestro dolor con el de los demás seres, de hecho, el dolor de los otros es mi dolor, porque yo soy ellos y ellos son yo, somos uno, somos voluntad.

Este es el proceso de la piedad, la calda repentina del muro que separa a los individuos, donde el no-yo se transforma en yo, explica Edouard Sans. "De esta forma se devela el secreto del mundo, gracias al reconocimiento de la unidad

⁷⁷ Schopenhauer, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, pág. 157.

⁷⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 66, pág. 399.

fundamental constitutiva de todos los seres, la que se nos revela mediante la piedad".⁷⁹

Dicho de otro modo: el principio de individuación y la distinción entre individuos pertenecen al orden fenoménico, es decir, a la manifestación de la voluntad en fenómenos; nosotros como fenómenos, pertenecemos a ese orden y lo tomamos como real, es el mundo como representación. En él, cada individuo se toma a sí mismo como distinto de los demás y considera que sólo en él reside el verdadero ser, lo demás le resulta extraño.

Sin embargo, lo único que verdaderamente posee realidad, lo único que existe en sí, es la voluntad como noumeno, esa voluntad no objetiva. De modo que la individuación es sólo aparente, nace del espacio y del tiempo; en realidad nuestro ser es el mismo que se halla en todos los fenómenos, a saber, voluntad.

"Según esto, la verdadera virtud procede del conocimiento intuitivo e inmediato de la identidad metafísica de los seres y no de una superioridad intelectual".⁸⁰

De hecho, para alcanzar el sentimiento de la compasión, no necesitamos esfuerzo intelectual alguno; y el que ha alcanzado este conocimiento liberado de la voluntad de vivir comprenderá que la esencia de todos los fenómenos es la misma, voluntad; se ha desprendido del principio de razón y ahora se vive a sí mismo como todo, ya nada le separa de los demás seres, se vive y se siente como cada ser que vive y padece. En cada ser se reconoce a sí mismo, a su ser, a su voluntad.

Por otro lado, en este momento, en que el hombre está libre del conocimiento sujeto a la voluntad de vivir y de esta forma percibe una y la misma esencia en todo fenómeno, en todo lo existe, a saber, voluntad, el amor se convierte en el signo inconfundible de este hombre. La convicción de que en todo lo que nos

⁷⁹ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 82.

⁸⁰ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 203.

rodea gravita un mismo ser, escribe Schopenhauer, ensancha nuestra simpatía y le extiende a todo lo que vive y ello dilata nuestro corazón al hacemos ver que nuestro verdadero yo existe no sólo en nuestro individuo, fenómeno aislado, sino en todo lo que alienta. Esto disminuye el interés que sentimos por nuestro propio yo, la inquietud cesa y muere, surgiendo una conciencia limpia, una *buena conciencia* que nos conduce al abandono completo de la voluntad de vivir, a la redención.

Incluso, cuando este amor es perfecto, explica Manuel Suances, comprendemos al prójimo y su destino como propios a tal grado que nos sacrificaríamos por otro.

Por otra parte, aun cuando el sentimiento de la compasión sólo aparece en el hombre e incluso forma parte de la constitución misma del hombre a tal grado que si le falta a alguien, es llamado inhumano, también están incluidos en ella los animales.

"Se ha creído en Occidente que las bestias no tienen derechos y que nuestra conducta con ellas no tiene que ver con lo moral. Pero esta irritante y grosera doctrina pasa por alto una verdad que se deduce de algún modo de lo ya expuesto: que, en cierto sentido, participamos del mismo ser con los animales y que la diferencia entre ellos y nosotros no es absoluta. Existe una esencia eterna, idéntica en todo lo viviente, la voluntad, que todo lo une. La diferencia está en el elemento secundario, en la inteligencia: pero en lo primario somos lo mismo".⁸¹

Yo no diría que en cierto sentido participamos del mismo ser con los animales; de acuerdo con Schopenhauer, en todo sentido, plena, completa y absolutamente somos el mismo ser que los animales, somos voluntad. Y la diferencia que existen entre ellos y nosotros es sólo de grado, es sólo de grado de objetivación de la voluntad, es sólo la manera en que la voluntad se

⁸¹ *Ibid.*, pág. 205.

manifiesta como representación: como animal o como humano, pero esta representación es sólo aparente, en realidad somos lo mismo: voluntad.

De hecho, "Schopenhauer hace hincapié en la unidad del hombre y del animal. A sus ojos, la diferencia entre ambos, es un factor secundario, que es el intelecto, es decir, el grado de conocimiento del que es capaz el individuo".⁸²

Más aún, de acuerdo con Schopenhauer nada hay de anormal, inmoral o cruel en el hecho de sentir más piedad hacia el animal que hacia el hombre, antes bien es normal:

"La mirada del animal y particularmente la del animal moribundo, acusa en forma particularmente sensible esta comunicación con el alma universal. Y Schopenhauer explica en *El fundamento de la moral*, por qué es normal sentir más piedad hacia el animal que hacia el hombre, expresando en este punto su total desacuerdo con Kant quien, en *Los fundamentos de la metafísica de los hábitos*, sostiene que el hombre sólo tiene obligaciones consigo mismo y que si el maltrato a los animales contraviene esta ley, es únicamente porque debilitan en el hombre el sentimiento de moralidad. Tales afirmaciones, dice Schopenhauer, son indignantes y a que una moral de este tipo desconoce el principio fundamental del universo; a saber, la unidad absoluta de todos los seres".⁸³

Por último, hemos de considerar que así como lo opuesto a la justicia es el egoísmo, lo opuesto a la compasión es la maldad. Es malo el hombre que se aprovecha de cualquier ocasión para dañar a otro. Es decir, no se limita a afirmar su voluntad de vivir, sino que se atreve a negar la de otros, tratando de emplear la fuerza de los demás en beneficio propio o tratando de destruirla cuando se opone a sus intereses.

⁸² Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 83.

⁸³ *Ibid.*, pág. 83-84.

La maldad en el hombre se debe a una excesiva vehemencia de su deseo de vivir, hasta el punto de rebasar la mera afirmación de su propio cuerpo y a que vive sujeto a un conocimiento esclavo de la voluntad de vivir y de esta forma cree que su individualidad es única y ve en los demás a seres extraños que nada tienen que ver con él.

Todo ello es causa de dolor, el hombre malo lleva un sello de dolor, porque al afirmar de esa forma su voluntad de vivir, corre de un deseo a otro sin alcanzar jamás la satisfacción plena; además de que ve en los demás a enemigos que debe superar destruyéndolos, y al hacerlo, antes que gozar, padece, porque al dañar al otro, debido a que en realidad son lo mismo, se destruye a sí mismo.

El hombre malo es un hombre que al optar por afirmar la voluntad de vivir se convierte en esclavo de ésta y con ello su destino será un eterno dolor.

Pero ante esta maldad se encuentra la compasión, el amor que diluye las diferencias entre individuos, que reconoce la misma y única voluntad en sí mismo y todo, que de esta forma niega la voluntad de vivir y que conduce a la redención.

De este modo, recordando aquella consideración de la virtud como algo no enseñable, he de mencionar que no obstante, a lo largo de *El mundo como voluntad y representación* ha desarrollado Schopenhauer, como él mismo señala, una verdad teórica que puede desempeñar el papel de principio moral:

“Y esta verdad es que la voluntad es la esencia de cada fenómeno, pero que en cuanto voluntad pura está emancipada de las formas del fenómeno, y, por consiguiente, de la multiplicidad. Verdad que en relación con la conducta no encuentra otra expresión más elevada que la que dan los Vedas, y que ya cité. *Tat twam asi* (Éste eres tú). El que la asimila con claro conocimiento y con firme persuasión y la aplica a todas las críticas que encuentra en su camino

poseerá *ipso facto* la fuente de toda virtud y de toda felicidad y estará en camino de salvación".⁸⁴

Del conocimiento de esta verdad nace todo amor, toda bondad, toda virtud y nobleza de ánimo, escribe Schopenhauer, así como lo que ha llamado negación de la voluntad de vivir.

c) Ascesis <versus> deseo de vivir

Por encima de la compasión, Schopenhauer propone un medio superior de redención: la renuncia absoluta a la voluntad de vivir, la absoluta negación de la voluntad de vivir, esto es, la vida del asceta, del santo.

Así como del conocimiento sujeto al principio de individuación nace el egoísmo condicionado por el odio y la maldad, del olvido y supresión de dicho conocimiento surge el amor y la generosidad, esto es, que al suprimir las diferencias entre nuestra individualidad y las ajenas, nace la bondad de nuestras intenciones, el amor desinteresado y los más nobles impulsos de abnegación.

Cuando esta superación del principio de individuación, cuando este conocimiento inmediato de la identidad de la voluntad en todas sus manifestaciones, cuando toda distinción entre los individuos queda borrada, cuando el hombre toma parte de los dolores ajenos, llega él no sólo a la suprema piedad, sino hasta al sacrificio por salvar a muchos, "... este hombre, que se reconoce en todos los seres y que descubre su esencia íntima y verdadera en todas las criaturas, deberá imaginar también como propios los padecimientos de todo ser vivo, apropiándose así del dolor universal".⁸⁵

Este hombre al hacer suyo el dolor del mundo, comprenderá el mundo, escribe Schopenhauer, todo le conmoverá de igual modo, verá que todos los seres

⁸⁴ Schopenhauer, Arthur, *op.cit.* I, pr. 66, pág. 405.

⁸⁵ *Ibid.*, pr. 68, pág. 409.

están destinados al aniquilamiento total, a la lucha y al dolor sin descanso; dondequiera que mire verá padecer al hombre, al animal, verá que el mundo se desvanece.

“¿Cómo podrá entonces seguir afirmando la voluntad de vivir una vida semejante, aferrándose a ella cada vez con mayor tenacidad?”⁸⁶

El hombre que alcanza el *otro conocimiento* (que no es abstracto, sino antes bien intuitivo e inmediato y por lo tanto no expresable en palabras ni conceptos abstractos, sino en la acción y la conducta) del mundo y su esencia; el hombre que llega a dominar el mundo y comprende la naturaleza de las cosas, de acuerdo con Schopenhauer, consigue un aquietador para su voluntad.

Porque tan pronto como aparece este conocimiento, la voluntad se aparta de la existencia, cuyos goces le causan horror, pues en ellos reconoce la afirmación de la vida; en este momento llega el hombre a un estado de renuncia voluntario, a la resignación, al quietismo absoluto y al completo aniquilamiento de su propia esencia, de la voluntad.

Dicho de otro modo: tan pronto como el conocimiento del hombre se libera de la principio de razón y supera la individuación, se libera también de la voluntad de vivir y con ello consigue un aquietador para su dolor. Pero de la misma manera que rechaza el dolor de la vida, debe rechazar también los goces que la vida le ofrece para afirmarla. Debe alcanzar el hombre un estado de renuncia voluntario, de resignación, quietismo y aniquilamiento de la voluntad: es el estado ascético.

“Cuando se ha superado definitivamente el principio de individuación, la voluntad se convierte y en vez de afirmarse a sí misma, niega su propia esencia de la que el fenómeno no es más que un espejo. El fenómeno por el cual se revela esta transformación es el paso de la virtud al ascetismo”.⁸⁷

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 410.

Esto es, que la resignación equivale a renuncia y a negación de la individualidad y de la voluntad; es una acción que se coloca frente a su querer, frente a la voluntad para desactivarla y desinteresarse.

El asceta no se contenta con amar al prójimo como a sí mismo, sino que brota de su alma un horror hacia la voluntad de vivir, cuya manifestación es su propia persona; reniega de esa manifestación fenoménica, se pone en contradicción con su cuerpo y lo castiga.

"Reniega de esa materia que se manifiesta en la forma corporal y todos los actos dan un mentís a su cuerpo y se ponen en contracción con él. No siendo en el fondo más que una manifestación de la voluntad que cesa, sin embargo, de querer cosa alguna, huye de encariñarse en cosa alguna y alimenta en su corazón la indiferencia en todo y por todo. Su cuerpo, sano y robusto, expresa el instinto genérico; pero él reniega de toda voluntad y castiga su cuerpo engañador; no quiere satisfacción sexual bajo ninguna condición".⁸⁸

De aquí se desprende el primer paso hacia la vida ascética: la renuncia al placer sexual, el paso hacia la castidad, porque esta se presenta como la negación más radical de la voluntad de vivir.

"El cuerpo del hombre fuerte y sano, dice Schopenhauer, expresa el instinto sexual. Más el héroe logra dominar su propio cuerpo reduciéndolo a la obediencia. La castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo o la negación del Deseo-de-vivir..."⁸⁹

Donde la castidad ascética, convertida en máxima universal, causaría el final del género humano. Y dada la conexión existente entre todas las manifestaciones fenoménicas de la voluntad, al desaparecer la más elevada de ellas, es decir, el hombre, desaparecerían también, las más débiles, los

⁸⁷ Suances Marcos, Manuel, *op.cit.*, pág. 208.

⁸⁸ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, I, pr. 68, pág. 411.

⁸⁹ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 104-105.

animales y las plantas. Es así, escribe Thomas Mann, que "el hombre es el redentor potencial de la naturaleza".⁹⁰

El segundo paso es la pobreza libremente aceptada que brota por sí misma y sirve para mortificar constantemente a la voluntad, a fin de que los goces de la vida no exciten de nuevo el querer y de esta forma renuncie la voluntad a los placeres que la vida le ofrece.

Como el asceta reniega de la voluntad manifestada en su persona, no se opondrá al mal que le inflijan otros, soportará la humillación y el dolor con paciencia y dulzura inagotables, pagando el mal con el bien, extinguiendo la ira y la concupiscencia. De hecho, el daño producido por azar o por maldad de otros, es decir todo perjuicio, le sirve para cerciorarse de que no afirma la voluntad y así, toma partido por todo enemigo de su voluntad, de su fenómeno, de su persona; esta sería, de acuerdo con Schopenhauer, la tercer manifestación del ascetismo en la vida del hombre.

"Por último, cuando llegue la muerte del cuerpo, que destruirá lo que queda del fenómeno de la voluntad, como quiera que aquél estará ya muy quebrantado por la mortificación, la saludará con júbilo y la aceptará con el corazón satisfecho como una redención ardientemente deseada; con ella no sólo acaba el fenómeno, sino también la esencia misma cuyo residuo existencial se rompe ya de una vez".⁹¹

Este hombre que llega a la completa negación de la voluntad de vivir no padece locura ni aberración alguna del sentir, sino que es expresión del aspecto esencial de la naturaleza humana, cuya sublimidad es tan grande que se manifiesta muy raras veces; y por triste y pobre que parezca su condición vista desde fuera, goza de la más perfecta beatitud interior y de una paz celestial, puesto que no siente ya la satisfacción otorgada por la actividad vital, ni los arrebatos de júbilo producto de la privación del dolor, no conoce la

⁹⁰ Mann, Thomas, *op. cit.*, pág. 67.

⁹¹ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 209.

existencia del hombre ávido de vivir, sino que posee una calma inalterable, una paz profunda y una alegría interior. Su estado está por encima de todos los placeres del mundo y este hombre es el santo.

Pero una vez alcanzado dicho estado, debe el hombre luchar por permanecer en él, ya que está expuesto a una recaída porque mientras el cuerpo perdura, la voluntad de vivir existe también y aspira constantemente a volver a la realidad, es decir, que el mundo fenoménico con todo y su dolor y su placer, aún le rodea y la voluntad de vivir buscará incitarle para que la afirme. La vida del asceta se convierte entonces, en una lucha perpetua con el deseo de vivir; en una lucha sin reposo, llena de combates espirituales y tentaciones.

"Esta negación del Deseo, que nunca es definitiva a través de la toma de conciencia de la Nada del mundo y del dolor universal que eleva al hombre por encima de lo común, está constantemente amenazada..."⁹²

De manera que la conquista que hace el asceta es más sublime y permanente que la del artista y su público; éstos llegaban a la contemplación de la Idea y por un momento se desprendían del principio de razón, del espacio y del tiempo, pero en seguida volvían a caer en las redes de la voluntad de vivir. El asceta en cambio, lucha durante toda su vida contra su propia naturaleza, contra la voluntad de vivir, rechaza los placeres que ésta le ofrece y día a día conquista un nuevo espacio en el terreno de la quietud, de la calma inalterable, hasta cortar definitivamente los lazos que tenía con la voluntad de vivir y regresar a la unidad de la voluntad, a la voluntad como esencia y con ello alcanzar la redención.

"El estado de beatitud, en el que desemboca la negación de la Voluntad, es el estado de ausencia de dolor, el que alcanzamos un instante durante la contemplación estética, y al que el santo está en camino de acceder definitivamente. Ante todo se caracteriza por la desaparición de las manifestaciones de la Voluntad; y la negación de la voluntad conlleva a la

⁹² Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 104.

redención, no sólo de los hombres, sino de la naturaleza entera. El ser que alcanza ese nivel, llega al *nirvana* búdico, término que significa extinción".⁹³

Quisiera mencionar aquí que del hecho de que Schopenhauer retome ideas básicas del budismo no se sigue que intente fundamentar teológicamente su pensamiento, por el contrario "se puede percibir en él, más bien, un empeño por reducir la religión a moral, manteniendo con ello uno de los motivos más persistentes y definidores de la filosofía clásica alemana".⁹⁴

Pero la vida ascética, afirma Schopenhauer, no es el único medio de mantenerse en el estado de negación de la voluntad de vivir, hay una segunda vía que conduce al mismo resultado: el dolor en general, tal como el destino nos lo depara; incluso, este es el camino por el que la mayoría de los hombres llega a la salvación: un dolor que toma la forma de conocimiento puro y conduce a la verdadera resignación como aquietador del querer.

Son los grandes dolores los que se encargan de quebrantar nuestra voluntad para que la negación de la misma pueda producirse. El dolor produce en el hombre el destello de una voluntad que se deshace, es decir, el destello de la liberación.

Quedó dicho que el dolor es esencial a la vida, incluso parece claro que el verdadero destino de la existencia humana es el dolor y lo que buscamos con la negación de la voluntad de vivir es el terminar con ese dolor, lo que buscamos es la redención, y es precisamente nuestro dolor lo que se muestra como un medio de purificación:

"Vemos entonces al hombre que, después de haber sufrido los embates de la adversidad y de haber estado a punto de desesperarse, se reconcentra de repente en sí mismo y se reconoce a sí y al mundo, cambia de ser y, purificado de este modo, renuncia libremente a lo que antes deseaba con tanto ardor, y

⁹³ *Ibid.*, pág. 101.

⁹⁴ Álvarez, Isaac, *op. cit.*, pág. 72.

espera la muerte con gozo. Igual que el metal es purificado por el fuego, así el hombre se purifica por el dolor".⁹⁵

Por otra parte, para que el dolor produzca esa purificación no son indispensables la proximidad de la muerte ni la desesperación. Una desdicha o una inmensa pena, escribe Manuel Suances, son suficientes para hacernos comprender el conflicto de la voluntad de vivir consigo misma.

De manera que el dolor es un estímulo para la resignación, posee una fuerza salutífera. Por lo tanto, hemos de considerar cualquier dolor, tanto el propio como el ajeno, como una posible aproximación a la virtud, y al contrario, los goces, como un sendero que nos aleja de la salvación.

"El que, a la vista de tales consideraciones, caiga en la cuenta de cuán necesarios son para nuestra salvación la precariedad y el dolor, se percatará de que no debiéramos envidiar a los otros por su fortuna sino por su infortunio".⁹⁶

De aquí se desprende otro motivo por el que el suicidio no puede considerarse como un camino de salvación, sino como un escape, porque el suicida se sustrae al dolor que podría haberle conducido, como mortificación de la voluntad, a la negación de la voluntad de vivir y, por tanto, a la salvación, "... el suicida se conduce como un enfermo que se negase a acabar una operación ya comenzada, la cual podría curarle radicalmente; pero él prefiere seguir enfermo. El dolor se le acerca y le da la posibilidad de negar su voluntad, pero él lo desvía destruyendo la manifestación de la voluntad, el cuerpo, con lo que la voluntad permanece intacta".⁹⁷

Schopenhauer lo explica así: "El exceso de dolor les ha revelado el más profundo secreto de la vida, a saber que el mal y el dolor, la aflicción y el odio,

⁹⁵ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 189.

⁹⁶ Schopenhauer, Arthur, *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, pág. 83.

⁹⁷ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 194-195.

los que atormentan y los atormentados, son una misma cosa, por diferentes que sean para el conocimiento regido por el principio de razón; que no son más que manifestaciones de una misma voluntad de vivir que objetiva su lucha consigo misma por medio del principio de individuación; han aprendido a discernir las dos fases del mundo: la perversidad y el dolor en toda su plenitud, y proclamando su identidad, rechazan a un mismo tiempo y renuncian a la voluntad de vivir".⁹⁸ Pero no se crea, que la negación de la voluntad de vivir proviene del dolor, como el efecto de su causa, pues la voluntad, recordemos, siempre es libre.

Lamentablemente, este conocimiento de la verdadera esencia de la vida puede borrarse cuando pasan las circunstancias que lo engendraron, es decir, el dolor y la desesperación, resucitando así la voluntad de vivir y rehaciendo el carácter antiguo. Además, en cada dolor es posible encontrar una voluntad que le supere en energía y que por consiguiente, sea indomable.

En resumen, la negación de la voluntad de vivir, o sea la resignación absoluta o santidad, nace del apaciguamiento de la voluntad al reconocer su conflicto consigo misma y la vanidad de sus esfuerzos manifestada esencialmente en el dolor de todas las criaturas vivientes, explica Schopenhauer.

Donde la diferencia entre las dos vías que conducen a este conocimiento, es decir, el dolor universal hecho propio y el dolor inmenso que acaba en un solo individuo, consiste en que la primera conduce por el dolor reconocido en los demás y que voluntariamente es considerado como propio, tras descifrar el enigma del principio de individuación, mientras que la segunda vía conduce por el dolor directamente sentido.

Y ya sea por una o por otra vía, sentencia nuestro filósofo, no hay verdadera salvación ni redención de la vida y del dolor sin una elección plenamente libre y consciente de negar la voluntad de vivir. Tal vez "... media humanidad se componga de *trapenses involuntarios*: pobreza, obediencia, privación de todos

⁹⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 68, pág. 425.

los goces, incluso de los más necesarios medios de refrigerio -y a menudo también una castidad forzada o impuesta por la privación- son su destino".⁹⁹ Pero al no ser elegida voluntaria y conscientemente este tipo de vida, al no padecer el dolor producto de la misma dirigiéndolo hacia la liberación del conocimiento del deseo de vivir, no se puede hablar entonces de una negación de la voluntad de vivir, sino de una más de tantas vidas de dolor y miseria.

Es decir, que sólo de una verdadera negación de la voluntad de vivir, elegida y asumida conscientemente, surge un amor puro y verdadero que supera el principio de individuación, que cuando aparece con toda su fuerza nos lleva a la completa santidad y a la salvación, acompañada por un estado de resignación y paz indestructibles, así como la suma alegría con que se ve llegar la muerte.

Hasta entonces, no hay otra cosa que una voluntad cuya manifestación es la existencia efímera siempre defraudada y un mundo doloroso, cuyo deseo de vivir es eterno y su única forma el presente, concluye al respecto Schopenhauer.

Para concluir este análisis he de mencionar la respuesta que da a una posible objeción al resultado de su filosofía, esto es, la santidad perfecta, la negación y supresión de toda voluntad como vía para librarnos de las miserias del mundo, para alcanzar la redención del dolor.

Dicha objeción consiste en afirmar que por esta vía llegaríamos a precipitarnos en el *abismo de la nada*; y puede ser planteada con la pregunta: ¿qué es esta salvación, esta redención, la nada?

Para Schopenhauer la noción de la nada es algo especial, algo esencialmente relativo, puesto que siempre se refiere a un objeto determinado que niega, es algo privativo o relativo a algo, por lo tanto, la *nada absoluta* es inconcebible. Si fuera posible un cambio del punto de vista, en que se invirtieran los signos,

⁹⁹ Schopenhauer, Arthur, *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, pág. 82.

entonces lo que existe para nosotros aparecería como la nada, y al contrario, la nada como lo existente. Esta es una prueba de la relatividad del concepto de la nada absoluta.

"Pero el filósofo insiste en que no existe la Nada absoluta, ya que el concepto mismo de la Nada es *relativo*: el verdadero Vacío, es justamente nuestro mundo, que se encuentra sometido al principio de razón. Lo que calificamos de Nada, es de hecho el verdadero ser, pero nuestra razón -de donde parte la filosofía- no puede expresarla más que negativamente, y los términos empleados: éxtasis, iluminación, arrobamiento, unión con Dios, etc., sólo podrán darnos una raquítica idea de esa paz definitiva..."¹⁰⁰

Lo que generalmente es tomado como positivo y llamado ser, cuya negación, expresa el concepto de la nada, es el mundo de la representación, que no es más que el espejo de la voluntad, la objetividad de la voluntad. Y así, la negación y supresión de la voluntad, es también la negación y supresión del mundo.

En otras palabras, lo que generalmente tomamos como positivo, lo llamamos *ser* y su negación expresa el concepto de la *nada*. Para Schopenhauer el mundo como representación es el ser -aunque aparente- de la voluntad, de manera que la negación de la voluntad es también la supresión del mundo, esto es, que la negación de la voluntad de vivir -que es como se nos manifiesta la voluntad- conlleva la desaparición del mundo que percibimos y conocemos.

"Suprimidas las excitaciones y los deseos, suprimido el fenómeno y las formas fenoménicas, es decir, el espacio y el tiempo, el mundo queda anulado. Donde no hay voluntad, no hay representación y el universo desaparece".¹⁰¹

De manera que la esencia del mundo es la voluntad, todos sus fenómenos no son más que la voluntad objetiva. Y así, con la libre negación de la voluntad de

¹⁰⁰ Sans, Edouard, *op. cit.*, pág. 101.

¹⁰¹ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, pág. 213.

vivir, todo esto queda también suprimido, todas las agitaciones e impulsos que componen el mundo en los grados de objetivación de la voluntad, en fin, las formas fenoménicas, el tiempo y el espacio, así como su forma fundamental, el sujeto y el objeto. Sin voluntad no hay representación y el universo desaparece, no queda más que la nada.

"Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada".¹⁰²

Sólo queda la nada. El horror que se revela en nosotros contra esa nada es la expresión de un amor sin límites a la vida, escribe Schopenhauer, pues no conocemos ni somos otra cosa que la voluntad de vivir. Pero si vencemos ese temor, ese deseo de vivir y nos entregamos a su negación, alcanzaremos la tranquilidad y la paz de la nada, donde no hay dolor, sino redención.

¹⁰² Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, I, pr. 71, pág. 443.

Conclusiones

Quedó dicho en la introducción al presente escrito, que el objetivo del mismo es responder a la pregunta, desde la concepción filosófica de Arthur Schopenhauer, ¿qué es el mundo? ¿Qué es la vida?

El mundo es mi representación y su esencia es la voluntad.

Esta voluntad es la misma en todos y cada uno de los fenómenos existentes y se manifiesta en ellos como un deseo de vivir intenso e inagotable, cuya característica esencial es el dolor. Un dolor que se redime en el arte y en la santidad, en la contemplación estética de las Ideas y la supresión de la individualidad.

La vida es un dolor que tiene redención.

Bibliografía

Básica:

SCHOPENHAUER, Arthur, *Arte del buen vivir*, trad. Eduardo Gómez Bauer, ed. Edaf, col. Biblioteca Edaf No. 47, Madrid, 1998.

_____*El amor, las mujeres y la muerte*, trad. Miguel Urquiola, ed. Edaf, col. Biblioteca Edaf No. 5, Madrid, 1993.

_____*El mundo como voluntad y representación*, 2 tomos, trad. Eduardo Ovejero y Mauri, ed. Aguilar, Madrid, s.f.

_____*Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, trad. Carmen García Trevijano, ed. Tecnos, Madrid, 2000.

_____*Sobre la filosofía de Universidad*, trad. Mariano Rodríguez, ed. Tecnos, Madrid, 1991.

Complementaria:

GRAVE Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, col. Posgrado No. 18, México, 2002.

MAGEE, Bryan, *Schopenhauer*, trad. Amaia Bárcena, ed. Cátedra, col. Teorema Serie Mayor, Madrid, 1991.

MANN, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. Andrés Sánchez Pascual, ed. Plaza & Janes, España, 1986.

MOLLÁ, Ángel (ed.), *Conmutaciones. Estética y Ética en la Modernidad*, ed. Laertes, col. Pensamiento y Praxis, Barcelona, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, ed. Valdemar, col. El Club Diógenes No. 125, Madrid, 2001.

PLATÓN, *Diálogos Tomo IV República*, trad. Conrado Eggers Lan, ed. Gredos, col. Biblioteca Clásica Gredos No. 94, Madrid, 1992.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planeés Puchades, ed. Alianza, col. Filosofía y Pensamiento. Ensayo, Madrid, 1998.

SANS, Edouard, *¿Qué sé? Schopenhauer*, trad. Publicaciones Cruz O. S.A. colaboración especial de Jeanne Kibalchich, ed. Publicaciones Cruz O. S.A. y Consejo Nacional para Cultura y las Artes, México, 1995.

SUANCES Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, ed. Herder, col. Biblioteca de Filosofía No. 26, Barcelona, 1989.