



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO.**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

COLEGIO DE FILOSOFÍA

***EL MISTERIO DE LA COMPASIÓN:
FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA ÉTICA Y
APERTURA A LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE
SCHOPENHAUER.***

TESIS:

**Para obtener el título de Licenciado
en filosofía.**

CHRISTIAN GUILLERMO GÓMEZ VARGAS.



**Asesor de tesis:
JUAN SÁNCHEZ ZERMEÑO**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A mis padres
(Guillermo y Beny).
En agradecimiento
a su ejemplo, apoyo, sostén
y amor desinteresado
pues sin ellos este trabajo no existiría.*

*A Gabriela
Por su paciencia, cariño y ternura
en espera de tiempos más bríos.*

*Agradezco al profesor
Juan Sánchez Zermeño
por su apoyo y confianza
en la elaboración de esta tesis,
con admiración y respeto.*

(...) iluminación y compasión iban a presentarse como dos aspectos inseparables de un nuevo alumbramiento, el de Adán redimido, un “hombre nuevo” que siente la llamada a hacer de los semejantes partícipes del descubrimiento humano más profundo, a la vez absolutamente íntimo y trascendental, en respuesta a esa interrogación existencial y directa por la tierra de la identidad.¹

¹ Beltrán Llavador Fernando; (*Thomas Merton y la identidad del hombre nuevo*). **El Sol a media noche**; Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (coordinadores).Ed. Trotta Madrid 1996. p.126

ABREVIATURAS.

Abreviaturas que emplearemos para citar varias obras de Schopenhauer que aparecen con más frecuencia a lo largo de esta tesis.

Manejaremos la numeración correspondiente a cada edición, en lo que respecta a los dos volúmenes del “Mundo como Voluntad” así como para el resto de los textos; algunos pertenecientes a los “Parerga y paralipómena” y del mismo modo utilizaremos la numeración acorde a cada edición.

MVR I: *El mundo como voluntad y representación (I) y Apéndice. Crítica de la Filosofía Kantiana.* Ed. Trotta, (Trad. Pilar López de Santa María). 2004 Madrid. 605 pp.

MVR II: *El mundo como voluntad y representación (II): (Complementos).* Ed. Trotta (Trad. Pilar López de Santa María.) 1ra edición., 2003 Madrid. 709 pp.

MC: *Metafísica de las Costumbres.* Ed Trotta. (Trad. Roberto R. Aramayo) 2001 Madrid. 203 pp.

DPFE: *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Ed. Siglo XXI., Madrid 352 pp.

DMCR: (Parerga y paralipómena); *El dolor del mundo y el consuelo de la religión.* Edición Diego Sánchez Meca. Aldebarán. Madrid 1998. 302 pp.

ARE: (Parerga y paralipómena); *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos;* Ed. Punto de Lectura. México 2007. 183 pp.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
1.- EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN	12
1.1 La filosofía idealista de Schopenhauer.....	13
1.2 Sujeto y objeto las dos partes irreductibles de la realidad.....	14
1.3 Las formas a priori de la representación.	14
a) Tiempo y espacio.....	14
b) La causalidad.....	15
1.3.1 La ley de la causalidad se refiere únicamente a fenómenos.....	16
1.3.2 Mediante la causalidad no se accede al en sí.....	17
1.3.3 Principium individuationis	18
1.3.4 Principio de razón suficiente. Las distintas clases de causalidad	18
1.4 Velo de Maya	20
1.4.1 La importancia de la superación del velo de las apariencias	21
1.4.2 Reconciliación con el conocimiento intuitivo	22
1.5 La relativización de la razón y su función.....	23
1.5.1 La intuición es más potente que la razón	24
1.5.2 Ventajas del conocimiento abstracto.....	25
1.5.3 Desventajas del conocimiento abstracto.....	26
1.5.4 El error de Kant, la filosofía desde los conceptos	27
1.5.5 Contra los eruditos	27
1.6 La razón como instrumento	27
a) La voluntad, el fundamento profundo de la razón	27
b) La razón instrumental schopenhaueriana	29
1.6.1 El egoísmo.....	31
1.6.2 Mediante la razón no se accede al Ser del mundo.....	34
1.7 Principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación: La causalidad en los actos humanos	34
1.7.1 ¿Determinismo en las acciones humanas?	37
2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD	39
2.1 La individuación.....	40
2.1.2 El individualismo	42
2.2 Interpretación hermenéutica del mundo	44
2.2.1 Macrántropo.....	45
2.3 La voluntad sustrato último de los fenómenos.....	46
2.3.1 El sujeto como voluntad y representación.....	46
2.3.2 Sobre la conciencia y la autoconciencia.....	47
2.4 El desprestigio del cuerpo y su reivindicación	49
2.4.1 El cuerpo, punto de partida del conocimiento	50
2.4.2 La voluntad hecha cuerpo.....	51
2.4.3 Diferencia entre la Voluntad y la voluntad individual.....	53
2.4.4 Analogía de la voluntad (nada de lo real me es ajeno)	55
2.4.5 El cuerpo vía de acceso al en sí.....	56
2.5 La necesidad metafísica del hombre.....	57
2.5.1 La metafísica inmanente.....	60
2.5.2 Metafísica desde el cuerpo	62
2.6 Primacía de la voluntad sobre el intelecto.....	63
2.6.1 Conocimiento al servicio de la voluntad (La instrumentalidad del pensar).....	65

2.7	Cuanto más grande el deseo más grande el dolor	67
2.7.1	La tragedia (<i>bellum omnium contra omnes.</i>)	68
2.7.2	Pesimismo	69
3.-	LA FILOSOFÍA MORAL DE SCHOPENHAUER.	71
3.1	Los móviles fundamentales del actuar humano	71
a)	La maldad.	71
b)	La crueldad.....	73
c)	La compasión.	74
3.2	El carácter	75
3.2.1	La imposibilidad de mejoría moral del hombre.....	79
3.3	La injusticia	82
3.3.1	La justicia.....	83
3.4	La importancia de la ética en la filosofía de Schopenhauer	84
3.4.1	Crítica a la razón práctica.....	84
3.4.2	La ley moral kantiana imitación de la moral teológica.....	87
3.4.3	Ética descriptiva no prescriptiva.....	89
3.4.4	La virtud no procede de la razón	93
3.4.5	La ética se fundamenta en la experiencia.	94
3.5	El valor moral de las acciones recae en las intenciones	96
3.5.1	¡Conócete a ti mismo!	97
3.5.2	Acciones con valor moral	99
3.6	La ascesis del arte (la primera vía hacia liberación).....	101
4.-	EL MISTERIO DE LA COMPASIÓN: FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA ÉTICA.	104
4.1	El dolor (la segunda vía hacia de liberación).....	104
4.2	El conocimiento liberado del yugo de la voluntad: la gracia.....	108
4.3	Coincidencias entre las enseñanzas de algunas religiones y la ética de Schopenhauer.....	112
4.3.1	La necesidad de la redención	115
4.4	El irracionalismo ético-metafísico.....	118
4.4.1	La importancia del sentimiento en la ética.....	119
4.4.2	La compasión, sentimiento contrario a la moralidad según el pensamiento ilustrado	121
4.4.3	La libertad de la voluntad.....	122
4.4.4	La coexistencia entre la necesidad y libertad	125
4.5	El misterio de la compasión.....	128
4.5.1	La compasión, el ingreso de lo sobrenatural en el mundo natural.	132
	CONCLUSIONES.....	135
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	144

INTRODUCCIÓN.

Lamará la atención el título de ésta tesis por lo que requiere de su pertinente aclaración ¿por qué concebir algo tan natural, íntimo, innato y hasta ordinario que se ha practicado por tantos hombres, en tan diversas culturas y tradiciones así como credos y confesiones, que es la compasión, pero al mismo tiempo considerarla como algo ajeno extraño, distante, misterioso y hasta milagroso? Este trabajo es un escueto intento de responder a esa pregunta, así como esclarecer la vinculación que tiene la compasión con la libertad y la ética.

La palabra 'misterio' proviene del verbo griego *myo*, que significa: "cerrar la boca o los ojos", que también significa "lo que no se revela". En ambas definiciones se encuentra la noción de lo oculto, de lo que no es accesible mediante la transmisión verbal o escrita, definición o abstracción sino que es experimentable en la propia subjetividad, intimidad y en la vida del sujeto.

Toda nuestra investigación está ceñida al sistema schopenhaueriano para quien el mundo estaba compuesto de dos partes o dos caras de la misma moneda, de la voluntad y de la representación, es decir, el mundo del en sí y la libertad, y el de los fenómenos limitados a la causalidad y las determinaciones a las que pertenece todo objeto, sin embargo, el sujeto humano, es el único ser existente que puede acceder al mundo no sólo a través de la representación (sujeto del conocer) sino también mediante la voluntad (sujeto del querer). Esta doble condición hará del hombre la puerta de acceso y límite entre ambos mundos, en él se hará patente el tránsito de la voluntad en general hacia el mundo de los fenómenos, por lo cual, en su cuerpo, sentido desde el interior, se hará manifiesto el proceso de una metafísica con tintes inmanentes.

Si Kant dejó sentado que a los únicos objetos a los que podíamos tener acceso son los de la representación y por tanto fenómenos, es éste el único lugar en que el hombre puede desenvolverse, cualquier intento de penetración en el en sí será un intento trascendente y por tanto metafísico, paraje al que el conocimiento y la razón no les es lícito pronunciarse.

Para Schopenhauer, que el en sí sea un terreno ignoto e inteligible, no es pretexto para no intentar una penetración en él, pero no de un tipo trascendente y que sobrepase los límites de la experiencia, sino inmanente y empírico; así que no se viola la máxima kantiana de un conocimiento que se encuentre más allá de la experiencia y ubicado en la trascendencia; la posibilidad de este acceso involucra directamente al hombre, su cuerpo, sus voliciones, pasiones, sentimientos, dolor e interioridad, misma que es el escenario de los más oscuros conflictos de la desavenencia universal y en la cual confluyen todos los enigmas.

Todo objeto de la representación obedece a las leyes de los objetos, tiempo, espacio y causalidad. Schopenhauer considera a los actos humanos como objetos, puesto que estos devienen en el tiempo, ocupan una extensión en el espacio y se encuentran determinados por el nexo de la causalidad, de ahí que el acto moral sea un hecho fenoménico y por tanto determinado. La consecuencia que se sigue de estas consideraciones es que las acciones carecen de libertad, puesto que ésta es terreno único y exclusivo de la voluntad metafísica, los actos son hechos fenoménicos, determinados y por tanto carentes de libertad.

En un primer momento Schopenhauer nos estará llevando al terreno del determinismo, la naturaleza lo que quiere es la necesidad y no la libertad, sin

embargo, en el sujeto humano en su condición de fenómeno más perfecto de la objetivación de la voluntad ocurre algo que en el resto de la naturaleza es imposible, la posibilidad de hacerse consciente de sí. Esta posibilidad otorga al sujeto un doble acceso al mundo por un lado como cognoscente (sentido exterior) y por el otro como volente (sentido interior) él es el único ser en toda la naturaleza al que se le abre el mundo de estas dos maneras, él es el punto medio y centro neurálgico en el que el mundo como voluntad y representación convergen, acontecimiento que para Schopenhauer significa un descubrimiento milagroso.

Es en la esfera práctica en la que el sujeto puede acceder a la libertad metafísica puesto que cobra conciencia del ser que lo anima, para esto Schopenhauer nos menciona que toda la naturaleza es producto de una voluntad universal que se objetiva en distintos grados y manifestaciones hasta alcanzar en sus estadios más altos el surgimiento del entendimiento (la capacidad de la representación) y la conciencia de sí en el fenómeno humano.

Que toda la naturaleza sea la objetivación de la voluntad significa que todos los objetos de la representación son una y la misma voluntad en lo profundo, es decir, metafísicos; percibimos al mundo y a los distintos objetos como fenómenos unos ajenos de otros gracias al principio de individuación que tiende a poner la brecha, el límite y la distancia entre los distintos fenómenos, situación que nos sumerge en el mundo onírico del Velo de Maya.

El que todos los objetos de la representación fenoménica sean diversas manifestaciones de una esencia metafísica en lo profundo nos posibilita a que el fenómeno capaz de hacerse consciente de esa esencia (sujeto humano) se aproxime a la libertad metafísica. Será en la esfera práctica en la cual el sujeto

recobre su condición de liberto gracias al apareamiento de un motivo que supere las condiciones de los motivos naturales (egoísmo y maldad) entregados a la esfera vitalicia del interés, es decir, del surgimiento un motivo que se opone a la propia dinámica del en sí metafísico de la voluntad, la compasión.

Las acciones motivadas por la compasión abandonan el cariz fenoménico de las acciones y se sumergen en el en sí del mundo. El acontecimiento de la compasión trastoca los límites del mundo de la representación y del en sí que confluyen en el cuerpo, ambos se concilian en una armonía sorprendente y melódica a través de las acciones humanas. Es decir, que surge la libertad en el mundo de la necesidad. A juicio de Schopenhauer, sólo hay un móvil moral auténtico y es la compasión. Móvil que se opone y es contrario a las condiciones naturales de conocimiento y de ejecución pero también un hecho innegable de la conciencia humana.

El fenómeno de la compasión es en último término inexplicable, sólo impelido por la representación o experiencia del dolor; no podemos poner en palabras o en conceptos algo que escapa a su propia definición, el origen de la compasión no se debe al conocimiento racional y abstracto o a la instrucción y la enseñanza, todo eso ayuda ciertamente al perfeccionamiento de la moral, no obstante, no es su fuente y génesis, la cual en último término es misteriosa.

Por consiguiente, el sello distintivo del valor moral es el altruismo, es decir, el verdadero interés ajeno. Pero la posibilidad de tornar el interés ajeno como propio motivo del obrar tiene que poseer la condición de que se identifique el sujeto (si podemos seguir hablando de sujeto) con el otro, mediante un conocimiento que no opera a base de motivaciones egoístas, que

se suprima aquella radicalidad abismal que diferencia a los seres individuales, que perciba, sienta y se convenza de que el sueño de la razón que lo separa de los otros es meramente una ilusión, Velo de Maya y que en esencia comparte lo fundamental de aquello que configura al mundo y al cosmos. Para esos hombres las barreras que distinguen al yo del no-yo se difuminan y el aguijón del egoísmo deja de tener significación.

Toda buena acción totalmente pura, toda ayuda total y verdaderamente desinteresada que, como tal, tiene su motivo exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística práctica, en la medida en que nace del mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera y no es explicable con verdad de ninguna otra forma. Pues el simple hecho de que uno dé una limosna sin perseguir ni de forma remota más que el que se alivie la necesidad que oprime al otro, eso sólo es posible en la medida en que sepa que es el mismo lo que ahora se le aparece en aquella triste figura; es decir, que reconozca su propio ser en sí en el fenómeno ajeno.²

² Schopenhauer Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Ed. Siglo XXI., Madrid. p. 296

1.- EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

*Este mundo de la representación como dominio del principio de individuación, es la raíz de nuestra infelicidad como dominio de la necesidad, de la finitud, de la lucha de todos contra todos y de la muerte.*³

El punto de arranque de la filosofía schopenhaueriana será el supuesto de que el mundo es mi representación, premisa que se plantea gracias al antecedente del sistema kantiano. El mundo como representación lo entiende Schopenhauer como un fenómeno cerebral que se elabora bajo las condiciones de posibilidad de toda experiencia, tiempo, espacio y causalidad, todo objeto que se represente en la conciencia tiene por necesidad que ubicarse en estas determinaciones.

(...) el mundo, tal y como aparece ante nuestros ojos, es un fenómeno cerebral. El hombre y en general, todo ser vivo y cognoscente no conoce el sol ni la tierra, sino que tiene ojos que ven el sol y la tierra; el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, en relación a otro ser, el cognoscente. (...) la representación sea abstracta o intuitiva, pura o empírica, conlleva la estructura sujeto-objeto. El universo entero no es más que objeto para un sujeto (...).⁴

El hecho de que podamos percibir objetos que perduran en el tiempo, ocupan una extensión en el espacio y que son causa unos de otros, no nos autoriza a creer que semejantes objetos con sus diversas propiedades existan independientemente de nuestro intelecto. Esa será para Schopenhauer la correcta conclusión a la que llega la filosofía kantiana⁵.

³ Diego Sánchez Meca en Schopenhauer Arthur; ***El dolor del mundo y el consuelo de la religión***. Ed. Aldebarán. Madrid 1998. Introducción p. 32

⁴ Suances Marcos Manuel; ***Schopenhauer Arthur, Religión y Metafísica de la Voluntad***. Ed. Herder, Barcelona 1989, p 23

⁵ Suances Marcos Manuel, Op. Cit. p. 39

1.1 La filosofía idealista de Schopenhauer

La investigación filosófica para Schopenhauer debe comenzar desde lo más cercano e inmediato, es decir, desde el análisis de la conciencia, de ahí, que nuestro filósofo reconozca el mérito de Descartes el cual tomó este punto de partida para desarrollar su análisis filosófico.⁶ Desde el descubrimiento de la conciencia se traza un camino el cual pone especial énfasis en concebir a ésta como la única forma de acceso a la realidad. Filósofos tales como Kant, Locke y Berkeley seguirán este camino, el cual adopta Schopenhauer, de ahí, que su filosofía la considere él mismo como idealista.

Habrá que tomar en cuenta que aunque la filosofía de Schopenhauer es idealista no lo será en el sentido tradicional del término, es decir, que no construye el conocimiento del mundo solamente desde la perspectiva del sujeto, desde la conciencia, como si ésta fuera una sustancia o un ente metafísico o, por el contrario, partir del objeto como en el caso del materialismo. Éste es el error fundamental que atribuye Schopenhauer a sus predecesores salvo en el caso de Spinoza.⁷

En el sistema de Schopenhauer no se parte del objeto, como lo hace el materialismo, ni del sujeto, como en el caso del idealismo (tradicional), sino de la representación que supone a ambos: sujeto y objeto en un mismo proceso.⁸ Por tanto, ambos son partes irreductibles y en ellos se compone todo el fenómeno de lo real.

⁴Cf. Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y representación (II)*: complementos. Ed. Trotta (Trad. Pilar López de Santa María.) 1ra edición., 2003 Madrid. p. 356.

⁷ Cf. Schopenhauer. *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*. Ed. Punto de Lectura. México 2007. p. 12 y Schopenhauer Arthur; *El mundo como voluntad y representación I*. Ed. Trotta. Traducción. Pilar López de Santa María. Madrid. 2004 p. 74.

⁸ Cf. Suances Marcos Manuel, Op. Cit. p.24

1.2 Sujeto y objeto las dos partes irreductibles de la realidad

La realidad solamente existe en tanto que hay una conciencia cognoscente que percibe un objeto y a la inversa un objeto que existe y está determinado por una conciencia, no hay una preeminencia ontológica del sujeto o del objeto, ambos nacen y perecen conjuntamente, esto quiere decir entre otras cosas, que sujeto y objeto: “el uno es el mero reflejo del otro incluso son en realidad una y la misma cosa considerada desde dos aspectos opuestos”⁹.

(...) la realidad se compone de dos partes: el sujeto y el objeto, si bien ambas coexisten en una unión tan necesaria y estrecha como la del oxígeno y la del hidrógeno en el agua.¹⁰

1.3 Las formas a priori de la representación.

a) Tiempo y espacio

Schopenhauer sienta las bases de lo que será su teoría de la representación en su escrito de tesis doctoral; “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”¹¹, en el que hace un análisis trascendental del sujeto de la representación, replanteando la crítica de la razón kantiana reduciéndola en su totalidad a tiempo, espacio y causalidad, manteniendo a los dos primeros intactos, asegurando que a Kant le hubiera bastado este descubrimiento de la estética trascendental para alcanzar la inmortalidad. Schopenhauer hace una referencia topológica de las formas a priori de la representación y las remite a un órgano del cuerpo, el cerebro; es decir, el aparato trascendental ha de ser remitido a la fisiología, de manera que el

⁹ Cf. Safranski Rüdiger; **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. Ed. Alianza (Filosofía y pensamiento). España 1998. p. 292

¹⁰ ARE. p.12

¹¹ Schopenhauer Arthur. **Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Ed. Aguilar. Argentina 1980. pp. 241

cuerpo y sus funciones aparecen en suma como una suerte de condición a priori del conocimiento.¹²

El resultado de la crítica kantiana evidencia que lo innato, lo apriorístico e independiente de la experiencia en nuestro intelecto, está limitado a la parte formal del conocimiento y necesita el material de fuera para poder ser representable; el espacio, el tiempo y la causalidad son las formas que el entendimiento aplica al material de las sensaciones para construir el mundo objetivo de los cuerpos.¹³

b) La causalidad

La causalidad no es un esquema que pertenezca al mundo externo sino que es la forma general del principio de razón y fundamento de la representabilidad, sin embargo, la causalidad por sí misma no es efectiva, necesita del mundo externo para hacerse presente, para manifestarse,¹⁴ entendemos lo anterior desde la perspectiva de mundo y sujeto objetivados el uno para el otro, nuestra cabeza proyecta a priori la causalidad, pero ésta no puede accionarse sin la representación empírica del mundo. De manera que comprendemos la sentencia schopenhaueriana: “la esencia de la materia consiste en actuar”.¹⁵ Es decir, que materia y causalidad corresponden a dos partes de la misma moneda vistos desde diferentes ángulos. La materia para ser concebida necesita ubicarse dentro del esquema de la causalidad y del mismo modo la causalidad no podría ser representable sin la materia. Ambas

¹² Cf. Rábade Obradó Ana Isabel; **Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad**; Ed. Trotta 1995, p. 19-27

¹³ Cf. Suances Marcos Manuel, Op. Cit. p. 38- 39.

¹⁴ Cf. MVR II. p. 219

¹⁵ Cf. MVR I p. 58.

son partes del proceso de la representación y pensarlos por separado resulta imposible.¹⁶

Por otro lado, la causalidad también funge como un nexo entre las formas puras de la intuición, espacio y tiempo a manera de síntesis trascendental,¹⁷ y posibilita la percepción de los distintos objetos que se encuentran en el mundo. Dentro del sistema schopenhaueriano la única manera de percibir objetos es mediante la causalidad, pero esto no quiere decir que todo provenga de una causa, la ley de la causalidad se refiere solamente a los fenómenos y no puede traspasar el terreno de los mismos, como veremos a continuación.

1.3.1 La ley de la causalidad se refiere únicamente a fenómenos

La única expresión correcta para Schopenhauer que describe a la ley de la causalidad es: “Todo cambio tiene su causa en otro que le precede inmediatamente”,¹⁸ si una cosa cambia, es decir, si irrumpe en ella un estado nuevo, algo previamente tuvo que haber cambiado para posibilitar una nueva transformación y así hasta el infinito.¹⁹ Ateniéndonos a que la ley de la causalidad es solamente una disposición natural que se encuentra dentro de nuestro propio intelecto, eso nos desautoriza para adjudicar causalidad a las cosas que escapan a nuestra representación. Pensar en una primera causa de todas las cosas es tan imposible como pensar el comienzo del tiempo o un límite en el espacio, se estaría empleando una ley que se refiere a fenómenos de la experiencia para una región que los rebasa, es decir, de carácter

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ MVR II. p. 72

¹⁹ Cf. Ibid.

metafísico.²⁰ La ley de la causalidad sólo relaciona fenómenos no pudiendo conducir más allá de ellos.

La causalidad no se refiere a la generación de las cosas sino simplemente a sus transformaciones, por consiguiente, no será a través de la causalidad que se pueda superar el idealismo construyendo un puente entre las cosas en sí y nuestro conocimiento que poseemos de ellas, asegurando la realidad absoluta del mundo que se nos presenta. Tampoco el idealismo suprime en modo alguno la relación causal de los objetos entre sí.

Se sigue, que dicha ley solamente se refiere a fenómenos, por tanto, predicar el origen o creación del mundo mediante la ley de la causalidad es dotarla más allá de su potencialidad.²¹

1.3.2 Mediante la causalidad no se accede al en sí

Schopenhauer considerándose el verdadero heredero de la filosofía kantiana a diferencia de los que ostentaban, a su juicio, ese título de manera descarada y equívoca como Schelling, Hegel y Fichte; decide mantener la distinción que de antaño mantenía su “maestro” entre el mundo de los fenómenos y el en sí dentro de su propio sistema, sin embargo, el en sí del sistema schopenhaueriano será distinto del kantiano el cual mantenía su carácter de indefinición y de incógnita, para Schopenhauer el en sí es: “voluntad”, podemos apuntar hacia ella, reconocerla inmediatamente en nosotros mismos a través del cuerpo o incluso insinuarla y designarla, no

²⁰ De esto ya nos había hablado Kant el cual sentó las bases para echar abajo la prueba fisco-teológica, prueba la cual se había incurrido repetidamente en los siglos anteriores, que anunciaba la existencia de Dios como causa efectiva de todas las cosas. Argumentando que la causalidad se limita al ámbito de la acción y de la experiencia, pero que pierde efectividad más allá de esta. Cf. Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 156 y Cf. MVR II p. 7

²¹ En este sentido Schopenhauer se encuentra mucho más cercano a la interpretación budista de la existencia del mundo, tradición que sostiene que éste no ha sido generado por ningún Dios creador ni ente alguno.

obstante, la voluntad siempre mantendrá su carácter de indeterminación y misterio.

1.3.3 Principium individuationis

Schopenhauer ha llamado al tiempo y al espacio el *principium individuationis*, porque sólo mediante ellos y la causalidad será posible la pluralidad, la percepción y la multiplicidad; formas y condiciones esenciales del conocimiento natural, de ahí, que se encuentren o supongan como correlato de toda representación.²²

Tiempo, espacio, causalidad son aquella disposición de nuestro intelecto en virtud de la cual el único ser existente de cualquier especie se nos presenta como una multiplicidad de seres semejantes que nacen y perecen incesantemente, en sucesión infinita la captación de las cosas por medio y conforme a la mencionada disposición es inmanente: en cambio aquella que se hace consciente de la índole del asunto es la trascendental.²³

1.3.4 Principio de razón suficiente. Las distintas clases de causalidad

A pesar de que todas nuestras representaciones supongan al tiempo, espacio y causalidad como condiciones de posibilidad, cada objeto que nos aparece en la representación pertenece a una clase diferente de objetos que Schopenhauer agrupa dentro cuatro principios generales que desarrolla en su escrito de tesis doctoral:

a) La primera clase de representaciones corresponden a las empíricas y se encuentran regidas por el principio de Razón suficiente del devenir o ley de la causalidad; **es la necesidad física** (causa-efecto) y significa que todo objeto de la representación es producido por una causa.

b) La segunda corresponde a la relación que mantienen los conceptos (es la forma a la que responde nuestra razón, como por ejemplo, cuando la

²² Cf. MVR I. p. 391

²³ Id. p. 227.

conclusión se sigue indefectiblemente de las premisas) conocida como principio de Razón suficiente del conocer o la **necesidad lógica**.

c) El Principio de Razón suficiente del Ser, o también conocido como el entendimiento, se refiere a las intuiciones puras del espacio y del tiempo, es decir, la **necesidad espacio-temporal** que guarda toda proporción; buenos ejemplos de ello nos los ofrecen las matemáticas; verbigracia: la igualdad de los tres lados de un triángulo si sus ángulos son iguales.

Y por último el principio que nos ocupará a lo largo de esta tesis y que se refiere a los actos y su relación necesaria con los motivos:

d) El Principio de Razón suficiente del obrar o ley de la motivación, que rige las diversas motivaciones, pulsiones y deseos sentidos desde el interior del cuerpo cuando ingresan al mundo de los fenómenos y estos cobran la forma de la estricta **necesidad de los actos**. Como por ejemplo: cuando un hombre se levanta de una silla tuvo que haber un motivo suficiente para que lo halla hecho.

Todo objeto que percibamos cae dentro de alguna de estas clases de representación.²⁴ Schopenhauer nos demuestra que los objetos de la representación obedecen a un principio de razón (en diferentes modalidades), el cual está compuesto por la forma de la causalidad o de la necesidad. El principio de razón es el hilo conductor de cada uno de los objetos que percibimos, ya que ser necesario y seguirse de una razón dada no es más que la forma general del principio de razón.

Schopenhauer adjudica la clase de representaciones exclusivas al hombre aquellas que tienen por materia al concepto y por correlato subjetivo a la razón. La ley de la causalidad concibe a las diferentes cosas que se

²⁴ Suances Marcos Manuel; Op. Cit. p. 26

encuentran en la experiencia de acuerdo a su forma y no sufre excepción alguna; nuestro intelecto no puede aprehender algo que no sea causal. Procede de la misma manera si se tratara del obrar de un hombre respondiendo a diferentes motivaciones, o a una mera causalidad física como el movimiento que tiene una piedra producido por un choque; el esquema es el mismo.²⁵

Según sea aquella una razón suficiente lógica o matemática o física –denominada esta última “causa”-, la *necesidad* será lógica (como la de la conclusión cuando están dadas las premisas), matemática (por ejemplo, la igualdad de los lados del triángulo si los ángulos son iguales), o física, real (como la aparición del efecto si se da la causa): pero, una vez que la razón está dada, la necesidad se une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos. Únicamente en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo conocemos como necesario; y, a la inversa, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario; pues toda razón es concluyente.²⁶

1.4 Velo de Maya²⁷

Kant planteó de manera agudísima los lineamientos de la filosofía idealista, en la cual se hacía expresa distinción entre los fenómenos que ocurren en la experiencia con la cosa en sí que es fundamento de los mismos.

Los hindúes expresan esta caracterización de la siguiente manera:

El mundo es Maya, el velo del engaño, el cual nos envuelve los ojos de los mortales, y les hace percibir un mundo de formas y fenómenos, del cual no se puede decir con autoridad que sea o que no sea; “pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente”. (Esas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los Vedas y Puranas.)²⁸

La formulación trascendental del idealismo del mundo, como distinción entre la cosa en sí y la apariencia, viene a coincidir con algunos mitos que datan desde hace milenios, como el de la caverna de Platón, así como la doctrina de los Vedas, plasmada en el mítico velo de Maya, los cuales suponen

²⁵ Cf. MVR II. p. 74

²⁶ Schopenhauer Arthur. DPFE. p. 41

³⁰ “(...) lo que entre los hindúes se denomina el velo de Maya: ese es precisamente el conocimiento entregado al principio de razón. Con el que nunca accedemos al ser interior de las cosas sino que únicamente persigue fenómenos hasta el infinito.” MVR I p. 330.

²⁸ Id. p. 56

para Schopenhauer una formulación poética de las conclusiones a las que llega la filosofía trascendental tras un supremo esfuerzo y la más laboriosa investigación.²⁹ Schopenhauer cree que el Maya de los vedas y el fenómeno de Kant son una y la misma cosa expresadas en distintas épocas y términos pero al final de cuentas con la misma intención y efecto.³⁰

La aproximación del autor del Mundo algunas tradiciones espirituales no occidentales es desprejuiciada, como por ejemplo la hindú. Pues toda esa sabiduría expresada en sentencias poéticas y metafóricas aluden más o menos al mismo fenómeno: que el mundo es representación sometido al principio de razón.

Según nuestro filósofo, las antiguas creencias de los hindúes alcanzaron un conocimiento impresionante de la verdad a través de la simple intuición, ya que para Schopenhauer **el conocimiento intuitivo es el más perfecto en tanto que más objetivo**,³¹ sólo que ahora se presenta bajo el fundamento de la teoría más rigurosa, bajo la óptica y análisis de la filosofía idealista, por lo que para Schopenhauer ésta es la filosofía verdadera y ciertamente honesta.

1.4.1 La importancia de la superación del velo de las apariencias

Para Kant la limitación del conocimiento al terreno de lo fenoménico hace que éste sea el único camino por el cual podamos movernos seguros ya que es el único real, el en sí es un terreno ignoto del que nada podemos afirmar; no será así para Schopenhauer, el cual concibe al mundo de la

²⁹Roberto R. Aramayo (traducción e introducción) en Arthur Schopenhauer; **Metafísica de las Costumbres**. Ed Trotta. 2001 Madrid. Introducción. p. XVII.

³⁰ Cf. Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 282

³¹ “La *intuición* no es sólo la *fente* de todo conocimiento sino que es ella misma el conocimiento (...), es el único conocimiento incondicionalmente verdadero, el auténtico, el que es plenamente digno de su nombre: pues sólo ella proporciona verdadera comprensión.” MVR I p.107 ; Cf. MVRII 413-414

representación como el de la realidad engañosa, el de la apariencia, en el cual no hallamos descanso siendo víctimas de la finitud, el sufrimiento y el dolor, de modo, que se debe intentar una penetración en el en sí aunque sea identificado como misterioso e incognoscible por definición.³²

1.4.2 Reconciliación con el conocimiento intuitivo

Schopenhauer pese a las formulaciones en las cuales plantea al mundo como un Velo de Maya o un como un sueño del *principium individuationis*, señala que el único conocimiento que tenemos para estudiar la realidad es el que nos es dado mediante la intuición, es decir, mediante la representación, puesto que es el único verídico, de ahí que el fundamento de las ciencias tenga que encontrarse en la intuición para estar bien cimentado,³³ de hecho, todo conocimiento exacto y que se precie de verdadero tiene que tener su contraparte empírica.

Hay una reconciliación y revalorización en lo tocante al saber intuitivo de la realidad en lo que respecta a la investigación y fundamento del conocimiento, ya que epistemológicamente el mundo no es solamente Velo de Maya error e ilusión sino la vía de acceso al conocimiento verdadero y al desarrollo de la vida práctica. No obstante, Schopenhauer menciona que para investigar lo primero y fundamental, labor principalmente de la filosofía, eso no basta:

Admitir el mundo objetivo como prominentemente existente es adecuado al punto de vista empírico de las restantes ciencias: no es así al de la filosofía, que ha de remontarse hasta lo primero y originario.³⁴

³² Rabadé Obradó; Op. Cit. p.27.

³³ Cf. MVR II. p. 33

³⁴ Ibid.

De modo, que pese a toda su idealidad trascendental, el mundo objetivo mantiene su realidad empírica, el fenómeno no es ciertamente cosa en sí pero es real en cuanto es empírico.³⁵

El conocimiento intuitivo, que es más perfecto que el abstracto, se mantiene vinculado con una facultad a priori la cual posibilita la experiencia: el entendimiento;³⁶ que para Schopenhauer no es otra cosa más que la forma correcta de aplicación de la ley de la causalidad.

A diferencia del conocimiento intuitivo, que es inmediato, real y de primer orden; la razón es un conocimiento de tipo secundario y mediato, que opera mediante conceptos palabras y juicios, puede deducir la verdad pero también induce al error. Pese a lo anterior, el conocimiento intuitivo no está indemne de la equivocación, por el contrario, es muy frecuente vernos engañados por el velo de las apariencias. No obstante, toda verdad mana de la intuición gracias a su vínculo con la facultad del entendimiento. La labor de la razón (potestad exclusiva del hombre) depende de la injerencia del entendimiento, pero este último se ve libre de la intervención de la primera, en contraste con la razón el entendimiento puede ser hasta irracional.³⁷

1.5 La relativización de la razón y su función

En conexión con la intuición sensible, el entendimiento, en Schopenhauer, experimenta una revalorización. Pero esta revalorización conlleva al mismo tiempo -y ahí está lo insólito de la tesis- una relativización del papel de la razón, contraponiéndose radicalmente de este modo al espíritu filosófico de la época.³⁸

Frente a las filosofías de corte ilustrado que optan por encumbrar a la razón por encima de todas las facultades, la de Schopenhauer, tiende a colocar

³⁵ Cf. MVR II p. 48

³⁶ Cf. MVR I p. 87

³⁷ Cf. MVR I.p 73

³⁸ Safranski Rüdiger; Op. Cit. p. 220

a las facultades que no dependen de la razón, como en el caso de la intuición y del entendimiento; en un nivel superior, no obstante, esa posición conduce a relativizar a la razón colocándola en un grado inferior a las expectativas del periodo ilustrado.³⁹

La función de la razón es simple, no es más que reunir, ordenar y conservar las representaciones intuitivas en conceptos, a su vez los conceptos no son otra cosa que representaciones de representaciones, estableciendo relaciones con esos conceptos como si fueran abreviaturas. La razón es estéril sin el material que le proporciona la intuición intelectual, sin este fundamento la razón permanecería vacía y no podría aportar nada.⁴⁰

La postura que mantenía Schopenhauer era escandalosa para su época, debido a que en ella todo se esperaba de la “diosa razón”.

1.5.1 La intuición es más potente que la razón

De manera que la simple intuición es más potente que la razón ya que se encuentra íntimamente vinculada con la facultad del entendimiento. La cual no es más que causalidad, no obstante, ésta no es una facultad exclusiva del hombre sino de todo ser cognoscente⁴¹. En este sentido la intuición no es solamente sensual, como afirma Schopenhauer, sino que también intelectual, es decir, construye naturalmente el mundo empírico de la causa a partir del efecto.⁴²

³⁹ Cf. Id. p. 220

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Para Schopenhauer los animales también son seres cognoscentes porque pueden percibir el mundo mediante tiempo, espacio y causalidad. Cf. MVR I p.37

⁴² Cf. MVR I. p. 61

El conocimiento intuitivo es más potente que el abstracto en lo que respecta al conocimiento de lo objetivo, y no solamente eso, sino que se ve en gran medida emparentado con el genio y el arte⁴³. Para Schopenhauer el arte es un modo privilegiado de captar la realidad que va más allá del conocimiento científico y cotidiano ya que el artista solamente por la vía de la intuición puede captar las ideas de las cosas o las objetivaciones inmediatas de la voluntad, además mediante el arte se puede alcanzar una intuición potente y objetiva, es decir, desinteresada del mundo, como la que se obtiene mediante la ascética.⁴⁴ De manera que el arte nos expresa mucho más del en sí del mundo de lo que puede mostrarnos la ciencia.

1.5.2 Ventajas del conocimiento abstracto

Si bien para Schopenhauer mediante la intuición, que es el conocimiento primario y a través del cual podemos formular un saber objetivo de manera más libre y expedita, sólo por medio de dicho conocimiento no podremos verbalizar nuestra experiencia, ni mucho menos transmitirla, examinarla y clasificarla, ya que la experiencia de cada individuo es única y original; transferible parcialmente por el conocimiento secundario, por el abstracto, a través de los conceptos que constituyen únicamente sombras del verdadero. Por consiguiente nuestra experiencia en sentido estricto, en su totalidad y pureza; es intransferible. El lenguaje como vehículo de los conceptos se muestra

⁴³ Schopenhauer concibe a la filosofía como algo muy próximo a la poesía y al arte, concepción típicamente romántica, si bien Schopenhauer realizará la aproximación entre la filosofía y poesía de manera algo diferente a la habitual en el Romanticismo. Rabadé Obrado. Op. Cit. 17

⁴⁴ Cf. DMCR p. 43.

impotente para poder reproducir y comunicar la riqueza de la experiencia en su totalidad.⁴⁵

1.5.3 Desventajas del conocimiento abstracto

El conocimiento abstracto como fruto de la razón y exclusivo del hombre pese a sus grandes ventajas parte de sus frutos son: el error, mayor incremento del sufrimiento, la duda, la necesidad y la angustia. Mediante la razón abstracta el hombre no solamente es víctima de su condición presente, es decir, de sus representaciones intuitivas, estados y sentimientos inmediatos,⁴⁶ sino también se ve envuelto por la incertidumbre futura y de la representación pasada, de pensamientos turbios y de enfermedades psíquicas, de las cuales se ve libre el animal. En la representación intuitiva la apariencia puede desfigurar momentáneamente la realidad; no obstante, el error abstracto, la duda y la incertidumbre pueden dominar durante milenios y lanzar su yugo contra pueblos enteros, decapitar a los más nobles y puros sentimientos e impulsos de la humanidad e incluso a aquellos que no domina el error consigue someterlos y castigarlos mediante el engaño.⁴⁷

En repetidas ocasiones el dolor abstracto sobrepasa por mucho al dolor físico, por consiguiente el hombre es el ser que más padece el dolor siendo el personaje del genio en donde alcanza su cumbre. Análogamente nos menciona el libro del Eclesiastés: *que entre más grande sea el conocimiento, más grande será el dolor.*⁴⁸ El conocimiento racional es parecido a una luz que alumbra

⁴⁵ Cf. MVR II. p.104

⁴⁶ Cf. MVR I. p. 356

⁴⁷ Cf. Id. p. 84

⁴⁸ Porque en la mucha sabiduría hay mucha molestia; y quien añade ciencia, añade dolor. Eclesiastés (Kohelet) 1:18. *La santa Biblia*. Versión Reina Valera 1960. Ed. Sociedades Bíblicas Unidas. p. 638.

escueta y parcamente una ilimitada oscuridad, dicha luz se pierde por su nimiedad, de ahí, que cuanto mayor sea el alcance que irradie la luz, mayor consternación se padecerá porque el sujeto se hará consciente de las tinieblas abismales que nos rodean, angustia que junto con la reflexión de la muerte se convertirán en los estímulos más grandes para la actividad filosófica.

1.5.4 El error de Kant, la filosofía desde los conceptos

Schopenhauer reprocha a Kant el que éste haya considerado a la filosofía como una ciencia a partir de conceptos. El primero la entiende como una ciencia que debe partir de lo inmediato: de las representaciones. De modo que los conceptos deben ser el material en el que la filosofía deposita y formula el conocimiento, pero no la fuente del mismo.⁴⁹

1.5.5 Contra los eruditos

El saber del erudito, en opinión de Schopenhauer, está muerto porque consiste simplemente en conocimientos abstractos o si no en meras palabras. Los conocimientos obtienen su valía en tanto que dependen del conocimiento intuitivo ya que en último término, estos dan realidad, sostén y apoyo a la totalidad de los conceptos.

1.6 La razón como instrumento

a) La voluntad, el fundamento profundo de la razón

Adelantaremos brevemente nuestra exposición de los ulteriores capítulos a fin de exponer la relación que guarda la razón con el en sí del

⁴⁹ MVR I. p. 429

mundo o voluntad. A pesar de que la realidad en la cual vivimos, nos movemos y existimos esté constituida por el sujeto y el objeto, ésta no se agota en ambos polos sino que estos pertenecen a algo que los rebasa, abarca y configura.

Si el mundo en el cual vivimos estuviera solamente constituido de fenómenos sin consistencia, el hombre viviría simplemente como un sujeto de la representación (un autómatas que únicamente representa el fárrago de las impresiones) y no podría dar cuenta de las distintas manifestaciones de sus sentimientos y emociones, como la angustia, el dolor, la felicidad, el placer, el miedo, etc. Por consiguiente, el en sí tendrá que ver con la fuerza, la emotividad, la pulsión y el deseo, para lo cual Schopenhauer no encontró mejor traducción que el término de 'voluntad'.⁵⁰

La voluntad constituirá para Schopenhauer en la cosa en sí que es el fundamento del mundo de la representación. Es una voluntad ciega, una fuerza oscura y casi siniestra que no tiene un sentido ni objetivo definido, sólo un mero afán monumental de vivir y de manifestarse. No tiene ni aspira a ningún significado, simplemente es⁵¹. La voluntad es la esencia de la vida, que no es otra cosa que voluntad de vivir. La voluntad se objetiva en fenómenos, es decir, que ingresa a la forma del espacio temporalidad o a la forma causal del principio de razón a través del entramado de la representación (sujeto-objeto), de ahí que ambos polos surjan y destruyan al mismo tiempo. El entendimiento (intelecto) configura al mundo como el mundo al entendimiento.

El defecto fundamental de todos los sistemas es el desconocimiento de esta verdad que *el intelecto y la materia son correlatos*, es decir, el uno existe para el otro, ambos se mantienen y caen conjuntamente, el uno es el mero reflejo del otro incluso son en realidad una y la misma cosa considerada desde dos aspectos opuestos; una cosa que-lo anticipo aquí- es el fenómeno de la voluntad o cosa en sí; ambos son, por lo tanto, secundarios, de ahí que el origen del mundo no pueda buscarse en ninguno de ellos. Pero debido a este desconocimiento, todos los

⁵⁰ Cf. MVR I. p.376

⁵¹ Id. p. 369; Cf. MC p. 139; Cf. Rüdiger Safranski Op. Cit. p. 291

sistemas (exceptuando quizás el spinozismo) buscaron el origen de todas las cosas en uno de aquellos dos.⁵²

Todo aquello que existe es objetivado por la voluntad, la objetivación es distinta de la causalidad, no decimos que la voluntad sea causa del mundo, porque como vimos, esto es llevar a la ley de la causalidad más allá de su aplicación. La objetivación es la manifestación, estructuración y configuración de la voluntad en diversos grados y niveles que sirven de soporte unos a otros hasta alcanzar su perfección con el surgimiento del entendimiento y el razonamiento humanos, momento en el que aparece el entramado del mundo de la representación y la voluntad se hace conciente de sí.

El hombre a pesar de su condición de fenómeno más perfecto de la objetivación de la voluntad es el más desprovisto de todos los seres, él es todo un querer y necesitar concreto, es la concreción de mil necesidades.⁵³

b) La razón instrumental schopenhaueriana

La naturaleza ha producido al entendimiento y la razón al servicio de una voluntad individualizada que sólo en apariencia se ha desprendido y escindido de la totalidad, todo el anhelo y fuerza de manifestación del en sí es transferido a la voluntad individual en forma de pulsiones y deseos, de ahí el apremio y la necesidad que persigue a todo sujeto a lo largo de su vida. Mediante el uso de la razón, el sujeto, la voluntad individual, tratará de conservar su existencia, expandirla y reproducirla, a través de dar satisfacción a sus deseos.

La razón también funge como un órgano que sirve para racionalizar las pulsiones del individuo, suavizarlas y hasta disfrazarlas. De modo que el entendimiento y la razón están destinados a conocer las cosas únicamente en

⁵² MVR II. p. 44.

⁵³ Cf. MVR I. p. 369

la medida en que proporcionan motivos a la voluntad y medios para alcanzar la satisfacción de dichos motivos.⁵⁴

...el intelecto (...) es un simple esclavo y siervo de la voluntad y no es, como ésta, αὐτόματος ni actúa por su fuerza e impulso propios; de ahí que la voluntad lo empuje fácilmente a un lado y lo deje parado con un simple aviso; mientras que él, por su parte, con el mayor esfuerzo apenas consigue dar una breve pausa a la voluntad para tomar él la palabra.⁵⁵

La razón es entendida como la facultad del conocer en general, es algo secundario que pertenece al fenómeno incluso condicionado por el propio organismo. Su labor básicamente consiste en presentar motivos a la voluntad mediante el conocimiento abstracto, es decir, por mediación de los conceptos.⁵⁶

Para Schopenhauer el conocimiento que se erige mediante la razón es meramente instrumental, solamente traza la dirección que la voluntad ha de seguir a través de los motivos abstractos, calcula, prevé y determina cual es la mejor y más prudente vía para alcanzar la obtención del placer y bienestar propios, es un conocimiento interesado ya que responde a una serie de motivos y deseos personales (voluntad individual), es un conocimiento por definición egoísta.

(El sujeto) busca conocer por completo los objetos de su querer y luego los medios para lograrlos. (...) La conciencia de estar trabajando siempre para el fin de su voluntad le mantiene erguido y activo: su pensamiento se refiere a la elección de los medios, Así es la vida de casi todos los hombres: quieren, saben lo que quieren y se afanan con ello por tanto éxito como para protegerles de la desesperación.⁵⁷

La instrucción, la educación, la práctica, el perfeccionamiento del conocimiento y el influjo externo nos adiestran para garantizar la consumación de nuestros deseos de la manera más apropiada y expedita gracias al vehículo de los conceptos abstractos, y la elección de los medios se halla en franca correspondencia con los deseos más íntimos. El conocimiento es interesado ya

⁵⁴ Cf. MVR II p. 178

⁵⁵ Id. p. 251

⁵⁶ Cf. DPFE. p. 159

⁵⁷ MVR I. p. 386.

que solamente opera al nivel de elección de medios y responde a un fin específico: a los motivos que están directamente conectados con el deseo y la voluntad.⁵⁸

De ahí que la vida del hombre sea una constante búsqueda de la satisfacción, del placer, felicidad y bienestar personal. La razón esclavizada a la relación medios-fines tiende a concebir a “todo lo otro” como un simple medio para la consecución de un determinado fin. Momento en que el placer y el bienestar individual se anteponen a todas las cosas y personas;

(...) cada individuo en particular se tiene a sí mismo por el ombligo del mundo, anteponiendo su propia existencia y bienestar a cualquier otra cosa, hasta el punto de hallarse dispuesto a sacrificar todo cuanto no sea él y destruir el mundo, con tal de prolongar un instante la existencia de su propia individualidad, de esa gota en el mar (...). Este talante es el del egoísmo que resulta consustancial a todas las cosas inmersas en la naturaleza.⁵⁹

1.6.1 El egoísmo

*Los hombres viven engañados al buscar su propia satisfacción creyendo que así alcanzarán la felicidad.*⁶⁰

Para Schopenhauer el egoísmo es una actitud natural que surge del *principium individuationis* y de la razón puesta al servicio de la voluntad individual. Es la separación que nos desvincula del otro, tanto de su placer y felicidad y que nos insta a considerarle primordialmente como enemigo.

Los sentidos del hombre común se encuentran obnubilados por el Velo de Maya, es decir, que su conocimiento se halla sumergido en el *principium individuationis*, conforme al cual encuentra su persona enteramente distinta en relación a otros, “los demás seres se le aparecen como máscaras y fantasmas a los cuales es incapaz de conceder ni de lejos una importancia y una seriedad

⁵⁸ Cf. MC p. 32

⁵⁹ Id. p. 86.

⁶⁰ Cf. Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 227-228

tan grandes (...) como a sí mismo”.⁶¹ Este modo de representación y de conocimiento resulta apto para alimentar el egoísmo el cual constituye su punto de apoyo; conocimiento al que el sujeto se aferra con todo su ímpetu ya que se encuentra regido y conectado con la voluntad.

En el pensamiento mediado por el *principium individuationis* es natural considerar como ajeno, otro, medio y hasta obstáculo a todo aquello que nos rodea y no se entiende como la propia persona (la cual se supone como la única y real), a los demás seres se les atribuye una existencia relativa y aparente. Correcta conclusión y actitud natural en la medida en que nos sirvamos de todo aquello que presente alguna utilidad o provecho para alcanzar nuestros propósitos, o por el contrario, concebirllos como obstáculos e impedimentos si frenan la satisfacción de nuestros deseos. Si alguien o algo no nos es útil para satisfacer a la voluntad entonces no tiene ningún valor, puesto que el valor estriba en la utilidad que algo posea para la correcta complacencia de nuestros apetitos.

Entonces se abre un abismo entre la propia persona y lo que parece ajeno. El sujeto individual, evanescente y con su presente inextenso juzga como lo único real y de suma importancia su propia persona, de ahí, que los hombres actúen como: “si fueran los únicos que existieran en el mundo.”⁶² La importancia infinita que se brindan, su bienestar momentáneo y felicidad efímera es todo lo que tiene realidad y significado para ellos.

El egoísmo se debe, por un lado, al hecho de que “el mundo es mi representación” y por consiguiente, para cada uno de los demás no tiene una entidad real sino que son simplemente una parte de su representación. Pero la raíz principal del egoísmo se encuentra en que “el mundo es voluntad”; una voluntad que se disfraza de individualidad dentro del ámbito del fenómeno pero que permanece una e indivisa en cada uno de los seres existentes.⁶³

⁶¹ Mann Thomas; **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Ed. Alianza. Prólogo Andrés Sánchez Pascual. Madrid. 2000. p. 47

⁶² Cf. ARE p. 125

⁶³ López de Santa María Pilar en DPFE. p. XXXIV

El hombre sólo aspira a conservar su existencia, liberarse del dolor y de la aflicción, buscar el mayor placer y bienestar posibles, reproducirse, poseer todas las cosas que su mente represente. Similar al arquetipo de hombre moderno que nos retrató Goethe en el personaje de Fausto y describe sus ideales en el momento en que Mefistófeles le interpela acerca de su deseo; Fausto replica: “*tenerlo todo y poseerlo todo*”; o como la definición que ofrece Francis Fukuyama del hombre de la modernidad: “un sujeto racional en busca del máximo beneficio”.

La forma natural que deviene del principio de razón es el egoísmo, la búsqueda del máximo goce, el deseo de extender la voluntad más allá de los límites del propio cuerpo a través del sometimiento de las voluntades ajenas, momento en el cual surge la injusticia.⁶⁴

El móvil básico y fundamental del ser humano es el egoísmo. A través de un análisis etimológico, Schopenhauer analiza la palabra alemana *Selbstsucht* (amor propio) que lleva el concepto secundario de enfermedad. La palabra *Eigennutz* (interés) designa al egoísmo que se halla bajo la dirección de la razón y que le capacita a seguir sus fines planificadamente.⁶⁵

El egoísmo es por naturaleza ilimitado; el hombre quiere mantener su existencia y bienestar incondicionalmente libre de dolor, de preocupaciones, de carencia y de angustias; quiere la mayor suma de placeres de los que es capaz. Su lema sería “Todo para mí, nada para los demás.”⁶⁶ El egoísmo es colosal, es el espíritu que domina al mundo y a los tiempos. Cada uno hace de sí mismo el centro de referencia y punto medio del universo.

⁶⁴ Cf. ARE. p.124

⁶⁵ Cf. DPFE. p 221

⁶⁶ Id. 222

1.6.2 Mediante la razón no se accede al Ser del mundo

La Razón de ningún modo puede ser aquella facultad que percibe inmediatamente lo suprasensible, ni tampoco es cierta la absurda afirmación de que la Razón es la facultad que apunta esencialmente a las cosas que se encuentran más allá de toda posible experiencia, o sea, a los conocimientos de índole metafísico, aquellos que contienen la esencia de todas las cosas, las razones últimas, lo suprasensible, lo absoluto y la divinidad. De este tipo de Razón nos hablan las filosofías de Hegel y de Jacobi, por poner un ejemplo.

Schopenhauer argumenta que si en vez de divinizar a la razón se hubiese querido emplearla, hace tiempo que nos hubiéramos desengañado de concebirla como el órgano peculiar para la solución de los enigmas del mundo. Si fuera de ese modo llevaríamos una metafísica innata que sólo necesitaría de su desarrollo; y consecuentemente, podría reinar entre los hombres un acuerdo general sobre aquellos objetos de la metafísica de una manera tan perfecta y armónica que resultaría del todo imposible que hubieran sobre la faz de la tierra la bastedad y diversidad de religiones que existen y un número no menor de sistemas filosóficos enteramente distintos.⁶⁷

1.7 Principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación: La causalidad en los actos humanos

*“Necesario es aquello cuyo opuesto es imposible
o lo que no puede ser de otra manera”,
Schopenhauer.*

Como hemos probado la razón es simplemente un instrumento con el cual la voluntad traza los medios necesarios que se han de perseguir con arreglo a la consecución de los objetos que el en sí determina en lo profundo y

⁶⁷ Cf. Id. p. 178.

que el sujeto cree que le ayudarán a conservar su vida, expandirla y reproducirla además que le proporcionarán placer, bienestar, goce y felicidad; gracias a la mediación de los conceptos y de las abstracciones, entonces, la razón se concibe por antonomasia interesada.

Por otro lado, como mencionamos anteriormente, la causalidad y la necesidad son equivalentes y únicamente tienen aplicación en el mundo de los fenómenos, ya sea en el ámbito matemático, físico, lógico o moral, todo el ámbito de la experiencia tiene que estar supeditado al imperio de la causalidad, es decir, inmerso en la necesidad.

Las acciones humanas en este sentido se encuentran mediadas por el esquema de la causalidad, ya sea físico, lógico o pulsional-motivacional; es decir, que los actos humanos operan bajo una larga y compleja cadena de causas y motivaciones, de las cuales, sus manifestaciones serían la estricta necesidad e inevitabilidad de los actos.

Como bien dice Kant, si tuviéramos un conocimiento exacto del carácter de un hombre y de sus motivaciones se podría calcular de antemano su conducta al igual que cabe pronosticar un eclipse de sol o de luna. El carácter es tan consecuente como la naturaleza; toda acción individual ha de acontecer conforme a dicho carácter, al igual que todo fenómeno tiene lugar con arreglo a una ley natural.⁶⁸ El obrar o actuar de todos los seres de este mundo aparece como estrictamente necesario y sin excepción bajo la tutela de ley de la causalidad y su carácter natural;

La última clase de objetos para el sujeto son los deseos, la voluntad, cuyo principio de razón suficiente es la motivación, que es la causalidad vista por dentro. Es cierto que la voluntad, como objeto conocido, se da sólo al sentido interior del cognoscente, es decir, que aparece

⁶⁸ Cf. Id. p.171.

sólo en el tiempo, no en el espacio. Si miramos en nuestro interior, nos encontramos como volentes; nuestros sentimientos son estados de la voluntad.⁶⁹

Las acciones del hombre se encuentran regidas por las motivaciones, que es la voluntad vista por dentro, la manifestación fenoménica de los deseos; por tanto, todo aquello que ocurre en su vida ya sea grande o pequeño, venial o preponderante, ocurre de una manera totalmente necesaria.

(...) el obrar o actuar de todos los seres de este mundo aparece siempre como estrictamente necesario; a este respecto, es indiferente si son causas en el sentido más estricto de la palabra, o estímulos, o motivos los que han provocado tal acción, ya que esas diferencias sólo se refieren al grado de receptividad de los distintos seres.⁷⁰

Los motivos aparecen como pulsiones, sentimientos o deseos internos; la razón y los conceptos prestan los medios indispensables por los cuales se guían los motivos. No será por el uso de la razón que los actos humanos obtengan la libertad y alcancen la virtud, la razón ha sido reducida al papel de sierva del deseo, un mero instrumento para obtener aquellos objetos a los que se incline la voluntad individual.

El hombre en su condición de animal racional no se encuentra simplemente sometido a la dependencia del presente, sino a la del tiempo pasado y futuro; de ahí, que pueda proyectar planes a futuro, actuar conforme a máximas, principios, o dejarse llevar por conceptos abstractos sin tomar en cuenta las imperiosas representaciones del momento; por tanto, cree que tiene libre capacidad de elección entre varios motivos que se presentan a su conciencia, no obstante, Schopenhauer menciona que esto es simplemente una mera ilusión⁷¹ puesto que la verdadera libertad de elección del individuo es inadmisibile; dado que todos los actos se encuentran sometidos al férreo yugo

⁶⁹ Suances Marcos Manuel, Op. Cit. p. 31

⁷⁰ MVR II. p. 362

⁷¹ Cf. DPFE. p. 81

de la necesidad. La capacidad de elegir aparece a la conciencia en forma de varios motivos abstractos, unos excluyendo a los otros, tratando de guiar al sujeto por la vía más eficiente o convincente, por ende, la conciencia se limita a elecciones meramente interesadas y por tanto carentes de libertad.

Schopenhauer entiende la libertad en un sentido negativo; como aquello que no obedece a ninguna razón, causa, circunstancia o interés alguno, la libertad se encuentra en el mundo nouménico, en la esfera del en sí, es completamente pura e incondicionada, desinteresada, no se mantiene determinada por nada, no se puede hallar en el terreno de los fenómenos, es independiente del principio de razón, es decir, de la necesidad. Por consecuencia, todo aquello que no obedezca al principio de razón se sigue por definición que es irracional.

“El concepto de libertad es en realidad negativo, ya que su contenido es la mera negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con la razón de acuerdo con el principio de razón”.⁷² Entonces el *liberum arbitrium indifferentiae*, en el cual algunos filósofos de la tradición han abogado a favor de la libertad en las acciones es imposible.

1.7.1 ¿Determinismo en las acciones humanas?

*El hombre vive sumido en el imperio de la necesidad
y no ha sido capaz de alcanzar la libertad.
Rüdiger Safranski.*

Schopenhauer, al igual que Kant, traslada las conclusiones de su especulación epistemológica al terreno de la moral y la práctica (cosa que posteriormente criticara él mismo de Kant), de las anteriores consideraciones

⁷² MVR I p.343

se sigue; que no existe en el mundo físico algo que no tenga un antecedente que opere como causa de un fenómeno. El mundo moral y el de la práctica, asumen todas las consecuencias a las que se llegó a través de la reflexión epistemológica y ontológica.

Los actos morales se encuentran mediados por el tiempo, por ello no pueden dejar de responder al imperativo de la ley causal. Nuestros actos son respuestas tamizadas por el entendimiento que supone a las motivaciones en lo profundo. Similarmente como una bola de billar no puede ser movida a menos de que reciba un impulso, del mismo modo, un hombre no es capaz de levantarse de una silla a menos de que lo determine un motivo, de tal forma, que si lo determina un motivo se levantará de su asiento tan inevitable e inexorablemente como cuando una bola de billar se mueve al recibir un impacto suficiente.

Esperar a que alguien realice una acción sin interés es como pretender que un trozo de madera se mueva por sí mismo sin ningún estímulo exterior.⁷³ La posibilidad de la libertad en las acciones humanas se disuelve y, por tanto, inconvenientemente la responsabilidad que mana de cada acción. Las acciones estarían sometidas al más extremo determinismo. Ya que para Schopenhauer lo libre es aquello que no se encuentra sometido al yugo de ninguna necesidad, así como impedimento, razón o causalidad; la libertad se encuentra en un terreno más allá del fenoménico en el en sí del mundo.⁷⁴

Trataremos más a detalle en los ulteriores capítulos la aporía desarrollada hasta aquí (la imposibilidad de la libertad en las acciones humanas) e intentaremos llevar por buen puerto su resolución.

⁷³ Cf. Aramayo Roberto en MC. p. XXV

⁷⁴ Cf. DPFE. p. 42

2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Para Schopenhauer, pues, la voluntad como voluntad de vivir es aquello que ya no se puede explicar sino que está a la base de toda explicación, y que lejos de ser el absoluto de los idealistas, lo infinito de los panteístas o el Dios de las religiones, es objetivamente, el mero agitarse absurdo y sin fin de la vida, (...)⁷⁵

A pesar de que no podamos explicar cabalmente lo que es la voluntad logramos sentirla y hasta identificarla como la base de todas las fuerzas y leyes de la naturaleza, también como lo que anima la totalidad de los diversos fenómenos. Es la potencia que se manifiesta y objetiva, desde la gravedad, las tormentas eléctricas, hasta las pulsiones y voliciones del hombre. La voluntad es una e idéntica consigo misma, permanente, a diferencia de sus objetivaciones mudables y múltiples, meras ilusiones relativas. Deducción a la que llegamos gracias a la mediación del cuerpo y sus pulsiones, deseos, estados y pasiones. Schopenhauer no viola los límites de posibilidad de un conocimiento que se halle más allá de la experiencia y, por tanto, trascendente que Kant asentó en su Crítica de la Razón, sino que el acceso al mundo de la voluntad tendrá que ver con un sumergirse hacia el interior de sí mismo.

De ningún modo la identificación de la voluntad como cosa en sí será un presupuesto arbitrario, como señalar una sustancia metafísica sin más, como Dios o el absoluto, sino que ella se deduce de la experiencia tanto interior como exterior del sujeto.

La voluntad es la base de toda explicación y no puede ser ulteriormente explicable. Schopenhauer identifica a la voluntad con el en sí de la filosofía kantiana por el cual no podemos pronunciarnos, sin embargo, podemos tener una aproximación y acceso a ella.⁷⁶ La voluntad de vivir se muestra como un incansable resorte, un impulso irracional, desmesurado y ciego, un afán

⁷⁵ Diego Sánchez Meca (introducción y traducción) en DMCR. p. 32

⁷⁶ Cf. Rábade Obrado Ana Isabel; Op. Cit. p. 27

incontenible por manifestarse u objetivarse. La voluntad lo único que quiere es la vida, la esencia del mundo es una aspiración monumental y desenfrenada de vivir, por tanto; 'voluntad de vivir' y 'voluntad' son términos intercambiables. El en sí es indestructible a diferencia de sus múltiples manifestaciones fenoménicas que conforman un perpetuo renacer y sucesión, es decir, que componen el sueño de la vida.⁷⁷

La voluntad no tiende a ningún fin último, si lo hiciera así, podríamos afirmar que existe una racionalidad teleológica jalando los hilos ocultos de la historia hacia un *τελος* mesiánico de los tiempos (concepción heredada de las religiones soteriológicas y frecuentemente empleada en la tradición filosófica, además vigente en tiempos de Schopenhauer), de ahí, que el en sí del mundo sea identificado como irracional.

La característica más afortunada que expresa el carácter de la voluntad es el "deseo", ella aspira a la vida y a la manifestación; la voluntad no puede dejar de querer, ya que esa es su inclinación y carácter natural, no existe nada que pueda colmar para siempre y cabalmente sus anhelos. Se puede asemejar con las vasijas de las Danaides, y por ello, el deseo no admite una completa satisfacción, un bien supremo ni absoluto, sino tan sólo bienes relativos y provisionales.⁷⁸

2.1 La individuación

*Los seres no son otra cosa que la ocasión de la voluntad, simples vehículos de la operación del querer vivir*⁷⁹.

El mundo entero con sus fenómenos se nos devela como la objetivación de la voluntad ingresando al terreno de la causalidad y de la necesidad. La

⁷⁷ Cf. MVR II p. 556.

⁷⁸ Cf. MC. p. 132.

⁷⁹ Malebranche citado por Gemma Muñóz-Alonso López (prologuista) en Alexis Philonenko; **Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia**. Ed. Anthropos. Barcelona 1989. p. 14

voluntad no se convierte en representación ni fenómeno, ella se encuentra emancipada del principio de razón, de la ley de la causalidad, forma a la cual responde cualquier objeto, no obstante, se encuentra a la base de todo el mundo de los fenómenos. La voluntad no es causa del mundo sino que lo objetiva, es decir, lo hace manifiesto, expreso y existente;

La voluntad se participa objetivándose y manifestándose en grados, cada uno de los cuales expresa unas propiedades específicas de los seres. Estos grados son como las Ideas platónicas en tanto en cuanto son determinaciones fijas de la objetivación de la voluntad, "grados que son con respecto a las cosas individuales como sus eternas formas o modelos"⁸⁰

Los grados inferiores de la objetivación de la voluntad expresan las fuerzas primordiales de la naturaleza que aparecen sin excepción en toda la materia, como son la pesantez, la fluidez o las propiedades químicas. Otros grados expresan las cualidades de los vegetales, tales como la excitabilidad o la sensibilidad. Todas las características de los seres suponen la participación en uno o en varios de estos grados o ideas platónicas. En los grados superiores⁸¹ de la objetivación de la voluntad surge la individuación. Cuanto más nos elevemos en la escala de los seres más patente será la individualidad, alcanzando su producto final con la objetivación de la razón, es decir, con el surgimiento del hombre, momento en el que la voluntad es capaz de reflejarse a sí misma, como si fuera un espejo, aunque no claro y cristalino, por medio de la autoconciencia que nos conducirá al asombro y la pregunta por el Ser.

En todas las fuerzas del mundo inorgánico y en todas las formas de la naturaleza orgánica se revela la objetivación de una y la misma voluntad; por

⁸⁰ *El mundo como voluntad y representación I*, (§25) cit. por Gemma Muñoz-Alonso López, Id. p. 13

⁸¹ "Esta expresión, «grados superiores», ha de ser bien entendida. Pues Schopenhauer, un espíritu místico y también extremadamente moderno y nutrido de las ciencias naturales, insertó el concepto de *evolución* en su cosmogonía de la voluntad, en la multiplicidad infinita de las emanaciones de la voluntad. Lo hizo por amor a aquel elemento filosófico que había tomado de Platón: las «Ideas»". Mann Thomas; Op. Cit. p. 30

tanto la esencia de todas las cosas es única e idéntica, de manera que, en el almacén fundamental de la representación se encuentra el atisbo y la indicación del contenido profundo de los fenómenos⁸².

(...) cada fenómeno es una ocasión de manifestarse el poder de esa voluntad una e indivisa, esencia de todas las cosas, cuya gradual objetivación constituye el conjunto de este mundo sensible. Por tanto, la voluntad es la cosa en sí que crea y mantiene las cualidades del mundo como representación.⁸³

2.1.2 El individualismo

(...) cada individualidad no es más que un error especial, un paso en falso, algo que sería mejor que no fuese, e incluso liberarnos de él constituye el verdadero fin de la vida⁸⁴.

A través de la individuación (*principium individuationis*) se produce la rasgadura entre el macro y el microcosmos, (una fragmentación entre los distintos seres, al menos en apariencia), lo que propicia el surgimiento del egoísmo. La individuación es el proceso natural en el que al sujeto le resulta completamente extraño y distinto su ser último, es decir, la esencia que configura el cosmos y a los otros individuos, a los que considera enteramente escindidos y ajenos a él; obnubilada su conciencia por el velo de Maya percibe al “yo” como lo único y lo auténtico a diferencia del “tú” que se convierte para su conciencia en una mera ilusión relativa, un objeto que tiene valía en tanto que nos provee la posibilidad de alcanzar un fin determinado o placer. De modo, que el sujeto al aumentar su bienestar propio generalmente redundará en perjuicio de los demás, ya que poco le importa el sufrimiento ilimitado del mundo, tanto en el pasado como en el futuro; lo único que es de su interés es su eximia persona, su presente sin extensión, su momentáneo placer; sólo eso tiene realidad para él y hace cualquier cosa para conservarlo mientras un mejor

⁸² Cf. Alexis Philonenko; Op cit. 14.

⁸³ Suances Marcos Manuel; Op. Cit. p. 83-84

⁸⁴ MVR II. p. 545.

conocimiento no le sea accesible y permanezca soñando en el mundo onírico de las apariencias y no abra los ojos (αλετεια) a la realidad.⁸⁵

La existencia individual se presenta de cierto modo como una barrera que se interpone entre mi ser particular y el conocimiento verdadero de mi esencia. Todo sujeto está sometido al obstáculo de su individualidad, es precisamente ella la que mantiene a la voluntad de vivir en el error acerca de su propio ser, similar a lo que se conoce como el Velo de Maya de los brahmanes. De ahí, que la muerte sea considerada por Schopenhauer como el retorno al ser y la refutación del error,⁸⁶ ya que en la muerte el individuo es despojado del armazón de la representación, retornando a la fuente simple del en sí. De modo, que una religión que prometa una existencia eterna e individual después de la muerte estaría trasladando el mundo de la representación, de los fenómenos, de la necesidad y del error, a uno que carece por definición de toda necesidad y representación; por tanto sería una equivocación.

Schopenhauer sostiene que la variada gama de dogmas que creen en la persistencia de la vida después de la muerte parten de un lugar común y es; la conciencia de que cada sujeto porta dentro de sí la certeza de que él es la fuente de toda existencia y por tanto su ser constituye el centro y punto de gravitación de toda la naturaleza.⁸⁷

⁸⁵ Cf. MVR I p.413

⁸⁶ “Cada uno es precedero en cuanto a su fenómeno, pero en cuanto cosa en sí es intemporal, luego también infinito; más aún sólo en cuanto fenómeno es distinto de las restantes cosas que pueblen el mundo; y en cuanto cosa en sí es la voluntad que se manifiesta en todo, es a través de la muerte que se suprime el engaño de su conciencia que los separa de los demás seres. En lo que respecta a su ser auténtico, éste no se encuentra afectado por la muerte, es en el fenómeno en el cual coincide con la continuidad del restante mundo”. MVR II p. 658, Cf. Id. p. 333-334,

⁸⁷ Cf. Id. p. 16

2.2 Interpretación hermenéutica del mundo

La filosofía schopenhaueriana a diferencia de la de sus predecesores no trata de explicar el mundo sino de comprenderlo; partimos del supuesto de que explicar no es lo mismo que comprender, la diferencia estriba en que el primero trata de buscar causas, el principio de razón suficiente es lo que nos impulsa a preguntar el “por qué” de todas las cosas, de todas las causas; es la forma natural con la que procede el entendimiento. En la comprensión no se busca el por qué de la explicación sino el “qué”; el significado. A juicio de Safranski, la filosofía de Schopenhauer tiene un carácter expresamente hermenéutico ya que su método no va en búsqueda de una explicación del mundo, sino de su sentido y significado.⁸⁸

Schopenhauer entendía a la filosofía como el desarrollo de un pensamiento único, quizás por eso Philonenko lo considera como: “El hombre de un solo libro redactado varias veces”⁸⁹. Por consiguiente, todo su sistema se encuentra vinculado con un descubrimiento; todas las puertas y caminos de su filosofía conducen hacia ese centro vital y regulador, en el cual, el mundo encuentra unidad y significación; descubrimiento que denominó como: voluntad, (el tan anhelado en sí de la incógnita kantiana) entendida como la fuente de objetivación de todo lo real.

Contentarnos con explicar lo real es agotarlo solamente desde la esfera de la representación, sin embargo, comprenderlo va mucho más allá, de alguna manera toda comprensión nos vincula con el verdadero ser de algo, con su originalidad y autenticidad, no obstante ¿cómo podemos comprender aquello que no podemos explicar? como sucede en el caso del en sí. No damos una

⁸⁸ Cf. Safranski Rüdiger; Op. Cit. p. 297

⁸⁹ Cf. Alexis Philonenko; Op. Cit. p. 41

explicación de lo que es la voluntad, pero podemos nombrarla y hasta en cierto sentido comprenderla, aunque, no es su totalidad; ese será el carácter paradójico de la voluntad: aquello que se muestra como lo más lejano, último e inexplicable, el en sí del mundo, pero también como lo más próximo, cercano e íntimo a través de la inmediatez del propio cuerpo y sus sensaciones.

2.2.1 Macrántropo.

Como vimos en el capítulo anterior Schopenhauer argumenta en contra de la pretensión de alcanzar una comprensión última y definitiva a través del hilo de la causalidad. Al igual que sus contemporáneos él partió de la crítica trascendental, no obstante, no llega a ninguna trascendencia visible sino; como lo denomina Safranski: a una “inmanencia vital”. Él parte de la esencia inmediata y más plena de significado que existe en el mundo: el hombre. El universo es voluntad; el ser humano está completamente enraizado en esa totalidad. Lo que la voluntad sea le es dado a cada uno de manera inmediata en su interioridad y corporalidad. La cosa en sí no es de una luminosidad irradiante, sino que está marcada por una oscuridad casi tenebrosa y una inmanencia espesa que descansa en el cuerpo. Una paradoja inusual para todos aquellos que concebían a la cosa en sí como algo luminoso.⁹⁰

Así allí fuera se encuentra ante su mirada gran luz y claridad. Pero dentro está oscuro como un telescopio bien ennegrecido: ningún principio a priori ilumina la noche de su propio interior, sino que esos faros irradian sólo hacia fuera. (...) ante el llamado sentido interno no se encuentra más que la propia voluntad, a cuyos movimientos han de reducirse también todos los llamados “sentimientos internos”.⁹¹

La tradición filosófica más antigua ha considerado al hombre como un microcosmos. Schopenhauer invierte los términos colocando al mundo en

⁹⁰ Cf. Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 291

⁹¹ DPFE. p.55.

condición de macrántropo, es decir, partir del supuesto de que el universo es imagen y reflejo del hombre (similar a un giro metodológico copernicano) ya que él (el hombre) es el ser más pleno y repleto de significado, además aunada su proximidad y cercanía con la voluntad, habrá que iniciar a partir de él la investigación acerca del sentido y significado del mundo⁹².

2.3 La voluntad sustrato último de los fenómenos

Si pudiéramos eliminar de la experiencia que tenemos de nosotros mismos de aquello que nos proporciona un conocimiento científico que remita a las características fenoménicas de nuestro cuerpo como su peso, composición química, su temperatura, etc. Lo que nos queda no es la pura función de centro ordenador de los datos de la sensibilidad (el *ich denke* kantiano el cual acompaña a todas nuestras representaciones), sino la voluntad, sentida interiormente como vida y sustrato último de los fenómenos.⁹³

2.3.1 El sujeto como voluntad y representación

La vida humana con toda su actividad y diversidad, no es nada más que la esfera externa de aquella magnitud interna y originaria. Al sujeto el mundo le es dado y puede acceder a él de dos maneras distintas: como volente y cognoscente, es decir, de manera interna y externa, en nosotros mismos se puede vivenciar el mundo como voluntad, independientemente de lo que nos sea dado en la representación; por tanto, el individuo se encuentra entre el límite y umbral de ambos mundos. Él es síntesis, puente y punto medio, por el cual el mundo de la voluntad cobra conciencia de sí, al concebirse como el

⁹² Cf. MVR. II. p. 701

⁹³ Cf. Diego Sánchez Meca Op. Cit. p. 24.

espejo único en el que se hace visible la clave de su fenómeno y el núcleo de todas las cosas.⁹⁴

La identidad que hay en último término entre el sujeto cognoscente y el sujeto volente es algo inexplicable, no obstante, dicha relación pone en contacto a la voluntad con el conocimiento a través del cuerpo, mismo que se constituye como punto medio que transmite los intereses vitales subjetivos de la voluntad al conocer.⁹⁵ El cuerpo es la frontera y limítrofe entre ambos mundos: el de la voluntad y el de la representación; cuyos contornos pareciera que en él se difuminan, es un objeto entre objetos de la representación, pero también condición de esta y espejo de la voluntad.

Toda la vitalidad del en sí se expresa fenoméricamente a través del cuerpo, pero también éste no es más que una de las múltiples manifestaciones de la voluntad; de modo que las acciones se encuentran mediadas en última instancia por el cuerpo y por tanto enraizadas en el núcleo fundamental de la cosa en sí.

2.3.2 Sobre la conciencia y la autoconciencia

Se buscaba el por qué en vez de considerar el qué; se aspiraba hacia lo ajeno en vez de captar lo más cercano; se iba hacia fuera en todas direcciones en vez de volverse hacia uno mismo, único lugar en el que los enigmas alcanzan solución.⁹⁶

Schopenhauer distingue dos modos de la conciencia; la interior (la autoconciencia) y la exterior (la conciencia de otras cosas). En el segundo de estos modos el sujeto se encuentra volcado hacia fuera, en tanto que se constituye como cognoscente, es decir, que accede a los objetos por la vía de la representación.

⁹⁴ Cf. DPFE. p. 283.

⁹⁵ Cf. Ávila Remedios; **El desafío del nihilismo**. "(La reflexión metafísica como piedad del pensar.) Ed. Trotta. Madrid 2005.p.105

⁹⁶ Safranski Rüdiger; Op. Cit. p.227-228 Cit. a Schopenhauer.

Sin embargo, para responder al segundo modo, Arthur Schopenhauer plantea una pregunta en su escrito de concurso “Sobre la libertad de la voluntad” en la cual interpela al lector: ¿Qué significa la autoconciencia? y nos ofrece como respuesta: es la conciencia de sí mismo en oposición a la conciencia de otras cosas.⁹⁷

En la autoconciencia el sujeto se reconoce a sí como volente, sin embargo su “yo”, en el que confluyen cognoscente y conocido, no logra apreciarse clara y cristalinamente, de ahí que cada uno siga siendo un enigma y misterio para sí mismo. La conciencia interior le viene al sujeto bajo la forma de la temporalidad, es inmediata y abandona una de sus formas fenoménicas, la del espacio. Por consiguiente, en la autoconciencia no logramos tener un conocimiento exhaustivo del en sí.

En el análisis de la autoconciencia Schopenhauer afirma que la preposición: “yo quiero”, acompaña todas nuestras representaciones, no obstante, dicha afirmación nos puede conducir al engaño de la libertad absoluta del obrar o del omitir.⁹⁸

El sentimiento general de mi propio cuerpo, al igual que la autoconciencia, existe sólo en relación con la voluntad en la forma de agrado y desagrado y en modo de sensibilidad que se presenta en movimientos del cuerpo motivados por las intuiciones externas. El conocimiento que tiene el sujeto de querer en la autoconciencia no es una intuición, sino que es un simple percatarse de sus agitaciones sucesivas.

De ahí que en la autoconciencia la voluntad no pueda percibirse como el sustrato continuo de sus agitaciones ni intuirse como sustancia permanente, sino que únicamente se conocen inmediata, pero no intuitivamente, sus actos, movimientos y estados particulares (tales como las resoluciones, deseos y afectos), de forma sucesiva y mientras duran. El conocimiento de la

⁹⁷ Cf. DPFE. p.43

⁹⁸ Cf. Id. p. 125

voluntad en la autoconciencia no es, por consiguiente, una *intuición* sino un simple percatarse inmediatamente de sus agitaciones sucesivas.⁹⁹

Existe una doble condición en lo que respecta al descubrimiento de la naturaleza íntima del en sí que habita en nosotros y que es correlato de toda representación; por un lado podría posibilitar un freno al apremio originariamente ciego de la voluntad individual, o bien, por el contrario, permanecer incólume respecto a los objetos de su deseo. En la autoconciencia, el descubrimiento de nuestra esencia concebida como deseo puede tomar la forma de todo conocimiento, es decir, el de presentar motivos a la voluntad; o por el contrario, el de aquietador o paliativo de todo querer.¹⁰⁰ Nos encontramos frente a una doble condición del conocimiento en la cual repararemos capítulos posteriores.

La clave o mejor aún dicho el milagro, según Schopenhauer, es la revelación de esta identidad entre el sujeto que conoce y el sujeto que quiere, que se halla en la autoconciencia y con ella el descubrimiento de nuestro propio ser, el cual nos servirá de vía de acceso para descifrar la esencia de nuestro propio mundo.

(...) *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar al asalto. La *cosa en sí*, en cuanto tal, sólo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consciente de sí*: querer conocerla objetivamente supone pretender algo contradictorio. Todo lo objetivo es representación, por lo tanto, fenómeno y hasta un simple proceso cerebral.¹⁰¹

2.4 El desprestigio del cuerpo y su reivindicación

*Lo único que origina la guerra, las revoluciones
y la lucha es el cuerpo y sus deseos.*
Platón.¹⁰²

⁹⁹ MVR II. p. 288.

¹⁰⁰ Cf. MC p.163

¹⁰¹ MVR II. p. 234.

¹⁰² Cit. por Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 310.

El cuerpo durante mucho tiempo se vio desprestigiado por las más diversas tradiciones. La cultura occidental está repleta de impotentes esfuerzos para eliminarlo, es decir, que se le considera en algunos casos como un obstáculo para alcanzar la virtud, la salvación, el conocimiento o la santidad. Dice Pablo de Tarso en Romanos 7:24 “¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?” Para Pablo como para gran parte de la cultura cristiana el cuerpo se encuentra sometido a la “ley de la muerte”.¹⁰³

Es de suma importancia el que Schopenhauer haga una verdadera reivindicación del cuerpo en la historia del pensamiento concibiéndolo como la clave de su sistema, lo cual podría bien asentar las bases de una filosofía de la corporalidad.

2.4.1 El cuerpo, punto de partida del conocimiento

Mediante el cuerpo el sujeto se individualiza y distingue, además, éste le sirve de soporte y punto de partida al aparato cognoscitivo, ya que toda la cognición descansa en el organismo y como el cuerpo precede a la aplicación de ley de la causalidad le ofrece así sus primeros datos.¹⁰⁴ La representación solamente es posible porque hay un cuerpo orgánico que la fundamenta y el cuerpo a su vez existe única y exclusivamente en el sujeto de la representación.

El cuerpo aparece como una condición del conocimiento, ante todo porque es aquello que individualiza al sujeto, es decir, aquello que hace del sujeto un individuo en el mundo. A partir de aquí el cuerpo se integra en el propio aparato cognoscitivo, en el propio sujeto cognoscente. En primera instancia, en la medida en que es, empíricamente, el punto de partida del conocimiento, en concreto a partir de los órganos sensoriales.¹⁰⁵

Schopenhauer concibe al cuerpo como una manifestación más de la voluntad, pero ésta a diferencia de otras manifestaciones tiene la virtud de no

¹⁰³ **La santa Biblia.** Traducción de Scio de San Miguel, F. (1853). Ed. Andrés Boix. Harvard

¹⁰⁴ Cf. MVR I. p. 67.

¹⁰⁵ Rábade Obradó Ana Isabel; Op. Cit. p.19.

ser solamente objetiva, sino que podemos acceder a él desde el interior, desde la subjetividad. El organismo corresponde a la voluntad misma, la voluntad se hace cuerpo. El intelecto en cambio, con el cual conocemos los objetos, es la mera función del cerebro que se alimenta y sostiene a costa del organismo; todo el sistema nervioso o intelecto funciona única y exclusivamente para imprimir dirección a la voluntad en su actuar, como si fuera una guía o un espejo por el cual dirigir sus acciones.

La voluntad misma está presente en todo el organismo, ya que éste es su mera visibilidad: el sistema nervioso existe simplemente para posibilitar una *dirección* de su actuar mediante un control del mismo, algo así como para servir a la voluntad de espejo para que vea lo que hace, (...).¹⁰⁶

2.4.2 La voluntad hecha cuerpo

La voluntad es lo más cierto y a la vez lo más inmediato, esto se autoexperimenta en el propio cuerpo; esa es la clave, la única realidad que no sólo me es accesible mediante la representación, sino también de manera íntima e inmediata, ya que la certeza de nuestro cuerpo no proviene de ninguna deducción o razonamiento. Todo aquello que se convierte en representación es en el fondo: voluntad. La representación es posible gracias al cuerpo, este último, al igual que un objeto, existe como un ser que se extiende en el espacio y deviene en el tiempo gracias a la función del cerebro, función que se ubica en el propio cuerpo.

El cuerpo nos es dado de dos maneras completamente distintas; por un lado como un objeto entre objetos mediado por el tiempo y el espacio en la representación intelectual; y por otro, como aquello de lo cual tenemos certeza inmediata a través de las voliciones y afecciones. Podemos explicar las

¹⁰⁶ MVR II. p. 297.

mociones y diferentes acciones del cuerpo a través de conexiones causales, es decir, como un objeto emparentado con el principio de razón; sin embargo, es sólo en el propio cuerpo el lugar exclusivo en el cual se puede experimentar lo que el mundo es no sólo como representación sino en sí.¹⁰⁷

Cada uno da cuenta en su interior de la estricta identidad que hay entre los movimientos de su cuerpo y los actos de su voluntad. Schopenhauer explica que sobre esta distinción descansa el asombro, como si dicho descubrimiento se tratara de una maravilla, la cual consiste que entre los actos de la voluntad y la acción corporal no existe nexo causal alguno, pues la voluntad y el cuerpo son uno e idénticos y que la aparente diversidad entre uno y otro se debe a que son percibidos de maneras distintas, la interna y externa.

Todo acto real de su voluntad es siempre infaliblemente también un movimiento de su cuerpo; el sujeto no puede querer efectivamente un acto sin constatar, al mismo tiempo, que este acto aparece como movimiento de su cuerpo. El acto voluntario y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, conocidos de modo objetivo y ligados según el principio de causalidad; no están entre sí en una relación de causa y efecto; son por el contrario, una sola y misma cosa que nos es dada de dos maneras esencialmente diversas: por un lado inmediatamente, y por otro lado como intuición (...).¹⁰⁸

La vitalidad del cuerpo y sus acciones le servirán a nuestro filósofo para comprender el enigma de lo que es el mundo en sí mismo a diferencia de cómo nos lo representamos, enigma que dejó Kant situado en una lejanía remota e incógnita. Schopenhauer pretende atraer este punto lejano a la inmediatez. La cosa en sí somos nosotros mismos viviendo nuestros afectos, pasiones, voliciones y corporalidad desde dentro.

(...) el mundo exterior, en su totalidad, me es dado sólo como representación. Hay un único punto, según Schopenhauer, en el que tengo un acceso al mundo que no es el de la representación. Es un punto que está en mí mismo: cuando veo mi cuerpo, cuando observo, cuando explico sus acciones todo lo percibido y conocido es todavía representación. Pero, a la vez, siento los impulsos, el deseo, el dolor, el placer: todo aquello que es concomitante en las acciones de mi cuerpo, a mis representaciones y a las representaciones de los demás. Sólo yo

¹⁰⁷ Cf. Safranski Rüdiger; Op. Cit. p. 294.

¹⁰⁸ Diego Sánchez Meca; Op. Cit. p. 24

soy en mí mismo lo que, en la representación, se me muestra a mí (y a los otros) y que se presta a la reflexión.¹⁰⁹

No sólo el deseo caracteriza al en sí, sino que además toda aspiración, lucha, huida, temor, amor, odio, pasión, en suma todo lo que conforma inmediatamente el placer y el dolor, el agrado y el desagrado, ya que no son más que meras afecciones de la voluntad, movimientos y modificaciones del querer y del no querer, que se presentan bajo la rúbrica de las acciones.

2.4.3 Diferencia entre la Voluntad y la voluntad individual

Schopenhauer se encuentra frente a la dificultad de defender el dogma kantiano de la incognoscibilidad del en sí, y por otro lado, de sostener que ha despejado dicha incógnita. Bajo esta contradicción aparente él sale del atolladero analizando el modo por el cual la voluntad como cosa en sí se hace presente al sujeto, ya que la Voluntad como el en sí no es la misma que la voluntad representada, la que es conocida mediante la conciencia o el lenguaje, aquella que se puede nombrar y conceptualizar.¹¹⁰

La diferencia entre la voluntad en general y su manifestación fenoménica es que la primera es ciega e irracional y la segunda se encuentra iluminada por el conocimiento. El conocimiento que poseemos de la voluntad, aunque nos es de manera inmediata, no es separable de la sensación de nuestro propio cuerpo. No se tiene un conocimiento exhaustivo de la voluntad o de la fuerza vital que anima el cuerpo, ésta solamente nos es accesible a partir de los actos particulares que se extienden en el tiempo, por tanto, no conocemos a ciencia cierta la fuerza que nos anima interiormente, sólo la sentimos.

¹⁰⁹ Safranski Rüdiger; Op. Cit. 279.

¹¹⁰ Cf. Id. p. 278

La voluntad que se manifiesta inmediatamente en el interior no puede ser el tan anhelado en sí, como matizará Schopenhauer, ya que sería contradictorio. La voluntad que se hace presente a nosotros a través de las motivaciones cae bajo la forma de la temporalidad, ya que las diferentes emociones son sentidas como estados internos en el cuerpo, extendidas en el tiempo más no en el espacio, es decir, que se manifiestan fenoménicamente, cosa opuesta a la propia definición del en sí o Voluntad en general.

La antípoda que plantea Schopenhauer entre el conocimiento de la Voluntad general e individual se disuelve al advertir que la noción íntima que cada uno posee con respecto a su voluntad particular es la manifestación más próxima, clara e inmediata del tránsito de la cosa en sí hacia el mundo fenoménico, por lo cual ese conocimiento interno será la clave para interpretar cualquier otro fenómeno de la representación.¹¹¹

(...) la presunta contradicción de que la voluntad sea la cosa en sí y, sin embargo, nuestro conocimiento de dicha voluntad no exceda el ámbito fenoménico. La incoherencia se desvanece, al advertir que "*la cognitio íntima*" que cada uno tiene respecto de su propia voluntad representa el punto donde más claramente la cosa en sí transita hacia lo fenoménico y por ello a de ser el intérprete de cualquier otro fenómeno.¹¹²

La identidad que hay entre el cuerpo y la voluntad hará de este último el lugar más cercano al en sí. Lo más próximo, lo más claro e inmediato pero al mismo tiempo lo más lejano y extraño, insondable y misterioso; esta condición de inmediatez y lejanía, misterio y claridad se convertirá para Schopenhauer en un enigma y el centro de su filosofía, además de la puerta de acceso a la comprensión del mundo como voluntad, así como la interpretación y significado del mundo de la representación.

¹¹¹ Cf. Roberto R. Aramayo Op. Cit. p. XVIII.

¹¹² Id. p. XVIII.

Tratar de entender completa y apodíctica las distintas afecciones del cuerpo es algo, que Schopenhauer nos menciona, imposible, ya que la fuerza que fundamenta y sostiene a cada uno de los fenómenos no apura su propia definición, la fuerza vital de cada uno de los cuerpos no puede ser explicada cabalmente, de ahí que el sí se vislumbre como misterioso e inexplicable, no obstante también como próximo y cercano.

2.4.4 Analogía de la voluntad (nada de lo real me es ajeno)

(...) el mundo no está en nosotros en menor medida que nosotros en él y que la fuente de toda realidad está en nuestro interior.¹¹³

El conocimiento es posible gracias a que el mundo objetivo, al igual que el sujeto, es manifestación de la voluntad; puesto que lo semejante sólo puede conocer a lo semejante, por consiguiente nada de lo real nos resulta ajeno ya que compartimos en último término la esencia del mundo y de la vida.¹¹⁴

(...) es ese conocimiento y verdadero principio de los pitagóricos: lo análogo sólo es conocido por lo análogo; y a la inversa, en este principio descansa a fin de cuentas la posibilidad de todo nuestro conocimiento real, esto es, la posibilidad del mundo como representación u objetivación de una voluntad.¹¹⁵

Cada uno conoce su ser más íntimo, que es su propia voluntad, en la autoconciencia. Todas las demás cosas las conoce mediatamente y las juzga e interpreta por analogía con su propia voluntad; analogía que se extiende de acuerdo al grado de su reflexión. Esto es posible ya que en el fondo solamente existe un único Ser.

Schopenhauer propone el método de comprender a la naturaleza a partir de nosotros mismos, no a nosotros mismos a partir de la naturaleza. Lo que podemos conocer y acceder inmediatamente nos ha de servir de fundamento y

¹¹³ MVR II, p. 540

¹¹⁴ Cf. Id. p. 300

¹¹⁵ MC. p. 196

clave para explicar aquello a lo que accedemos mediatamente. En la medida que miramos nuestro propio interior podemos mirar el interior de la naturaleza, ese es el nivel más alto en el cual la naturaleza se halla iluminada por la autoconciencia.

A través del estudio objetivo de los fenómenos (ciencia), no podremos más que captar la relación que mantiene un objeto con los otros en un determinado nexo causal y ofrecer una explicación parcial de un fenómeno en particular, pero no dar cuenta de la totalidad, del Ser, del en sí. Schopenhauer entiende lo subjetivo como la clave y el punto de acceso a la interpretación de lo objetivo y de todas las cosas.¹¹⁶

2.4.5 El cuerpo vía de acceso al en sí

“Seguir el rastro” del cuerpo es el camino real que conduce hacia la verdad, pues el cuerpo es la última metamorfosis en la carrera de la “cosa en sí”.¹¹⁷

Como hemos visto accedemos al cuerpo de dos maneras distintas, mediante el sentido interno; a través de los actos de voluntad particular y como un objeto de la representación, es decir, como fenómeno. Schopenhauer recurre al cuerpo para comprender y acceder al en sí de nuestro propio fenómeno y por analogía al en sí que subyace en los objetos de la representación. El cuerpo humano visto desde el interior es la clave que nos presenta la posibilidad de deducir la esencia interna del mundo, ya que, “a cada uno la cosa en sí le es inmediatamente conocida, indirectamente en la medida en que se objetiva en los demás objetos de la intuición.”¹¹⁸

¹¹⁶ Cf. MVR II. p. 397

¹¹⁷ Cf. Safranski Rüdiger; Op. Cit. p. 310

¹¹⁸ MVR I p. 67.

El cuerpo sentido desde el interior le ofrece al individuo la clave de su propio fenómeno, le muestra su propio significado además de que le expone el mecanismo interno de su obrar. Tanto el acto de voluntad como el de la acción del cuerpo no son dos estados distintos unidos por el nexo de la causalidad sino que son uno y lo mismo.

2.5 La necesidad metafísica del hombre

Está fuera de duda que el saber de la muerte, junto a la contemplación de los dolores y miserias de la vida es lo que da mayor pábulo a las consideraciones filosóficas y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de dolores y no tuviera límite, es probable que a nadie se le ocurriera preguntarse por qué existe el mundo, y por qué es tal como es; todo esto se explicaría por sí solo.¹¹⁹

El hombre es un animal metafísico, además es el único ser que vive en el mundo con la certeza de su muerte.¹²⁰ Él tiene una viva exigencia de la metafísica la cual satisfacen de una manera inadecuada las religiones. Schopenhauer identifica tres elementos constitutivos de esa urgencia:

1) Es una necesidad teórica de interpretación de la existencia adecuada a cada momento a la capacidad de comprensión de los individuos.

2) Es una necesidad de orientación moral y ética para la acción en la vida práctica (principio regulador del obrar).

3) Es una necesidad de liberación (*Erlösungsbedürfnis*) del dolor, del mal, la muerte y de las miserias de este mundo.

Tomando en cuenta lo anterior, la metafísica nos remite a una esfera teórica, práctica y emotiva,¹²¹ para Schopenhauer el sublime fin que tiene la filosofía es el que comparte con la religión; ya que ambas surgen de una raíz común y representan ese esfuerzo que la humanidad hace por desvelarse el

¹¹⁹ Schopenhauer Arthur; "Acerca de la necesidad metafísica en el hombre", en: **Schopenhauer en sus páginas**", pp. 25-38, antología elaborada por Pedro Stepanenko, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991 p. 26

¹²⁰ Cf. Philonenko Alexis; Op. Cit. p. 8

¹²¹ Cf. DMCR. p. 10.

significado y sentido de la existencia, un paliativo para el dolor y el miedo a la muerte; además de una guía de acción práctica. En el caso de la religión mediante las capacidades mitopoéticas del hombre que intentan dar satisfacción a esa noble necesidad metafísica que se manifiesta en las más diversas épocas y culturas.

Es innegable que los dolores y las miserias de este mundo inducen al hombre a reflexionar metafísicamente, pero no sólo eso, sino que además el asombro y la admiración es lo constituye buena parte de los impulsos por los cuales el hombre siente la urgencia de la metafísica. Schopenhauer nos menciona que si nuestra vida estuviera desprovista de dolor y de tribulación así como de la muerte, probablemente a nadie se le ocurriría preguntarse por qué existe el mundo o cuál es su sentido.

Schopenhauer vivió en el periodo ilustrado el cual postulaba que la humanidad debería de romper con todo yugo y vestigio de tradición religiosa y dogmática; despreciarla y hasta considerarla como una fuente de ignorancia y fanatismo y guiarse completamente por las máximas de su razón, (*sapere aude*). Schopenhauer no tuvo los prejuicios de muchos de sus contemporáneos en considerar a las religiones y a las culturas no europeas como de escaso o nimio valor. Esta actitud la comparte con el movimiento del Romanticismo, una generación que prácticamente descubre un continente espiritual en las diversas culturas asiáticas.

Debido a las grandes discrepancias y diferencias entre los hombres, no puede haber un sólo un tipo de metafísica para todos. Para Schopenhauer, la religión es una fuente inestimable de saber y portadora de "verdad", no obstante, que se manifiesta a través del vehículo alegórico y dogmático del

mito (el cual no puede ser confesado, he ahí uno de sus grandes defectos ya que la metáfora invade el terreno del mundo objetivo) que deberá ser luego reflexionado racionalmente para traducir su “verdad” en sentido estricto.¹²² La necesidad de la alegoría y el mito de las religiones se debe; a que al pueblo no se le puede presentar una verdad de manera prístina y desnuda; por tanto, la alegoría es el modo más conveniente por estar dirigida a las mayorías; a personas que tienen poca o ninguna instrucción, que no son capaces de pensar sin la tutela de la autoridad o que no gozan del tiempo o el ocio indispensable para satisfacer ese apremio ineludible de otra manera. Por tanto la religión funciona como una “metafísica para el pueblo” (*Volksmetaphysik*).

El valor de una religión dependerá, pues, del mayor o menor contenido de verdad que lleve consigo tras el velo de la alegoría y, después, de la mayor o menor claridad con la que pueda verse aquel contenido a través del velo, o sea, de lo transparente que éste sea. Casi parece que, así como los lenguajes más antiguos son los más perfectos, también las antiguas religiones.¹²³

Schopenhauer tiene una doble actitud frente a la religión; por un lado la considera como valiosa en tanto que goce de un mayor contenido de “verdad” que se oculte tras el velo de la alegoría y dependiendo de la claridad con que esta se muestre (de manera similar ocurre con los idiomas antiguos las religiones arcaicas suelen ser más perfectas).¹²⁴ Y por el otro, la religión es una forma de satisfacer la necesidad metafísica del hombre de un modo inadecuado ya que apela a la fe, a la creencia, a las imágenes y alegorías, y no

¹²² Cf. Id. p. 50.

¹²³ MVR II. p. 207

¹²⁴ “Parecerá, no obstante, que en los primeros tiempos de la actual superficie terrestre esto fue de otra manera y que aquellos que estuvieron más cerca que nosotros del nacimiento del género humano y de la fuente originaria de la naturaleza orgánica, gozaron, por una parte, de una mayor energía en las capacidades del conocimiento intuitivo y, por otra, de una más correcta disposición de espíritu, con lo que fueron capaces de una captación más pura e inmediata de la esencia de la naturaleza y estuvieron en situación de satisfacer de forma más digna la necesidad metafísica: así surgieron en los ancestros de los brahmanes, en los risis (poetas védicos), las concepciones casi sobrehumanas que después se depositaron en las Upanishads de los Vedas”. Id. p. 200.

a la razón, el buen juicio y a la instrucción, esta actitud que comparte Schopenhauer con los ilustrados es un tributo más que les condesciende.

2.5.1 La metafísica inmanente.

La verdadera esencia que está en la base de todas las cosas exteriores, la cosa en sí, por contraposición a los fenómenos, puede encontrarla cada uno en sí mismo si mira dentro de sí con suficiente claridad, (...).¹²⁵

La investigación metafísica, a la cual Schopenhauer no renuncia, no arrastra consigo ningún tipo de compromiso teológico, ni una domesticación del absoluto, no es una exploración trascendente, la cual es característica de la religión. La posición que adopta Schopenhauer con respecto a la metafísica es inmanentista. Pues aspira a concebir el Ser del mundo en su conexión interna con la profundidad del sujeto humano.¹²⁶

Schopenhauer parte de las cláusulas que estableció Kant acerca de la imposibilidad del conocimiento que se defina como más allá de la experiencia. Él denomina la conciencia de la aprioridad del conocimiento como trascendental, a diferencia de trascendente, este último definido como un tipo de conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia. Nuestra razón no puede traspasar los límites de la experiencia, (cláusula que Hegel viola y que Schopenhauer advierte y condena) postulando una percepción racional que tenga la potestad de sobrepasar los confines de la intuición.¹²⁷ De ahí, que no poseamos una facultad racional que nos revele los conocimientos de la metafísica. La metafísica no es una ciencia a partir de meros conceptos, según su definición clásica y también repetida por Kant, ni tampoco un sistema de

¹²⁵ Horkheimer Max, *Anhelo de Justicia* (Teoría crítica y religión) Ed. de Juan José Sánchez. Ed. Trotta. Madrid 2000. p.50

¹²⁶ Cf. MVR II. p. 699

¹²⁷ Suances Marcos Manuel, Op. Cit p. 38-39

conclusiones a partir de principios a priori, sino, y aquí está lo radical del planteamiento, es un saber que se extrae a partir de la experiencia del mundo externo, del mundo objetivo (por tanto no viola la cláusula kantiana). Para Schopenhauer la metafísica no puede limitarse solamente a una fuente apriorística, sino que tiene que poseer también un talante empírico.

(La metafísica) tiene que poseer también una fuente *empírica* de conocimiento, por lo que resulta vano aquel concepto preconcebido de una metafísica puramente *a priori*. Es una auténtica *petitio principii* lo que declara *Kant* en el § 1 de los *Prolegómenos*: que la metafísica no puede extraer de la experiencia sus conceptos y principios fundamentales.¹²⁸

La cosa en sí aparece envuelta por la forma de los objetos de la representación (tiempo, espacio y causalidad), manteniéndose intacta en lo profundo, de modo que cada objeto de la experiencia manifiesta, revela y nos muestra algo del en sí. Una relación similar la encontramos en las palabras como vehículos de expresión de los pensamientos. Desde luego que no es tarea de la metafísica observar las experiencias particulares, pero sí dar una correcta, completa y exacta interpretación de la experiencia en su conjunto.

Es, por consiguiente (la metafísica), ciencia de la experiencia: pero su objeto y su fuente no son las experiencias particulares sino el conjunto y la generalidad de toda experiencia. Admito plenamente la teoría de *Kant* de que el mundo de la experiencia es mero fenómeno y los conocimientos *a priori* sólo tienen validez en referencia a él: pero añado que, precisamente en cuanto fenómeno, es manifestación de aquello que aparece y a lo cual denomino junto con él "cosa en sí". Por eso ésta ha de expresar su esencia y su carácter en el mundo empírico, y estos poderse explicar desde él, (...).¹²⁹

Schopenhauer señala que la fuente cognoscitiva de la metafísica descansa no sólo en la experiencia externa sino en la interna. Aunque nadie pueda conocer la cosa en sí por medio de la intuición, cada uno es partícipe y portador de la voluntad, incluso es ella misma, de ahí, que pueda acceder a ella mediante la conciencia de sí.

¹²⁸ MVR. II p. 219

¹²⁹ Id. p. 222

Hallamos con esto un nuevo motivo que apunta en la dirección de una metafísica elevada sobre el sentimiento, sobre la intuición, pues su punto de arranque, y lo único que la hace posible como metafísica, se encuentra en el sentimiento que tenemos de nosotros mismos. Así la metafísica no es, definitivamente, “ni una ciencia a partir de meros conceptos ni un sistema de deducciones a partir de principios a priori”, sino que es un saber tomado de la intuición del mundo externo real y de la información que sobre éste suministran los hechos más íntimos de la conciencia, depositados en conceptos claros.¹³⁰

En sí mismas las cosas no son más que voluntad, sin embargo, en el sujeto la realidad no es sólo percibida como representación, sino que en él coinciden el querer y el conocer, como si fuera una síntesis o convergencia de las dos partes del mundo. Se sigue que, el individuo tiene que acudir a su interioridad, al punto de convergencia y unión de ambos polos, en el que se nos abre el camino para dar cuenta de la realidad y del en sí de las cosas. Los misterios últimos le pertenecen al hombre en su interior y estos son accesibles inmediatamente para él; por tanto, sólo ahí se puede esperar que capte la clave del enigma del mundo.

Y esto es lo que nos venía a decir Schopenhauer al precisar el proceder metafísico en el enlace de la experiencia interna con la externa, para hacer de ella la clave de ésta: que nos sirvamos, en definitiva, del microcosmos humano para interpretar el macrántropo del mundo, que partamos de lo más próximo y conocido para emprender desde ello la comprensión de lo más lejano, de un mundo que se nos aparece en primera instancia como enfrentado. Así pues la metafísica resulta posible, en suma, porque “en verdad nos está permitida una mirada en el interior de la naturaleza, concretamente en la medida en que éste no es sino nuestro propio interior”, de tal suerte que, “lo subjetivo proporciona aquí la clave para al interpretación de lo objetivo”.¹³¹

2.5.2 Metafísica desde el cuerpo

La filosofía schopenhaueriana arremete contra el dualismo tradicional del cuerpo-alma y emprende un camino que antes no se había intentado, el de concebir una metafísica desde el cuerpo, una voluntad encarnada que se convertirá en condición de posibilidad de la metafísica¹³². El cuerpo se sitúa enérgicamente como el centro de la metafísica de Schopenhauer, ya no se

¹³⁰ Rabadé Obradó Op. Cit. p. 54.

¹³¹ Id. p.53.

¹³² Cf. Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 309

trata de una búsqueda en el más allá sino de un movimiento hacia el interior, en el lugar en que la voluntad nos es dada de manera inmediata sin mediación causal, solamente sentida bajo la forma del tiempo. Para alcanzar el “cielo” no se necesita realizar un movimiento trascendente, sino inmanente, puesto que éste es el único lugar en el cual todos los enigmas se revelan.

El cuerpo significará la posibilidad y puente entre la experiencia interna y externa del mundo, es el punto de contacto que une ambos polos, el del querer y el conocer, por tanto acceso exclusivo a la esencia íntima de las cosas; además de clave, condición de posibilidad y punto de partida de los fenómenos y de su interpretación, también punto de quiebra y alejamiento en la individuación.¹³³

2.6 Primacía de la voluntad sobre el intelecto

*(Schopenhauer) mostró la impotencia de la razón frente a la voluntad; aunque, a la vez fue el “filósofo más racional de lo irracional”.*¹³⁴

La voluntad que encontramos en nuestro interior no procede del conocimiento, la voluntad no es algo secundario ni se encuentra condicionada por nada; sino que ella es el fundamento y condición del conocimiento, constituye el núcleo de nuestro ser y además es la fuerza originaria que sostiene la vida animal al mantener las funciones concientes como inconscientes.¹³⁵ La voluntad es metafísica el intelecto es físico, éste al igual que los objetos a los cuales se dirige es mero fenómeno; a diferencia del

¹³³ Cf. MVR II. p. 234

¹³⁴ Thomas Mann. cit. por Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 471

¹³⁵ Schopenhauer fue un pensador que bien puede adjudicarsele con justicia como uno de los autores del descubrimiento del continente inconsciente de la mente; él nos dice de esta manera: “Para representarnos el asunto intuitivamente, comparemos nuestra conciencia con una masa de agua de cierta profundidad; los pensamientos claramente concientes son sólo la superficie: la masa, en cambio, es lo confuso, los sentimientos, la huella de las intuiciones y de nuestra experiencia en general, mezclado todo ello con el propio ánimo de nuestra voluntad, que es el núcleo de nuestro ser”. MVR II. p. 170

intelecto, la voluntad es incansable, todo conocer implica un esfuerzo, sin embargo, la manifestación de los deseos y afectos se producen sin esfuerzo alguno y por sí mismos. De manera que cuando la voluntad se encuentra fuertemente excitada como ocurre con la ira, el miedo, el amor, el deseo, o la angustia se nos exhorta a conocer con el fin de corregir los motivos de aquellos afectos y reconducirlos; entonces la violencia que nos tenemos que procurar hace expreso el carácter originario, natural y espontáneo de las afecciones y deseos. La voluntad no se desgasta con el tiempo, es permanente y sin cambio, mientras que el intelecto se va desgastando, muda y está sometido a distintas alteraciones.

Otra de las pruebas que ofrece Schopenhauer en considerar la primacía de la voluntad sobre el intelecto y la razón es el ejemplo de las religiones de carácter soteriológico, las cuales ofrecen una recompensa más allá de esta vida, en la eternidad, no por recompensa a las virtudes racionales o las del entendimiento sino que la salvación estriba única y exclusivamente en las cualidades morales o las del corazón, las afecciones, amor, sentimientos, intenciones, pasiones, etc.

Por otro lado, la conciencia está completamente sostenida en la voluntad, sus operaciones elementales están mediadas por ella, por ejemplo: en la memoria la voluntad es la que entrelaza los recuerdos y los cohesiona. Un hombre carente de voluntad le resultaría imposible asir un solo recuerdo, así como pensar o distinguir algo. De modo, que la conciencia hasta en sus operaciones más elementales requiere del sustento y estatuto de la voluntad.

2.6.1 Conocimiento al servicio de la voluntad (La instrumentalidad del pensar)

*Pero en verdad el ejemplo más acertado para la relación entre ambos (conocimiento y voluntad) es el del ciego forzado que lleva en sus hombros a un paralítico que ve.*¹³⁶

El fundamento de la conciencia es el querer, lo que constituye la esencia del sujeto, su verdadero núcleo y centro regulador. Cuando el individuo se descubre a sí mismo como un ser volente su conocimiento mantiene una relación estrecha con su volición. Primero trata de conocer aquellos objetos a los que su voluntad se inclina y ulteriormente traza los medios necesarios para obtenerlos. De modo, que sabiendo aquello que debe hacer para alcanzar los objetos que le dicta su voluntad no aspira a lograr un saber diferente. Se mueve y actúa en la medida en que la razón le guía hacia las cosas que desea, así se mantiene activo y preparado mediante sus pensamientos que se encuentran sometidos a la elección de medios más eficaces. Por tanto, su razón posee un carácter eminentemente instrumental.

La voluntad cumple con la función de conectar todos los pensamientos y representaciones como medios para sus fines y los tiñe con el color de su carácter, es el que tira las riendas de los motivos, influjo tal que activa la memoria y la asociación de las ideas. Además, en el fondo, es de ella de la que se habla cuando la palabra “yo” aparece en un juicio. Es el punto último de unión de la conciencia y el vínculo de todas las funciones y actos de la misma.

El intelecto es un simple esclavo de la voluntad, y no es como ésta, αὐτόματος, no puede actuar por su fuerza e impulsos propios; de ahí que la voluntad le empuje fácilmente de un lado para el otro; solamente con su mayor

¹³⁶ Id. p.247

esfuerzo el intelecto apenas logra dar una breve pausa a la voluntad para tomar la palabra.

A diferencia de la voluntad el intelecto se desarrolla con lentitud, depende del perfeccionamiento del cerebro y la maduración del organismo. Por tanto, distinguimos una vez más a la voluntad como lo originario y lo metafísico, y por el contrario al intelecto como lo secundario y lo físico, un simple instrumento de la voluntad. Pues éste al igual que todo lo físico está sometido a la inercia y no actúa más que cuando es impulsado por otra cosa. Debido a que nuestro intelecto se encuentra sometido a los embates de la voluntad, no es una instancia pura e imparcial, por lo que las creencias, acciones y resoluciones que tenemos se encuentren fuertemente condicionadas por la inclinación natural de nuestros propios deseos y carácter, de ahí, que no queramos una cosa porque nos parezca buena sino que nos parece buena porque la deseamos.

“El intelecto no es una *luz seca* sino que recibe influencia de la voluntad y los afectos, lo cual genera ciencias a voluntad: el hombre cree preferentemente lo que más desea [...] El afecto imbuje y corrompe el entendimiento de innumerables modos, frecuentemente imperceptibles”¹³⁷

Así se mueve la vida de casi todos los hombres, saben aquello que quieren y se afanan en ello. Es siempre extraordinario que una vida se incline por un conocimiento independiente del interés y servicio de su voluntad; es en ese momento cuando surge la invitación a la contemplación estética o la ética de la renuncia.¹³⁸

¹³⁷ Bacon, *Novum Organum*, I, 49. “La expresión “luz seca aparece en Heráclito, fr. 118 “El alma sabia es la más seca y la mejor”. cit. por Schopenhauer en Id. p. 257 (nota 17).

¹³⁸ MVR I. p. 386

2.7 Cuanto más grande el deseo más grande el dolor

El deseo es infinito, Schopenhauer nos menciona que el deseo individualizado tiene la misma fuerza y potencia que la voluntad en general, de ahí, que las aspiraciones del hombre no sean colmadas absolutamente por nada y sólo parcialmente satisfechas. La voluntad es la fuente de la vida pero también es la fuente del dolor porque el querer y aspirar son sus disposiciones naturales. En tanto que la voluntad se presente a un individuo de manera más violenta e intensa, más estridentes y agudos se manifestarán sus deseos, por ende, mayor será su sufrimiento.

La esencia de la vida es la voluntad y ésta conoce solamente el deseo, en consecuencia la vida es concebida por Arthur como un perpetuo sufrimiento. El apego a la vida no puede ser el resultado de una reflexión, ni se encuentra en el entendimiento, ni es asunto de elección racional, sino que pertenece a algo más profundo y originario, es irracional y ciego. La vida le ha de parecer el supremo bien a cada uno, por más amarga, incierta, breve y angustiosa que sea. El querer vivir es algo que se entiende por sí mismo, es la premisa con la cual procede el intelecto todas sus funciones.¹³⁹

Si el individuo no se encontrara engañado por el *principium individuationis*, se percataría de que mientras apresa con vehemencia los goces y los placeres de la vida, del mismo modo, abraza con igual fuerza los dolores y las penalidades de la existencia, puesto que el placer y el dolor pertenecen paralelamente a la voluntad y son como dos caras de la misma moneda que únicamente se presentan enteramente ajenas bajo la rúbrica del fenómeno.

¹³⁹ MVR II. p. 280.

2.7.1 La tragedia (*bellum omnium contra omnes.*)

*Junghuhn*¹⁴⁰ cuenta que en Java vio un campo inmenso lleno de esqueletos y pensó que era un campo de batalla: pero eran esqueletos de grandes tortugas, de cinco pies de largo y tres de ancho y alto, que para poner sus huevos salen del mar y andan ese camino; entonces son capturadas por perros salvajes (*canis rutilans*) que uniendo sus fuerzas les dan la vuelta, les arrancan la armadura inferior, o sea, el pequeño caparazón del abdomen, y las devoran vivas. A menudo sobre los perros se lanza entonces un tigre. Toda esa desolación se repite miles de veces, un año tras otro. ¿Para qué han nacido, pues, esas tortugas? ¿Por qué culpa tienen que sufrir ese tormento? ¿Para qué toda esa escena de crueldad? La única respuesta a eso es: así se objetiva la *voluntad de vivir*.¹⁴¹

En todos los diversos grados de objetivación de la voluntad se da una continua lucha entre los seres. Conforme se alcance un grado superior de objetivación se presentará con una mayor claridad la desavenencia de la voluntad consigo misma; cuando la voluntad objetiva a la razón surge el egoísmo.

Para Schopenhauer la poesía nos dice mucho más de la esencia del sujeto humano que la propia historia, estamos autorizados para afirmar que la historia es considerada como la narración de los fenómenos en el tiempo, mientras que la poesía es de un género superior porque nos habla directamente del ser del hombre. Encontramos la expresión máxima de la poesía en la tragedia, que nos muestra con maestría la maldad, crudeza, el imperio de la necesidad, el dolor, el sufrimiento y la muerte, es decir, manifestaciones del conflicto interno de la voluntad consigo misma que se devora por medio de sus fenómenos declarándose la guerra abiertamente contra sí. Por otro lado, la tragedia también nos devela el carácter de culpa que tiene nuestra existencia y su consiguiente castigo, a través de las vicisitudes y peripecias que sortea el personaje del héroe, el cual no expía sus pecados

¹⁴⁰ Franz Wilhelm **Junghuhn**, pionero naturalista (1809-1864)

¹⁴¹ Id. 400

individuales sino que lleva sobre sus hombros uno original y en el que participa toda la humanidad, que ha cometido el fallo más grande, la existencia individual.

La tragedia expresa el conflicto interno de la voluntad que se devora a sí misma a través de sus fenómenos y que se sustrae a toda racionalidad y a toda lógica. Y expresa sobre todo el carácter de culpa que tiene nuestra existencia y que sólo se puede expiar con el sufrimiento y la muerte. “El verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir la culpa de la existencia misma”.¹⁴²

La fuente principal de sufrimiento que se ha descubierto como esencial e inevitable en todo lo que constituye lo vivo es: la lucha que mantienen todos los individuos, la expresión que afecta a la voluntad de vivir en su interior y que llega a hacerse patente a través del *principium individuationis*; en esa desgarradura originaria se encuentra el origen inagotable del sufrimiento.

El hombre es un ser de continua y constante necesidad que sólo puede existir a base de devorarse unos a otros, vive su existencia entre el miedo y la carencia y a menudo sufre de grandes tragedias y tormentos hasta que por fin es cubierto por el manto de la muerte. De ahí, que sea inconcebible la idea optimista de que este mundo sea producto de una creación buena y perfecta.¹⁴³

2.7.2 Pesimismo

Muchos de los filósofos de la antigüedad se quejaron de la deplorable condición del mundo, tales como Heráclito, Empédocles, Pitágoras, Platón, Orfeo, Píndaro, Heródoto y Eurípides, de modo que predicaron a juicio de Schopenhauer el pesimismo.¹⁴⁴

El pesimismo nos hace concebir la idea de que el mundo es algo cuya inexistencia no sólo no sería pensable sino incluso preferible a su existencia;

¹⁴² Pilar López de Santa María en MVR I. p. 21

¹⁴³ Cf. MVR II. p. 395

¹⁴⁴ Cf. MVR. p. 678

de modo que nuestro asombro por el Ser muda a la reflexión sobre aquella fatalidad que pudo acaecer y suscitar la existencia.

Nada puede exhortarnos mejor a tener paciencia en esta vida y a soportar resignadamente el mal y a los hombres, que esta máxima budista “Esto es Samsara: el mundo de los placeres y las necesidades, y por tanto el mundo del nacimiento, de la enfermedad, de la vejez y la muerte, en un mundo que no debiera ser. Y ésta es aquí la población del Samsara. ¿Acaso no podías esperar algo mejor?” Yo le recomendaría a todo el mundo repetir esta máxima cuatro veces al día, con la plena conciencia de su contenido¹⁴⁵.

Schopenhauer llega a la conclusión de que lo “verdadero” es el conocimiento de la miseria de la propia vida. Sin embargo, siguiendo la lectura de Max Horkheimer, podríamos traducir el pesimismo en términos positivos entendiéndolo como una aproximación a la negación de la voluntad de vivir.¹⁴⁶ Negación que en último término nos impele a abolir el egoísmo, la propia búsqueda del placer, goce y el bienestar individual como finalidad, momento en el cual se empieza a vislumbrar la verdadera unidad con el ser y con los que sufren.

¹⁴⁵ Schopenhauer Arthur; Sobre el Dolor del Mundo, el suicidio y la voluntad de vivir; Ed. Tecnos. 1999 Madrid. p. 49

¹⁴⁶ Cf. Horkheimer Max; Op. Cit. (Pesimismo hoy) Fragmento 1969. p 126.

3.-LA FILOSOFÍA MORAL DE SCHOPENHAUER.

3.1 Los móviles fundamentales del actuar humano

Existen en la reflexión schopenhaueriana sólo tres móviles fundamentales que posibilitan las acciones humanas y que dependiendo del grado de su excitabilidad actúan como motivos:

- a. Egoísmo, que quiere el propio placer [*Wohl*] (es ilimitado).
- b. Maldad, que quiere el dolor [*Wehe*] ajeno (llega hasta la crueldad más manifiesta).
- c. Compasión, que quiere el placer [*Wohl*] ajeno (llega hasta la nobleza y la magnanimidad).¹⁴⁷

El egoísmo es el principal y más común móvil que guía las acciones, es el espíritu que domina al mundo. Hemos hablado anteriormente del egoísmo, de su génesis y manifestación, resultado del principio de individuación (principio de razón) que tiende a encontrar a todo aquello que no sea “yo” como ajeno y distante, un mero medio que me posibilita a alcanzar un determinado placer o goce, y de la voluntad individual, pulsión que guía las acciones del individuo en lo profundo conforme al deseo de conservación, reproducción y en general bajo la premisa vitalista del interés.

El móvil del egoísmo y el de la maldad son contrarios al actuar moral, por ende el único móvil de acción que confiere moralidad a los actos humanos es la compasión.

a) La maldad.

Schopenhauer considera que el asombro que impulsa al hombre a reflexionar, y por ende que posibilita el surgimiento de la filosofía y la religión,

¹⁴⁷ DPFE p. 234.

tiene que ver en gran medida con la maldad que hay en el mundo; en el hecho hipotético de que el mal fuera ampliamente superado por el bien no afecta en nada la consideración de que la propia existencia del mal es algo que no debería ser.

El tema del mal aparece en repetidos momentos de la reflexión schopenhaueriana, ningún ser está indemne a su potencia, ésta se encuentra enraizada en nuestra propia esencia que se presenta fenoménicamente en los motivos en diversos grados dependiendo de su excitabilidad. El mal es un concepto positivo a diferencia del bien, que es un concepto meramente negativo puesto que únicamente nos expresa la ausencia de maldad. La maldad es lo que más abunda en esta existencia gracias a la envidia, la malevolencia, el egoísmo desmesurado, la injusticia y la crueldad. Schopenhauer considera que el germen de la maldad se encuentra ya presente en la esencia del mundo.

Somos concientes de la dificultad de admitir las anteriores consideraciones si observamos la grandeza y la perfección del mundo físico, no obstante, la presencia del mal no es acaecimiento baladí sino un hecho ineludible y que atraviesa a toda la existencia.¹⁴⁸

La voluntad metafísica, siguiendo la lectura que hace de Schopenhauer Pilar López de Santa María, “adopta un carácter muy particular: el de la maldad”.¹⁴⁹ De ahí el funesto conflicto por el cual atraviesa el cosmos. En este punto Schopenhauer, como casi en todo su sistema, invierte los términos tradicionales, la maldad no descansa en el fenómeno o en sus acciones sino en el Ser, así como la libertad no es asunto del *operari* sino del *esse*; el hombre no

¹⁴⁸ Cf. MVR II. p. 210.

¹⁴⁹ DPFE; p. X

es microcosmos sino a la inversa, o la esencia del hombre no se encuentra en la razón sino en la voluntad.

Como vimos anteriormente, la peculiaridad más característica de la naturaleza es el deseo, el anhelo de vida, su expansión, conservación, reproducción y exaltación. Por tanto, el deseo, las pulsiones, el apetito insaciable que se patentizan a través de los fenómenos representan los signos más distintivos del germen de la maldad de la voluntad, por ello necesitamos un ideal de salvación que precisamente se encuentre basado en la noción de la negación del deseo, entendido éste como causa de todos los males de la humanidad. Podemos considerar que Schopenhauer recurre en tantas ocasiones a la metáfora de la salvación, de algunas religiones de carácter soteriológico y principalmente del cristianismo, para retratar este conflicto por el que atraviesa toda la existencia (sumergida en el mal, el dolor, la penuria, la angustia y la muerte) pero con la posibilidad de su redención que se perfila a través de la negación de la voluntad en sus diversos grados.

b) La crueldad.

La maldad en un grado de excitabilidad alto puede presentarse en el fenómeno comúnmente conocido como crueldad, que es caracterizada por un desmesurado tormento interior, una constante inquietud y un irremediable dolor. Dependiendo del nivel de fuerza con que se objetive la voluntad en cada individuo, se es más propenso a manifestar crueldad o nobleza, bondad o maldad; puesto que entre más violento sea dicho grado de objetivación en el sujeto mayor será la tribulación que padecerá hasta el nivel de desbordar los límites de la propia individualidad tratando de apaciguar su malestar interior

infringiendo dolor en el fenómeno ajeno, situación conocida comúnmente como crueldad.

Cuando un individuo padece el sentimiento de la crueldad necesita un alivio para aminorar su suplicio y desorden interior, de manera que mirando o participando en el sufrimiento ajeno puede acallar el propio parcialmente y esto se convierte en una fuente de placer, un subterfugio y finalidad perseguida de la cual existen no pocos casos en la historia de la humanidad.

c) La compasión.

La compasión es el móvil moral auténtico que puede conceder fundamento al acto moral bueno, ella es lo opuesto a la maldad y como tal tiene una función antitética. La compasión se sitúa como un punto medio entre la afirmación de la voluntad y su negación, entre el egoísmo y la nada. Es la única fuerza que puede oponerse al monumental egoísmo porque significa una desgarradura del mundo de las apariencias y una revelación: que el tú y el yo no son más que una y la misma cosa esencialmente. Esto implica que las barreras fenoménicas del mundo onírico del Velo de Maya comienzan a desvanecerse gracias a éste fenómeno extraño y milagroso que es contrario a naturaleza egoísta y que posibilita la negación del mal radical del mundo. Además que hace ostensible la libertad del en sí en el mundo de la necesidad, porque representa el ingreso de la libertad en el mundo de los fenómenos y por tanto una contradicción de la voluntad consigo misma en “ese acontecimiento único y milagroso por el que la libertad de la voluntad se manifiesta en el fenómeno: la abnegación”,¹⁵⁰ por

¹⁵⁰ (**La compasión**) DPFE; p. X

ello toda aspiración metafísica es en realidad también un anhelo ético y a la inversa.

El dolor del otro, su angustia, sus alegrías, miedos, y sentimientos ya no me son indiferentes, es decir, que *com-padezco* con el otro, esto no significa que confunda mi propia individualidad con la ajena,¹⁵¹ sino que ahora ya no permanezco impasible ante el otro y éste deja de ser un mero objeto para mi satisfacción personal, aunque si hay un reconocimiento profundo del ser que anima todas las cosas y en ese sentido puedo identificarme plenamente con el otro. Continuaremos abordando más a detalle sobre la compasión en los ulteriores capítulos.

3.2 El carácter

(...) como bien dice Kant, si tuviéramos un conocimiento exacto del carácter empírico y de sus motivaciones, se podría calcular de antemano la conducta del hombre al igual que cabe pronosticar un eclipse de sol o de luna. El carácter es tan consecuente como la naturaleza; toda acción individual ha de acontecer conforme ha dicho carácter, al igual que todo *fenómeno* tiene lugar con arreglo a una *ley natural*; tanto las causas del fenómeno como los motivos de la acción no son sino *causas ocasionales*.¹⁵²

La voluntad corresponde al carácter del hombre, el carácter es un mero impulso irracional y ciego, una pulsión o serie de pulsiones; es la naturaleza desnuda objetivando al individuo con toda su fuerza y potencia.

El carácter no es cognoscible a priori. Únicamente nos es dable en la experiencia, terreno en donde se llega a conocer a los demás y a sí mismo. En la experiencia que tenemos de nosotros descubrimos cualidades que nos eran completamente desconocidas, de ahí que constantemente suframos

¹⁵¹ "...sino que a cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre, y no nosotros: y es directamente en su persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos con él, o sea, en él: sentimos su dolor como suyo y no imaginamos que sea el nuestro: incluso, cuando más feliz es nuestro estado y más contrasta así nuestra conciencia del mismo con la situación del otro, tanto más receptivos somos para la compasión." DPFE p. 236

¹⁵² MC. p. 30

decepciones cuando nos enteramos de que no somos quienes pensábamos porque no poseemos cierta cualidad o inclinación.¹⁵³

A éste saber empírico que nos vamos forjando a través de la experiencia de nosotros mismos Schopenhauer lo denomina: conciencia moral; es el discernimiento que cada uno tiene de sí y que se hace cada vez más completo mediante el conocimiento de nuestras acciones, por consiguiente, es un saber a posteriori. A pesar de que podamos conocer parte de nuestro carácter a través de la experiencia, el conocimiento que tenemos de nuestros deseos, afecciones y sentimientos es sumamente opaco y con frecuencia no sabemos aquello que queremos o lo que tememos, puesto que el deseo equivale a la cosa en sí y donde comienza la cosa en sí termina el conocimiento.

El discernimiento de nuestro carácter no puede modificar el férreo yugo de la voluntad, sin embargo, tiene la cualidad de mostrarnos que hemos errado en la elección de medios para obtener aquello que la voluntad se ha propuesto, entonces nos volvemos más sagaces y prudentes conforme más conozcamos nuestro carácter, ya que este conocimiento, como cualquier otro en el que intervenga la abstracción, abstrae la experiencia transformándola en conceptos los cuales nos sirven de base y apoyo para un obrar práctico y reflexivo, algunas reglas de prudencia, el uso del buen juicio y la adecuada deliberación en la elección de medios, elementos que son productos de la razón.

El carácter inteligible está presente en la misma medida en todos los actos del individuo determinando el carácter empírico que se hace patente a través de los motivos que son sentidos en el propio cuerpo, todos los actos guiados por motivos toman la forma de la estricta necesidad y, por consiguiente,

¹⁵³ Cf. DPFE. p. 80

comprendemos por qué el carácter de los hombres resulta inmodificable e inmutable a través del transcurso de la vida.¹⁵⁴

Schopenhauer clasifica el carácter humano bajo tres diferentes aspectos:

- a) **El carácter inteligible:** es el carácter imperecedero del hombre, es común a todos, corresponde a la voluntad, no es adquirido.¹⁵⁵
- b) **El carácter empírico:** es la manifestación fenoménica de su carácter inteligible que se le hace presente en el interior del cuerpo a través de las diversas motivaciones.
- c) **Carácter adquirido:** es el conocimiento de la inalterabilidad del carácter individual que se obtiene a través de la experiencia y la vida, conocimiento que es elevado a la abstracción.¹⁵⁶

El carácter inteligible corresponde a la verdadera identidad del hombre, éste no se encuentra mediado por tiempo ni por espacio, es decir, que su ser íntimo y profundo no deviene, por ende, el hombre sustancialmente no cambia ya que su carácter empírico es un mero despliegue temporal de su carácter inteligible. Al correr del tiempo y de los años puede cambiar su fisonomía, sus opiniones y conocimientos o hasta sus actos, pero su carácter jamás, porque éste no se encuentra bajo el influjo de la contingencia y es imperecedero.

(...) el carácter inteligible que, presente en la misma medida en todos los actos del individuo es impreso en todos aquellos como el sello en mil lacres, determina el *carácter empírico* de ese fenómeno que se presenta en el tiempo y en la sucesión de los actos y que, por tanto, tiene que mostrar la constancia de una ley natural en todas sus manifestaciones, que son suscitadas por los motivos; por eso, todos sus actos tienen lugar de forma estrictamente necesaria. De este modo también, aquella inmutabilidad, aquella inflexible persistencia del carácter empírico de todo hombre que las cabezas pensantes habían percibido desde siempre (mientras que los demás pensaban que el carácter de un hombre se podía transformar mediante representaciones racionales y exhortaciones morales).¹⁵⁷

¹⁵⁴ Cf. DPFE. p. 203

¹⁵⁵ Cf. MVR II. p. 656

¹⁵⁶ Cf. MVR I. p. 362 (359)

¹⁵⁷ DPFE. p.202- 203

Conforme transcurre el tiempo el sujeto se vuelve más sabio en torno a la elección de medios, entonces, sus actos pueden verse modificados ya que se ha vuelto prudente y conciente de que aquello que desea puede ser alcanzado por la vía de otros medios, sin embargo, aquello a lo que aspira sustancial y verdaderamente es inalterable. De ahí que la enseñanza de la virtud sea tan escasa para forjar una buena voluntad como la enseñanza de la estética estéril para producir una sola obra de arte.¹⁵⁸

La vida del sujeto desde esta perspectiva implica el desarrollo de unas disposiciones naturales que se presentan desde la niñez; por tanto, su carácter permanece uno e idéntico desde el momento en que se nace.¹⁵⁹ Schopenhauer es de la misma opinión de Aristóteles que, “creía que el carácter se encuentra ya de alguna manera en la naturaleza. Y por lo tanto: el ser justos, prudentes, fuertes y todo lo demás, nos viene ya de nacimiento”¹⁶⁰

El carácter inteligible equivale a la volición, al en sí, al reino de la libertad; en lo actos humanos dicho carácter se presenta bajo la forma de los motivos sentidos en el cuerpo y, por consiguiente, éstos cuando ingresan al mundo fenoménico cobran la forma de la estricta necesidad. Los motivos que aparecen en la temporalidad, en los diferentes estados internos del sujeto, serán también conocidos como: las intenciones del obrar y son las que confieren valor moral a las acciones.

Si nos atenemos a que todos poseemos un carácter-voluntad innato desde el momento de nuestro nacimiento y participamos de él ¿cómo

¹⁵⁸ Cf. Roberto R. Aramayo (Introducción); en Schopenhauer Arthur. MC. p. XXIX

¹⁵⁹ Schopenhauer cree que la doctrina cristiana tiene la profunda convicción de la imposibilidad de modificar el carácter, misma que expresa bajo la metáfora de la predestinación, creencia que sostiene que la vida del hombre se encuentra sometida a la decisión de Dios, hasta el punto que esa decisión determinará el destino de los grupos o de los individuos, dejando escasa o nula libertad a la disposición humana.

¹⁶⁰ Schopenhauer citando a Aristóteles; (Ética. Nicom., 6, 13, p. 1144b). DPF. p 275.

podríamos justificar el hecho innegable y hasta obvio de la gran diversidad de caracteres y personalidades que existen en el mundo? Schopenhauer explica que esto se debe sólo a la gran pluralidad de grados de objetivación de la voluntad, (por eso un mismo motivo puede tener consecuencias enteramente distintas en distintos hombres), sin embargo, el carácter inteligible sirve de base para la especie y ésta al hombre individual. Y por tanto, podemos encontrar en cualquier hombre características significativas de la especie, del mismo modo cuando conocemos el carácter de alguien conocemos en parte el de la humanidad.

Podemos ser fácilmente engañados en considerar que las verdaderas resoluciones de nuestros actos se encuentran determinadas por la autonomía de la razón, sin embargo, las verdaderas decisiones las toma la voluntad en lo profundo (que son siempre ventajosas para sí), por eso cuando el sujeto se hace conciente de las verdaderas intenciones de su obrar, con frecuencia lo hace no sin poca sorpresa y sí con mucha decepción ya que pareciera como si se tratara una voluntad ajena. Por tanto, nuestras verdaderas intenciones nos son desconocidas a priori hasta que se hacen patentes en la experiencia.¹⁶¹

3.2.1 La imposibilidad de mejoría moral del hombre.

Si el carácter, en cuanto originario, no fuera inmutable y, por tanto, inaccesible a toda mejora mediante la corrección del conocimiento; si, más bien, como afirma aquella ética banal, fuera posible una mejora del carácter por medio de la moral y, por consiguiente, “un continuo progreso hacia el bien”; entonces, a no ser que todas las múltiples instituciones religiosas y esfuerzos moralizantes hubieran fallado su objetivo, la mitad más vieja de los hombres tendría que ser, al menos por término medio, significativamente mejor que la más joven. Pero de eso hay tan pocos indicios que, por el contrario, antes esperamos algo bueno de la gente joven que de los viejos, que se han vuelto peores con la experiencia.¹⁶²

¹⁶¹ Cf. MVR II. p. 247

¹⁶² DPFE; p. 277.

Schopenhauer se opone expresamente a los pensadores que creen que a través de las instituciones sociales, los discursos, la religión y el estado el ser humano puede alcanzar una mejoría moral; como es el caso de Hegel, Novalis o Schlaiermacher en lo concerniente al estado. Ellos consideran a este como una especie de organismo superior, algo que alcanza el estatuto de divinidad. Schopenhauer lo entiende sólo como un mecanismo que protege al hombre de sí mismo pero no puede mejorarlo. Aquí recordamos algunos versos del Hiperión de Hölderlin:

"Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno".

El estado sincroniza el egoísmo colectivo por su interés común por la supervivencia, de ahí que sea concebido como un mal necesario, puesto que si el egoísmo individual consiguiera incondicionalmente todos sus fines propuestos y no hubiera instituciones que generaran coerción contra los actos injustos del sujeto, en tal caso, nos encontraríamos en el estado de *bellum omnium contra omnes*.¹⁶³ En este sentido Schopenhauer se aproxima a la visión contractualista de Hobbes así como a su visión pesimista de la naturaleza humana.

Schopenhauer se opone a las nociones historicistas de progreso, ni éstas ni el estado nos conducen hacia un perfeccionamiento de la humanidad ¹⁶⁴ (visión teleológica), pueden mejorar los instrumentos que

¹⁶³ Guerra de todos contra todos. Cf. DPFE. p. 223

¹⁶⁴ Schopenhauer sabía, por supuesto, que (sobre todo a partir de la revolución Francesa) los intentos de mejorar al mismo hombre, y no sólo la vida humana en común, están sometidos a un movimiento cíclico, En relación con esto, suele indicar con descarada franqueza que el llamado 'progreso' ha servido para atormentar a la humanidad doliente pero no para curarla de sus males. El optimismo es "desalmado"; a veces lo llama también "insensato", pensando en la autocomplacencia con la que se afirma que la humanidad ha tenido que trabajar milenios para darle un lugar al sol de la generación presente, precisamente a ésta. Y ciertamente, si tenemos

diseñamos y la manera en como transformamos, nos apropiamos y relacionamos con nuestro entorno y los demás, pero no es posible un mejoramiento del carácter moral del hombre, por ende, no hay un progreso sustancial de la humanidad.

Incluso el último asilo utópico que el más grande ilustrado alemán, su maestro Kant, quiso conceder: el final que la historia humana debe cumplir, o la felicidad en el concepto de “bien supremo”, son para Schopenhauer, a la vista del horror de este mundo, pura ilusión racionalista.¹⁶⁵

A esto también se suma que la imposición de dogmas, la costumbre, el ejemplo, el hábito, o las normas del estado a pesar de ser mejoras prácticas y legales en la vida de los hombres poco pueden hacer para modificar el carácter empírico del hombre que es de por sí inalterable.

(Si) pudiera imaginarse un Estado perfecto, o un dogma que inspirase una fe absoluta en los premios y castigos después de la muerte, y que por tanto consiguiera impedir cualquier delito; públicamente esto sería mucho, pero no se ganaría nada en la moral, pues sólo quedarían encadenados los actos y no la voluntad. Podrían ser correctas las acciones; pero la voluntad continuaría siendo perversa.¹⁶⁶

El hecho de que un acto sea justo, que no realice delito o transgresión alguna, pero que se encuentre condicionado por miedo al efectivo aparato judicial de un estado o al absoluto dogma de fe de premios y castigos después de la muerte, significa ciertamente una mejoría en la seguridad pública, pero poco se avanza en el asunto moral ya que una represión semejante sólo logra poner un bozal a los actos injustos y criminales de los hombres por temor al terrible castigo judicial o la condena del más allá, sin embargo, esto no aumenta en nada la calidad moral de las personas ya que sus intenciones y deseos siguen siendo los mismos, rigiéndose aún por la ley del mayor beneficio.

en cuenta los horrores de la historia no es para él una empresa que tenga un objetivo final, sino-considerada desde suficiente distancia- un gran carnaval de lo siempre igual. Safranski Rüdiger. Op. Cit. p.320.

¹⁶⁵ Horkheimer Max; Op. Cit. p. 53.

¹⁶⁶ ARE p. 128

Schopenhauer está convencido de que los dogmas abstractos carecen de valor y de verdadera influencia sobre la bondad de ánimo, porque en último término apelan a la relación premio-castigo la cual deja intacta el valor moral del sujeto siendo una extensión del egoísmo llevada al más allá; en la que el sujeto desea mantener su individualidad y sus deseos allende de la muerte; sus actos guiados por esta estructura dogmática de premio-castigo asemejan a una inversión bancaria a largo plazo en la que al final de muchos ahorros y privaciones se recibirán cuantiosos intereses.

3.3 La injusticia

Schopenhauer describe la injusticia como el proceso en el cual el egoísmo natural va más allá, al grado de que la voluntad individual es capaz de desbordar su propia manifestación fenoménica, es decir, los lindes de su cuerpo, conflicto que se hace ostensible cuando los violentos afectos y poderosas pasiones tratan de afirmarse en la voluntad ajena¹⁶⁷. En este caso mediante el uso de la fuerza y la astucia se impele al cuerpo ajeno a que sirva a la voluntad propia. De modo que, cualquier mentira así como cualquier acto violento es en cuanto tal injusto puesto que tiene como finalidad extender el dominio de la voluntad individual a base de la negación de la del semejante.¹⁶⁸

El egoísmo en sí mismo no es injusto sólo en la medida en que éste desborda los límites del propio cuerpo y trata de dominar al otro empleando todos los artificios necesarios para ello.

¹⁶⁷ Cf. MC; p. 116. y MVR I; p.387

¹⁶⁸ Cf. MVR I; p. 397.

3.3.1 La justicia

*Si en líneas generales el azar y el error señorean sobre la vida humana y el curso del mundo, ¿cómo puede haber lugar para la justicia?*¹⁶⁹

Conceptos como el de justicia así como el de derecho son completamente negativos puesto que nos hablan de la ausencia de algo, de su contrario, es decir, de la negación de la injusticia; en los casos en los que se intenta cometerla y se ve rechazada por diversas circunstancias hasta por el uso de la fuerza para tratar de disuadir al sujeto ejecutante de la misma.¹⁷⁰

Schopenhauer menciona que todo ser tiene el derecho fundamental de luchar en contra de la injusticia que se le inflinge empleando cualquier medio o artificio a su alcance para suprimirla y por ello no estaría cometiendo un acto de injusto¹⁷¹.

En este sentido la razón puede aliarse con la justicia y, en consecuencia, reflexionar acerca de la reducción del sufrimiento que aqueja al sujeto. Schopenhauer nos aconseja que el mejor y único medio para ahorrarse a todos el dolor de padecer una injusticia es que cada quien renunciara al placer obtenido al cometerla, es decir, no forzar o someter a otros a los designios del deseo e interés personal y ya por ello se estaría obrando justamente.¹⁷²

La justicia se convierte en un modo incipiente de fomentar la negación de la voluntad de vivir, ya que no se trata de imponer a los otros las cargas y sufrimientos que corresponden a cada uno sino que se lleva sobre sí mismo todo el peso del mal, la necesidad y el dolor (que son previstos como el destino inexcusable de la vida humana) y padecidos con resignación y valor. En un

¹⁶⁹ MC. p. 119.

¹⁷⁰ Cf. MVR I. p. 398.

¹⁷¹ Cf. MVR I; p 399.

¹⁷² Cf. Id. p.403

elevado grado esta resignación conduce a una virtud superior: a la caridad, *caritas*. Por la cual el hombre es capaz de llevar sobre sus hombros el sufrimiento propio sino además el ajeno.¹⁷³

3.4 La importancia de la ética en la filosofía de Schopenhauer

La filosofía schopenhaueriana no reserva un lugar especial a la ética, sino que su sistema desemboca en ese estadio eminentemente ético, puesto que dicho saber es asunto capital para la vida humana, de ahí que posea un carácter imperecedero que va más allá de lo fenoménico y que pese a su gran dificultad se halla presentado en las más diversas épocas, culturas y sociedades;¹⁷⁴ cualidad que resalta aún más su carácter substancial.

La filosofía de Schopenhauer es esencial y prioritariamente ética. Todo su sistema pausado y metódico, que va desde la cuádruple raíz hasta la descripción de la voluntad nos conduce a ese momento eminentemente ético. Por eso reparamos en la importancia de indagar brevemente en el concepto de ética que Schopenhauer nos propone, partiendo desde la crítica a la razón práctica kantiana.

3.4.1 Crítica a la razón práctica

Para Schopenhauer, Kant cometió un fallo imperdonable, el de tratar de moralizar sus acertados puntos de vista sobre el a priori de nuestra capacidad cognoscitiva y transferirlos falsamente al ámbito de la moral. Kant construyó una razón práctica que al igual que la razón teórica, que rige a priori la experiencia, también pretende regir la acción práctica como razón moral.

¹⁷³ Cf. MVR II. p. 663

¹⁷⁴ Cf. MC. p. 141.

(...) el hecho de que en Kant las intuiciones y conceptos puros de la Razón teórica limiten su vigencia al fenómeno, no implica que ocurra lo mismo con la ley a priori de la Razón práctica, entre otras cosas, porque ésta no se refiere a los fenómenos. En Kant, la Razón pura especulativa dictamina a priori las leyes por las que deben regirse todos los objetos de la experiencia; por su parte, la Razón pura práctica emite la ley por la que deben determinarse la voluntad en su obrar moral. Ambas son, en efecto, como observa Schopenhauer, una y la misma Razón, sólo que en usos y en aplicaciones diferentes. Y aquí es donde se encuentra la diferencia clave de Schopenhauer respecto de Kant: para el primero, la Razón pura práctica no puede referirse a priori de la moralidad, simple y llanamente porque no existe Razón pura práctica¹⁷⁵

Para Arthur la filosofía moderna hace uso constantemente de al menos dos conceptos que contienen contradicciones palpables;

a) El mandato incondicionado, es decir, el imperativo categórico kantiano. Todo mandato, en este sentido, guarda la relación con recompensas y castigos, de modo que se ve condicionado por estas instancias y en ninguna circunstancia puede aspirar a la incondicionalidad.

b) Lo “absoluto”, esto es, un objeto cualquiera no aquilatado por el principio de razón. Lo cual resulta imposible ya que todo objeto se ve condicionado por el principio de razón.¹⁷⁶

El concepto de deber, que es imprescindible para la ética kantiana y que se desprende de la ley de la moralidad, se convertirá en objeto de la crítica de Schopenhauer que lo califica como el enardecimiento del desamor que representa una moral de esclavos y prescinde del componente principal y único que puede ser susceptible de adjudicarse valor moral; la compasión.¹⁷⁷

La objeción inmediata y primordial que Schopenhauer opone a esa forma de fundamentación es que: el hombre no puede buscar y encontrar una ley en su interior (ya que ahí solamente hay deseos y pulsiones; voluntad) como en el exterior, que sea lo bastante fuerte como para superar su monumental, natural y primigenio egoísmo; lo cual equivaldría a sofocar un

¹⁷⁵ DPFE. p. XXIX.

¹⁷⁶ Cf. MC. p. 38

¹⁷⁷ Cf. DPFE. p. XXIX.

incendio con una jeringuilla. De ahí, la imposibilidad y contradicción de la existencia de un supuesto carácter originario e inmanente de la ley moral.¹⁷⁸

Si conjeturáramos que hubiera una presunta ley moral trascendental ésta tendría que ser necesariamente a priori y por ello inexorablemente una forma del fenómeno. Por tanto tendría que dejar intacto el ser; el en sí de las cosas. Pero esa consecuencia estaría en plena contradicción con los planteamientos kantianos: "(p. ej. Crítica de la Razón práctica, p. 175; R, p. 228) lo moral en nosotros (está) en la más estrecha conexión con el verdadero ser en sí de las cosas y como afectando inmediatamente a éste."¹⁷⁹

Si lo moral que hay en nosotros es sólo una forma de nuestro intelecto y por tanto trascendental no hay posibilidad de que mantenga una estrecha conexión con el verdadero ser en sí de las cosas, puesto que sólo sería una forma de la representación.

La única ley que Schopenhauer acepta que condiciona todos nuestros actos es la ley de la motivación, la cual se desprende de la causalidad y obedece a una de sus cuatro formas, también concebida como la causalidad mediada por el conocer. Esta ley refiere que cada acción debe producirse en virtud de la consecuencia de un motivo suficiente (tema que ya hemos tratado en el primer capítulo).

Schopenhauer acusa a Kant de aceptar leyes morales sin demostración y como existentes por sí mismas, de modo que con esa presuposición comete una petición de principio, es decir, trata de demostrar aquello que ya dio por sentado.

¹⁷⁸ Cf. Id. p. XXX

¹⁷⁹ Schopenhauer citando a Kant. Id. p. 160.

3.4.2 La ley moral kantiana imitación de la moral teológica

(...) ley, mandato, obligación y otros por el estilo, tomado en ese sentido incondicional, tienen su origen en la moral teológica; y quedará en la filosófica como un extraño, mientras no aporte una legalización válida procedente de la esencia de la naturaleza humana o de la del mundo objetivo. Hasta entonces, no reconozco para él y sus afines ningún otro origen más que el Decálogo. En general, en los siglos cristianos la ética filosófica ha tomado inconscientemente su forma de la teológica: y, puesto que ésta es esencialmente imperativa, así también la filosófica se ha presentado en la forma de prescripción y doctrina de los deberes, con toda inocencia y sin figurarse que para eso era necesaria una autoridad diferente; antes bien, figurándose que ésta era justamente su forma propia y natural.¹⁸⁰

Toda obligación nos remite necesariamente a un condicional de castigo o recompensa. Siguiendo la noción de premio o castigo que nos ofrecen los distintos dogmas subsiguientes a la vida terrena, se exigiría una permanencia de la conciencia individual para poder ser propenso de tal premio o escarmiento,¹⁸¹ con ello sólo se estaría llevando el yo individual más allá de los límites de la propia vida siendo la máxima el mayor beneficio y placer posibles, cosa que pondría en equivalencia a la virtud con el interés y por ende con el egoísmo. Sin embargo ambos son enteramente opuestos por lo que nunca se conciliarán.¹⁸² Todo proceder mediado por el interés del premio o del miedo al castigo a pesar de su efectividad práctica, es un obrar necesariamente egoísta, y como tal, no susceptible de valor moral.

Schopenhauer considera que el concepto fundamental de obligación absoluta dentro del cuerpo de la ética kantiana es el equivalente a pensar un efecto sin su causa antecedente; de modo que dicha concepción es una contradicción en los términos (*contradictio in adjecto*). Lo absoluto no puede comprenderse en el mundo objetivo puesto que todo el fenómeno de lo real es relativo y se encuentra condicionado por un sin fin de determinaciones.

¹⁸⁰ Id. p. 150.

¹⁸¹ Véase capítulo 2.1.2

¹⁸² Cf. MVR II. p. 546

La crítica de Schopenhauer a la moral kantiana continúa al afirmar que: no podemos imaginarnos algo así como una voz imperativa (ley moral) que provenga de nuestro interior o del exterior de otro modo más que amenazando o prometiendo; de manera que si obedeciéramos a esta voz los actos que de ella emanen sería egoístas puesto que responden a la estructura de castigo-recompensa. Podemos escuchar esa voz imperativa y ser prudentes o necios, “pero siempre interesados y por consiguiente sin valor moral”.¹⁸³

Schopenhauer, tras analizar en su escrito de concurso el argumento en el que se sostiene la moral kantiana, llega a la conclusión de que, tanto el imperativo categórico como la Razón práctica (conceptos *quid dentro de la ética de Kant*) son planteamientos completamente injustificados, sin fundamento, contrarios a lo real, pero sí justificaciones teóricas del egoísmo;¹⁸⁴ sólo encubiertos bajo la forma de la incondicionalidad y de argumentos de tinte específicamente teológico.¹⁸⁵

La moral que nos ofrece Kant es solamente una moral teológica disfrazada de moral filosófica, la cual pende del decálogo bíblico.¹⁸⁶

A unos cuantos conceptos totalmente abstractos y aun carentes en absoluto de materia que igualmente flotan en el aire. De éstos, y en realidad hasta de la mera forma de su conexión con los juicios, debe proceder una ley que ha de erigir con las así llamada necesidad absoluta y que ha de tener fuerza para poner freno al apremio de los anhelos, a la tempestad de la pasión y a lo colosal del egoísmo.¹⁸⁷

La fundamentación kantiana de la moral es un sutil proceso de pensamiento en el cual, habiendo descartado todos los móviles empíricos, finalmente no queda como materia de esa ley más que su validez e incondicionalidad universal; es decir, conceptos a priori que no pueden poseer

¹⁸³ DPFE. p. 151

¹⁸⁴ Cf. Id. p. XXII.

¹⁸⁵ Cf. Id. p. 145

¹⁸⁶ Cf. Id. p. 189

¹⁸⁷ Id. p. 158.

un contenido material de la experiencia (objetividad) ni un hecho interno de la conciencia (subjetividad) como sería un sentimiento, una inclinación o un impulso cualquiera, sino que están basados en la mera forma de la incondicionalidad y universalidad, lo que Schopenhauer denomina: “puras cáscaras sin núcleo”.¹⁸⁸

Así que él, y pido que esto se observe bien, no fundamenta su principio moral en ningún hecho de la conciencia demostrable, algo así como una disposición interna; no más que en cualquier relación objetiva de las cosas en el mundo externo. ¡No! Eso sería un fundamento empírico. Sino que los fundamentos de la moral deben ser puros conceptos a priori, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, (...).¹⁸⁹

Schopenhauer concluye en la imperiosa necesidad de una concepción más grandiosa e imparcial de la ética, si es que realmente se quiere fundamentarla más allá de los fenómenos mudables y se le quiere captar en toda su dimensión, eterna y trascendente.¹⁹⁰

3.4.3 Ética descriptiva no prescriptiva

Para Kant la filosofía práctica: “no (...) trata de dar razones de aquello que ocurre, sino de la leyes de aquello de debe ocurrir, aún cuando nunca ocurra”.¹⁹¹ Es decir, que la ética de Kant nos habla del deber ser no del ser.

Esta consideración para Schopenhauer presenta varias objeciones, por ejemplo: ¿Quién nos debe dictar las leyes a las cuales someter nuestra conducta? Por otro lado ¿quién nos puede decir lo que debe suceder pero que nunca sucede? Schopenhauer, a diferencia de Kant, no trata de establecer una ética prescriptiva que nos imponga cómo se tiene que obrar moralmente bajo el influjo de una ley con carácter de universalidad, sino de una que explique e

¹⁸⁸ Cf. Ibid.

¹⁸⁹ Id. p.158

¹⁹⁰ Cf. Id. p. 152

¹⁹¹ Id. p. 148

interprete lo ya dado: el ser;¹⁹² los acontecimientos reales de la cotidianidad nos ayudarán a llegar a comprender el fundamento profundo de la ética, con esta “modesta labor” la filosofía ya tiene una tarea más que suficiente.

La ética no es una ciencia que prescriba las leyes morales que deben acatarse bajo estatutos o máximas incondicionales, sino que ésta (como también debería de limitarse la tarea de la filosofía) debe restringirse a la explicación e interpretación de lo dado, función descriptiva a diferencia de la prescriptiva que trata de establecer lo que supuestamente debe ser.

De poco le sirven a la ética acudir a mandatos, construcciones a priori, a legislaciones absolutas para todos los seres racionales o a la invocación del postulado de la “ley moral” (*Sittengesetz*), que aparentemente habita en nuestra razón y que posibilita la generación de toda virtud. Kant expresa que la necesidad de una acción se debe al respeto que se tiene a la ley, lo que en lenguaje coloquial rezaría: “El deber significa una acción que debe producirse en virtud de obediencia a una ley”.¹⁹³ En este sentido recordamos las palabras de Nietzsche en el Anticristo: “¿Qué es lo que más rápidamente destruye a un hombre sino el laborar, pensar, sentir, sin una interna necesidad, sin una elección personal profunda, sin alegría, como autómatas del deber?”¹⁹⁴

Schopenhauer considera la formulación kantiana de la ética como: “Expresiones huecas, vacías y quiméricas como pompas de jabón”, las cuales

¹⁹² Schopenhauer en bien consciente de la objeción que se le podría plantear de considerar a la ética como la ciencia que tiene que ver cómo actúan los hombres, sino la que nos indica cómo deben de actuar. Sin embargo el autor del Mundo contradice tal planteamiento analizando el concepto de obligación al cual se supeditan este tipo de éticas que son las que corresponden a la forma imperativa y que solamente tienen validez en la moral teológica y fuera de ella pierden todo sentido y significado. Cf. Id. p. 220

¹⁹³ Id. p. 163

¹⁹⁴ Nietzsche Friedrich; *El anticristo*. 11 “Una palabra más contra Kant el moralista”.

hacen que las relaciones más claras y simples de la vida se hagan ininteligibles.¹⁹⁵

Para Kant, una acción solamente posee valor moral en tanto que se produce simplemente por mor del deber. El valor moral del carácter comienza hasta que alguien sin simpatía en el corazón, frío e indiferente de los sufrimientos ajenos y no nacido para la caridad lleve a cabo, no obstante, buenas acciones sólo por su compromiso con el deber. Este razonamiento parece indigno del verdadero sentimiento moral y se entiende más bien como un elogio al desamor.

(...) El motivo más próximo para ellos parecen haberlo dado algunos pasajes de la Crítica de la Razón práctica muy a cuento aquí; así por ejemplo, en la p. 150; R. p.211. “El ánimo que obliga al hombre a seguir la ley moral es seguirla por deber, no por inclinación voluntaria, (frewilliger Zunenigung), ni por un afán no ordenado (unbefohlener) y emprendido gustosamente por sí mismo” ¡Ordenado tiene que ser! ¡Qué moral de esclavos! Y en la misma obra, p. 213; R, p. 257, donde se dice: “Que los sentimientos de la compasión y de la simpatía blanda son molestos incluso para las personas que piensan bien, porque ponen en confusión sus máximas reflexionadas y, por tanto, provocan el deseo de estar libre de ellas y sometido únicamente a la Razón legisladora”.¹⁹⁶

Para los ilustrados, sentimientos como la compasión y la simpatía al no ser de carácter racional no gozan del privilegio de poder fundamentar a la moral sino que, por el contrario, son un estorbo para la reflexión del “pensamiento puro” y una confusión en las máximas bien deliberadas de la Razón legisladora. Por consiguiente, para Schopenhauer, una ética prescriptiva y de deberes aparece estéril e injustificada, ya que en último término su eficacia y aplicación tendrá que remitirnos no a las intenciones, al valor moral con que se ejecutan las acciones, sino a la máxima que se siguió, es decir, a motivaciones estrictamente interesadas. Por tanto, dicho argumento nos conduce irremediamente a la fundamentación teórica del egoísmo.

¹⁹⁵ DPFE. p. 221.

¹⁹⁶ DPFE p.161.

Ahora bien, alguien podría obrar de forma sumamente racional, es decir, de manera prudente, reflexiva y juiciosa conforme a sus máximas bien reflexionadas y pensadas, congruente y sistemáticamente y, no obstante, perseguir los fines más injustos, interesados y hasta infames (ejemplos sobran en la historia de la humanidad). Por ello Schopenhauer acusa a Kant de que a nadie antes que a él se le había ocurrido identificar el obrar justo, virtuoso y noble con el obrar racional; sino que siempre se los distinguió de sus distintas esferas y se los mantuvo distantes.¹⁹⁷

Otra expresión que emplea Kant del principio fundamental de su ética rezaría del modo siguiente; “Obra de modo que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio”. Con esto sólo nos menciona mediante un amplio rodeo: “No te consideres sólo a ti sino también a los demás”.¹⁹⁸

Kant cree que: “El hombre y, en general, todo ser racional existe como un fin en sí mismo”. Sin embargo, Schopenhauer distingue que “existir como un fin en sí mismo” es algo impensable, una contradicción en los términos (*contradictio in adjecto*). Ser fin significa simplemente: ser querido. Todo fin lo ubicamos dentro de una relación medios-fines y toda relación se encuentra mediada por la voluntad. El concepto de fin solamente tiene sentido en esa relación y cuando es arrancada de ella pierde todo su sentido y significado.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Cf. Op. Cit; p. 177.

¹⁹⁸ Id. p.188

¹⁹⁹ Cf. Ibid.

3.4.4 La virtud no procede de la razón

La auténtica bondad de ánimo, la caridad y la virtud desinteresada no provienen de un conocimiento abstracto, instrucción, ni doctrina²⁰⁰ (por consiguiente, si la moral no puede enseñarse el carácter resulta inmodificable); sino de uno intuitivo e inmediato que se encuentra más allá de la razón, un conocimiento que no es abstracto y que por tanto no puede ser comunicable puesto que no encuentra su manera de expresarse adecuadamente a través de los conceptos y su vehículo de expresión; las palabras.

Hay una especie de afasia, incomunicabilidad e indefinición con respecto al conocimiento de la virtud y la ética, cada uno debe asimilarlo en su propia experiencia y existencia, ya que sólo es expresable en los hechos, en la conducta, y en el transcurso de la vida.

La virtud en el sistema de Schopenhauer procede del conocimiento intuitivo no del abstracto, pues las acciones que son suscitadas por la virtud se producen por un impulso immaculado y espontáneo. El conocimiento intuitivo expresa signos, señales y claves del en sí del mundo y de nuestro verdadero e inmutable carácter sólo que a través del lenguaje cifrado del Velo de Maya. No sucede lo mismo con el tipo de conocimiento que es producto de la reflexión, el razonamiento y del dogma, que se concibe dentro de este sistema como representaciones de representaciones.

¿De dónde nace entonces la virtud? Nace del conocimiento intuitivo, pues los actos determinados por éste son los que fluyen del impulso de nuestra propia naturaleza y los que revelan los verdaderos rasgos de nuestro carácter real e invariable; no lo son, en cambio, los nacidos de la reflexión (...).²⁰¹

²⁰⁰ En esto Schopenhauer también se aproxima a Platón, puesto que para éste último, la virtud no es fruto del sujeto sino que se adjudica al favor divino, mismo que se encuentra al margen del entendimiento. Cf. DPF. p. 275.

²⁰¹ Suances Marcos Manuel, Op. Cit. p. 169.

Schopenhauer considera a la esencia interna de la virtud contraria al valor eudaimónico que le dieron los griegos, la virtud, aunque en último término misteriosa, resultará ser una aspiración contraria a la del alcance de la felicidad, bienestar y placeres medidos de la vida.

Aunque la virtud no provenga de la razón y las funciones de esta facultad se hallan visto delimitadas al ámbito de lo fenoménico, esto no es justificación suficiente para despreciar a la razón puesto que ella es de vital importancia para los aspectos prácticos y cotidianos de la vida humana, así como para el desarrollo de la ciencia y por ende del saber humano, para las reglas del bien obrar, la prudencia, la sagacidad, la agudeza y el buen juicio; que si bien no son cualidades eminentemente éticas sí nos pueden conducir a la sensatez, suavidad y templanza en las acciones que mantenemos con nuestros semejantes, además de que significan un punto de apoyo para el perfeccionamiento de toda virtud.

La razón es la herramienta de la cual nos dotó la naturaleza para conservar la vida, expandirla, reproducirla, desarrollarla y subsistir en nuestro tránsito y estadía por el mundo, puesto que la especie humana es la más precaria y necesitada de todas las especies.

3.4.5 La ética se fundamenta en la experiencia.

Las acciones que poseen un trasfondo moral suponen haber rasgado aunque sea un mínimo el Velo de Maya y por tanto pueden transportarnos hacia ese centro vital y vía de acceso de la verdadera naturaleza de los seres y de las cosas; en este caso hay un tránsito de un conocimiento mediado por el principio de razón a uno que es de tipo inmediato e intuitivo;

(...) la fundamentación de la ética de Kant (...) indicada para resonar en los auditorios y ofrecer un ejercicio de agudeza: pero una cosa así no puede ser lo que suscite la llamada al obrar justo y bueno (*Rechtung und Wohlung*) que existe en cada hombre, ni puede mantener en equilibrio los fuertes impulsos de la injusticia y la dureza, ni tampoco servir de base a los reproches de la conciencia moral; querer retrotraer éstos a la violación de tales máximas sutiles sólo puede servir para hacerlos ridículos. Así, las combinaciones conceptuales artificiales de todo tipo no pueden nunca, si nos tomamos la cuestión en serio, contener el verdadero impulso a la justicia y la caridad. Más bien, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formulación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas.²⁰²

La ética (al igual que ocurre con las restantes ciencias) debe tener su justificación última en la experiencia, ya que ésta, pese a ser un Velo de Maya, es la fuente de toda realidad. Dicha justificación consiste en que “un individuo reconoce inmediatamente en el otro a sí mi mismo, su propio ser verdadero”,²⁰³ esta comprensión y reconocimiento es la base metafísica de la ética.²⁰⁴

El conocimiento de índole ético es intuitivo y en última instancia misterioso, no es racional ya que no es un saber que implique a la razón (el pensar instrumental), sino a la voluntad que se percata de sus propias contradicciones internas y de la vacuidad de todo querer. En la filosofía schopenhaueriana ésta es la conexión que une a la ética con la metafísica, la revelación de que nuestro ser íntimo y esencial no dista del de todos los seres y cosas; sino que son uno y el mismo.

La rasgadura del principio de individuación (Velo de Maya) en un grado inferior posibilitaba el surgimiento de la justicia y en un grado superior la verdadera bondad de espíritu, la cual se manifiesta como amor puro a los demás. El hombre ya no hace una distinción egoísta entre su persona y la ajena sino que participa del sufrimiento de los individuos así como de los pueblos como si se tratara del suyo propio; de tal modo puede llegar al grado de sacrificar su propia vida en beneficio de otros; también considera como

²⁰² Id. p. 211- 212.

²⁰³ Id. p. 294.

²⁰⁴ Cf. Ibid.

suyos los infinitos sufrimientos, pesares y angustias que aquejan a todo lo vivo y responde al grito de injusticia, dolor y necesidad que padece el mundo entero. De manera que ningún sufrimiento le es ajeno.²⁰⁵ Es en este momento cuando comienza a asomar la perfección moral o la santidad.²⁰⁶

3.5 El valor moral de las acciones recae en las intenciones

El valor moral en sentido kantiano no se identifica por la intención con que se produjo una acción sino por la máxima que se siguió. Todo lo contrario para Schopenhauer que indica que sólo la intención es la que puede discernir acerca del valor o indignidad morales de una acción;

En correspondencia con las anteriores opiniones, (...), el valor moral de una acción no debe ubicarse en la intención con la que se produjo sino en la máxima que se siguió. Frente a esto, hago observar que sólo la intención decide acerca del valor o indignidad morales de una acción, por lo que el mismo hecho puede ser reprobable o loable según su intención. (...).²⁰⁷

A la ética lo que le interesa no son los hechos o acontecimientos, sino las intenciones y deseos con que se ejecutan las acciones. Debido a que los actos son sucesos, que aunque tienen una raíz profunda, se ubican en los límites espacio-temporalidad, poseen, por tanto, un cariz fenoménico y por ende son inadecuados para determinar el valor moral de las acciones puesto que dependen de las circunstancias más eventuales. Por el contrario, las intenciones y deseos pertenecen a la esfera del carácter en correlación a la esfera inmutable del en sí.

A la ética le importa aquello que es *querido* y no lo que *acontece*; (...). Ante los ojos de la ética, el mundo externo y sus acontecimientos no son realidad sino en cuanto signos de la voluntad que los habría determinado; al margen de esto resultan vanos para ella y esa futilidad queda corroborada ante la perspectiva de lo realmente sustantivo por el hecho de que los acontecimientos como tales moren en el reino del azar y la equivocación; todo esto muestra que, desde una suprema perspectiva, no interesa para nada cuanto *acontece*, sino lo que es *querido*²⁰⁸.

²⁰⁵ Cf. MVR I; p. 440.

²⁰⁶ Cf. Op. Cit; p. 430

²⁰⁷ DPFE. p. 162

²⁰⁸ MC. p.105

En la ética schopenhaueriana son los deseos y las intenciones, y no los actos por sí mismos, los que son susceptibles de valor moral, “aquello que es querido y no lo que acontece”, no obstante, nos encontramos frente a la dificultad de identificar aquello que es querido y que subyace bajo los actos, sólo que velado por el lenguaje cifrado de la experiencia. Lo que es susceptible de moralidad es la voluntad individual, los deseos, pulsiones, intenciones, anhelos; los cuales guardan una conexión profunda con el carácter humano, de este modo el orden moral del mundo entra en conexión inmediata con la fuerza que produce el fenómeno.²⁰⁹ Los juicios de valor moral descansan y tocan el ser del hombre no sus manifestaciones fenoménicas.

La moralidad del hombre no radica en sus acciones sino en su esencia: la voluntad. Pero esa voluntad es la misma que constituye la esencia de la fuerza natural que origina la caída de la piedra. De modo que, si moral es una, moral habrá de ser también la otra. Pues sólo a la voluntad, y no a las acciones ni a la Razón, se le puede, según Schopenhauer, atribuir moralidad.²¹⁰

3.5.1 ¡Conócete a ti mismo!

Parecería insuperable la dificultad de distinguir entre los motivos aparentes y reales, pero Schopenhauer cree que los verdaderos juicios de valor moral descansan en cada individuo, en su fuero interno, puesto que éste es el único lugar en el cual el sujeto puede discernir y reflexionar acerca de la cualidad moral de sus acciones, ya que ahí convergen el ser y el conocer (el sujeto de la voluntad y el de la representación).

Por consiguiente, es el propio sujeto el único que verdaderamente puede encomiarse o enjuiciarse a partir de las intenciones de sus actos.²¹¹ Por tal circunstancia comprendemos la imperiosa necesidad de conocernos a nosotros

²⁰⁹ Cf. MVR II, p. 647

²¹⁰ López de Santa María Pilar en DPFE; p. X

²¹¹ Cf. DPFE. p. 162.

mismos (γνωθι σαυτόν) puesto que cada uno es su mejor juez, salvador o verdugo, ya que la interioridad es el único sitio en el que todos los enigmas se revelan. De manera análoga nos dicen los versos de Jean Paul:

*“¡Ah! si todo yo es a la vez padre y creador de sí mismo
¿por qué no puede también ser su propio ángel exterminador?”²¹²*

Y Schopenhauer menciona:

Como rasgo íntimo, y por ello no tan evidente, de las acciones de valor moral, se añade el que dejan una cierta satisfacción con nosotros mismos a la que se denomina la aprobación de la conciencia moral; de igual modo que las acciones de la injusticia y el desamor contrarias a ellas, y aún más las de la maldad y la crueldad, experimentan un opuesto autoenjuiciamiento interno; además como rasgo externo secundario y accidental, las acciones del primer tipo provocan la aprobación y el respeto de testigos imparciales, las del segundo lo contrario.²¹³

A pesar de que podamos actuar moralmente siempre cabe la sospecha de que nuestras acciones puedan estar siendo guiadas por motivaciones reales o supuestas, es decir, que respondan a un esquema distinto del trazado por el egoísmo; o que bien, puedan ser un engaño o una ilusión ya que podemos mentirnos a nosotros mismos acerca de nuestras intenciones disfrazándolas de buenos deseos.

Si la voluntad no puede utilizar a la razón para sus fines la burla, de manera que no da a conocer al sujeto sus verdaderas motivaciones. La conciencia no debe enterarse de nada puesto que ello afectaría la valía que tenemos de nosotros, por ende, se ve frecuentemente engañada para acallar la conciencia y mantenerla tranquila y libre de culpa.

La razón puede representar un obstáculo para aquellos fines que ha trazado la voluntad,²¹⁴ por eso, cuanto más razonable sea un hombre generalmente sus actos se verán con mayor frecuencia obstaculizados.²¹⁵ No

²¹² Cit. por Safranski Rüdiger

²¹³ DPFE. p. 220.

²¹⁴ Cf. MVR II. p. 248.

²¹⁵ Cf. MVR I. p. (358) 361

obstante, el deseo no tiene coto ni límite y siempre encuentra las vías para manifestarse.

3.5.2 Acciones con valor moral

Schopenhauer nos da una pista para identificar aquellos actos dignos de verdadero valor moral, se refiere a aquellos que no son incitados por el móvil que rige la mayoría de las acciones humanas, es decir, que no se encuentran motivados por el egoísmo.

Las acciones del tipo mencionado son, pues, las únicas a las que se atribuye verdadero valor moral. Como propio y característico de las mismas, encontramos la exclusión de aquella clase de motivos por los que son provocadas todas las demás acciones humanas, a saber, los interesados en el más amplio sentido de la palabra. Por eso precisamente, el descubrimiento de un motivo interesado, si era el único, suprime totalmente el valor moral de una acción, y si actuaba accesoriamente, lo disminuye. La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el criterio de una acción de valor moral.²¹⁶

Las acciones a las que se atribuye verdadero valor moral se entienden en sentido negativo, puesto que son las que se ven ausentes del interés personal, es decir, que no se encuentran mediadas por los deseos vitales, ni las pulsiones de conservación y reproducción ni por el anhelo de dominio y por ende todos aquellos móviles e intenciones egoístas.

Sin embargo, conforme a lo ya expuesto en capítulos anteriores, concluimos que todos los acontecimientos se encuentran condicionados por una cadena infinita de causas y efectos. Todas las acciones humanas responden a la causalidad y, además, en último término se encuentran vinculadas con motivaciones profundas que tienen su directa conexión con la esencia humana entendida como voluntad y se manifiestan individualmente a manera de sensaciones en el cuerpo y a través del carácter interesado así como egoísta por naturaleza.

²¹⁶ DPFE. p. 229.

Acciones no mediadas por ningún tipo de interés egoísta serán las que condicionen la posibilidad de los actos con cualidad moral. Sin embargo, esto significaría en los términos ya establecidos: un efecto sin causa.

La única explicación que puede libranos de la aporía es que: la moralidad tiene que versar más allá de la mediación de la cuádruple raíz, de la causalidad y, por consiguiente, de toda racionalidad y pertenecer a un terreno externo a la razón, ignoto, incógnito e incomprensible en su totalidad. Pero no por ello menos susceptible de manifestarse en todas las épocas y culturas de la humanidad como si se tratara de una segunda naturaleza.

Toda acción cuya única finalidad nos remita a la búsqueda de bienestar, a la autoconservación, al placer y a la ausencia de dolor sin importar la vida, bienestar y suerte de los otros es por antonomasia egoísta.

Los actos a los que se adjudica verdadera moralidad; de manera similar como ocurre con el juicio de gusto kantiano; no deben de remitir al interés vital del agente, sino a la búsqueda del bienestar y provecho ajeno; pero tampoco deben ser una mera inversión (religión) o una búsqueda de placeres medidos al estilo eudaimónico.

En este sentido se comienza a vislumbrar la libertad a través de la abolición del egoísmo, la supresión y cese de toda búsqueda afanosa de bienestar y placer, un acallamiento de la desmesura por vivir, un grito negativo a las pulsiones y deseos que acompañan a la vida.

El egoísmo es el principal factor que interviene en las acciones humanas, aunque no es el único que se ha de combatir. Para oponerse a una pulsión tan

esencial, enérgica y potente las razones o argucias argumentales son vanas y estériles.²¹⁷

La superación de motivaciones egoístas representa en último término un misterio que se encuentra en un territorio más allá de la relación medios-fines por tanto allende del principio de razón y de los conceptos. La conciencia a este nivel se advierte trastocada, alterada y vulnerada; momento en que el velo individual de las apariencias que divide a los seres y las cosas comienza a difuminarse dando lugar al tránsito de lo que Schopenhauer denominará, la “conciencia mejor”.

3.6 La ascesis del arte (la primera vía hacia liberación)

*El poeta romántico —llamémosle así—
posee talentos especiales que le permiten no sólo penetrar las
más altas y oscuras esferas del conocimiento, de la realidad,
sino también expresarlas mediante la Belleza.²¹⁸*

Una forma de superación del velo de las apariencias será la del arrebató estético que acalla la voluntad provisional y efímeramente. Para la ascesis estética hay un tránsito excepcional que va desde el conocimiento común de las cosas individuales al conocimiento de las ideas en sentido platónico, bajo el ocultamiento del yo, circunstancia que se produce repentinamente y que se caracteriza porque el conocimiento se desprende de la servidumbre de la voluntad.

El sujeto de esa manera deja de ser un mero individuo y se transforma en sujeto puro del conocimiento; el cual ya no se ocupa de las relaciones del principio de razón; deja de perseguir los intereses vitales, el cálculo egoísta y el

²¹⁷ Id. p. 224

²¹⁸ Arthur Rimbaud; **Una temporada en el infierno, seguido de Iluminaciones y de Cartas del vidente**; (Introducción, traducción y notas de Ramón Buenaventura). p. 6 ebook.

deseo de dominio. Sino que su percepción descansa en la contemplación pura del objeto.²¹⁹

El mundo y los otros dejan de ser sólo una materia prima explotable, cuantificable y domesticable y se vuelven objetos de la contemplación desinteresada, momento cuando el artista percibe las cosas en sí mismas y puede aprehender y reproducir su esencia. En esos instantes, dice Schopenhauer, celebramos “el Sabbath de los trabajos forzados del querer y del deseo, se detiene la rueda de Ixión”.²²⁰

El arte ofrece una liberación momentánea del dolor en cuanto nos permite evadirnos de la servidumbre de la voluntad. Pero no es una solución definitiva ni radical. Si el mal no es un accidente de la historia, si el sufrimiento está enraizado en el origen mismo de la existencia, está claro que la única vía para liberarse definitivamente de él será atacar directamente su causa: la voluntad misma.²²¹

El espectáculo del mundo, resultado de una voluntad que ha perdido su efectividad y vitalidad individual, contempla el mundo bajo la óptica del desprendimiento estético; tal como el juicio de gusto kantiano completamente desprovisto de interés. El placer estético y el goce de todo lo bello es el consuelo a los padecimientos continuos de la vida; de sus horrores, mortificaciones, miserias y dolores. De este modo, acceder a lo real desde su representación pura o reproducirla a través de la obra de arte, libra del tormento y provee un espectáculo lleno de significación.²²² Ese es para Schopenhauer el instante de la auténtica actividad metafísica.

Alcanzar ese estado no es el resultado del uso de los conceptos, ni siquiera de una acción en absoluto; sino del abandono, una dejación, una irrupción en la propia actividad de la vida. Schopenhauer comprendía la labor filosófica mucho más cercana y con un origen común al arte a diferencia de la

²¹⁹ Cf. MVR I; p. 232 (212)

²²⁰ Cf. Safranski Rüdiger; Op. Cit. p. 301

²²¹ Pilar López de Santamaría en MVR I. p. 22.

²²² Cf. Safranski Rüdiger; Op. Cit; com. p. 302.

ciencia; puesto que el arte y la filosofía requieren la captación desinteresada y no instrumental del mundo, el asombro, además de la representación más fiable, real y sustancial de la experiencia.

La labor de la filosofía se limita a asentar la experiencia (tanto externa como interna) en conceptos claros y distintos, en conocimiento abstracto y discursivo la captación de la esencia del mundo, “la cual se expresa a cada uno in concreto, es decir, en cuanto sentimiento,”²²³ asimismo ofrecer su posible interpretación.

El arte mantiene con la ética íntimas y cercanas analogías puesto que ambas implican una ascesis y conocimiento desprendido de la servidumbre de la voluntad; la superación del *principium individuationis*. Además de que tienen su justificación última en la intuición y no son producto de la razón sino del sentimiento, de la subjetividad; ambas son aspiraciones y actividades eminentemente metafísicas, asimismo, representan dos vías de liberación del mal radical de la voluntad, sólo que la vía del arte es momentánea y efímera mientras que la ética perdurable y eterna; además de que esta última conduce al último y más alto grado de libertad: la negación de la voluntad de vivir.

La liberación de la voluntad de vivir, fuente de todo dolor, encuentra en Schopenhauer dos vías: una puramente contemplativa (el arte) y otra de carácter práctico (la ética y la ascética). (...) En la ética y la estética abandonamos el dominio de la razón y entramos en el terreno de los místico: aquí ya no caben las explicaciones sino solamente la descripción de su manifestación en el fenómeno.²²⁴

²²³ Id; p.301.

²²⁴ MVR I (Introducción) p.19.

4.- EL MISTERIO DE LA COMPASIÓN: FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA ÉTICA.²²⁵

4.1 El dolor (la segunda vía hacia de liberación)

Schopenhauer denomina al dolor como: la llama purificadora de la cual brota toda virtud hasta alcanzar el nivel en el que es posible negar la voluntad de vivir, momento en el que se hace presente la libertad de este mundo en el cual reina la necesidad y la muerte.²²⁶ Es indudable la carga terrible y pesada del dolor, no obstante, éste tiene un doble carácter ya que bien puede ser un mal fatídico pero también una posibilidad de alcanzar la vía hacia la libertad. Los santos y los ascetas son los más versados en transitar por esta vía, por ello hacen su vida intencionadamente lo más pobre posible, dura y triste debido a que tienen sus ojos puestos en el último y verdadero bien.

La experiencia del dolor puede alcanzar tal intensidad que consigue trastocar nuestra estructura motivacional, es decir, que aquello que deseábamos con afán desmedido deja de tener significación, pues comprendemos violentamente la nihilidad y vanidad de toda aspiración: "Por eso con frecuencia se ha visto a hombres como reyes, héroes o aventureros que tras llevar una agitada vida inmersa en el apremio de las pasiones, de repente se transformaron, recurrieron a la resignación y a la penitencia y se hicieron ermitaños o monjes."²²⁷

Nos sentimos instados a asumir ese estado de inanidad cuando atravesamos por un sufrimiento vigorosamente sentido o somos testigos de

²²⁵ Nos suscribimos completamente al significado del término 'compasión' desde su raíz etimológica: *com-phatos*, sentir con el otro; pero este sentir no es solamente a distancia, una simpatía, es un sentir que toca las profundidades del ser; esto a modo de evitar la confusión de sentido que comúnmente se asocia con la palabra como un situarse por encima de alguien o algo y desde su condición superior sentir lástima por su estado mísero, inferior y lastimero.

²²⁶ Cf. ARE p. 137

²²⁷ 456 MVR I.

uno ajeno que se percibe con suma vivacidad, sin embargo, tenemos la urgencia y el apremio de obstaculizar todo paso y generación de sufrimiento así como la imperiosa necesidad de purificación y renuncia a los apetitos que nos sumergen en ese estado de indigencia.²²⁸ Cuando renunciamos a engendrar sufrimiento a los demás, en estadios básicos, se manifiesta la justicia y la virtud y en grados más altos la caridad hasta alcanzar la negación de la voluntad de vivir.²²⁹

Cuando padecemos un sufrimiento grave o nos lo representamos en la experiencia ajena, éste puede llegar a cobrar la forma de una especie de conocimiento que despierta nuestro sentido interior, por consiguiente, un dolor pronunciado y agudo puede conmovernos al grado de experimentar cierto respeto y nobleza por el que lo sufre, a la vez que nuestra pasajera felicidad nos parezca trivial, reprochable y hasta condenable. El dolor del otro se hace afín gracias al sentido interior (esencia que compartimos con todos los seres y cosas), nos percatamos que en nuestra búsqueda de placer egoísta y bienestar personal producimos sufrimiento a los otros y víctimas, ya que tanto el placer y el dolor son dos caras de la misma voluntad. En el momento en que reconocemos al que sufre y nos com-padecemos con él, la voluntad se relativiza dejando de codiciar aquello que antes le parecía tan vital.

²²⁸ Cf. MC. p. 161

²²⁹ Cf. MVR p. 455

Ocurre un acontecimiento similar con el personaje de la novela de la "Peste"; Jean Tarrou de Albert Camus, el cual siendo joven presenció la condena a muerte de un hombre que fue enviado al patíbulo por el juez, su padre; Tarrou concluye que en este mundo nadie está indemne, todos producimos sufrimiento a los otros intencionada o inintencionadamente, porque: "*nadie puede hacer un ademán en este mundo sin arriesgarse a hacer morir.*" "La lógica del apestado" es la de una persona que simplemente persigue sus intereses personales, bienestar y egoísmo sin importar las víctimas que produzca a su alrededor. Tarrou renuncia hacer matar y producir sufrimiento, entonces se auto-condena a un exilio definitivo de la historia, ya que *todo documento de cultura es también un documento de barbarie*. Nos dice Tarrou: "*Son los demás quienes harán la historia.*" Camus Albert, **La peste**, (181-472 p.), en **Obras Completas**. Narraciones. Tomo I, Ed. Aguilar, 1961 España. p. 418.

No podemos por menos de considerar todo sufrimiento tanto el sentido por nosotros mismos como el ajeno, como un acercamiento al menos posible a la virtud y a la santidad; y por el contrario, los placeres y las satisfacciones mundanas, como un alejamiento de las mismas.²³⁰

El dolor se convierte en un paliativo y forma de apaciguar el deseo y, por tanto, una vía, que si bien por sí sola no modifica nuestro carácter-voluntad, puede al menos ponernos en camino de suspenderla, una *epojé* del deseo. Descartes comenzaba su método por suspender el juicio, Schopenhauer al final de su sistema termina por suspendiendo la voluntad.

La vida pareciera que toma sus debidas provisiones y nos otorga la debida dosis de sufrimiento y dolor, además de que constantemente nos muestra el carácter fútil, vano y breve de la existencia a la que finalmente aguarda una amarga muerte, sin embargo, todos esos pesares y tormentos nos enfrentan a la llama purificadora del sufrimiento que se concibe como una posible panacea a la miseria y el desamparo; semejante condición nos hace recordar algunos versos de Hölderlin:

*Pero donde hay peligro
también crece lo que nos salva.*²³¹

*Y nos hacen fuertes la necesidad y la noche.*²³²

La purificación, la conversión y la redención que se suscitan por medio de los sufrimientos de la vida, así como también por la asimilación y conocimiento de los pesares y dolores del mundo, es una vía cardinal que promueve la negación del deseo y tránsito hacia la libertad a través la cual han peregrinado los santos y ascetas de los más diversos credos y confesiones.

²³⁰ MVR I. p. 459

²³¹ Wo aber Gefahr ist, wäshst
Das Rettende auch.
(Patmos) Hölderlin

²³² Pan y vino. Cit. por Heidegger en Hölderlin y la esencia de la poesía; Traducción de Samuel Ramos, publicada en: Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.

Cuando las motivaciones de la voluntad han sido alteradas la conciencia del hombre no accede a las cosas como antaño; mediante el vínculo instrumental medios-fines, sino que el Velo de Maya (el mundo onírico del principio de razón) comienza a difuminarse. De manera que ya no hace una diferencia vitalicia, egoísta, individual y tajante entre la propia persona y la ajena, sino que se participa del sufrimiento de los demás individuos como si se tratara del propio. Y así surge el único acontecimiento tan misterioso y en último término inexplicable que puede oponerse a la fuerza monumental del egoísmo, la compasión, a través de la cual el sujeto es capaz de sacrificar su individualidad, es decir, la objetivación fenoménica de su voluntad: su cuerpo, hacienda y seguridad para salvar a otros. Aquel que se halle en dicha iluminación ningún sufrimiento le parecerá ajeno.²³³

A pesar de que la razón no es la fuente de la moralidad, sí tendrá injerencia en su práctica y desarrollo,²³⁴ ya que la experiencia que se produce por causa del sufrimiento avivará una reflexión racional acerca del dolor que aqueja a todo lo vivo y dicha reflexión se convertirá en una resolución y práctica de respetar los derechos de los demás así como de no permitirse ninguna violación de los mismos, es el ejercicio y perfeccionamiento de la justicia que mantiene al sujeto libre del reproche ajeno y propio.

(...) no lanzar sobre otros, por la fuerza o la astucia, las cargas y sufrimientos de la vida que las circunstancias presentan a cada uno, sino soportar uno mismo la parte que le toca para no duplicar la de otro. Pues, aunque los *principios* y el conocimiento abstracto en general no son de ningún modo la fuente o el fundamento de la moralidad, a una conducta moral le resultan imprescindibles como el depósito, el *réservoir* en el que se conserva el ánimo que nace de la fuente de toda moralidad, la cual no fluye en todo momento, para, llegado el caso de la aplicación, fluir a través de canales de derivación.²³⁵

²³³ Cf. MVR I p. 440

²³⁴ Quizás este sea el último tributo que Schopenhauer condesciende a la Ilustración.

²³⁵ DPFE p. 238 y 239

4.2 El conocimiento liberado del yugo de la voluntad: la gracia

(...) salvación sólo se alcanza mediante la fe, es decir, a través de una forma de conocimiento transformada; y esa misma fe sólo nos puede venir por la gracia, como desde fuera: eso quiere decir que la salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona y apunta a una necesaria negación y renuncia de esa misma persona. Las obras, la obediencia a la ley en cuanto tal, nunca pueden justificar porque son siempre un obrar por motivos.²³⁶

La acción ética no tiene que ver con una secuela del carácter, sino con un error del sistema perfecto de la objetivación de la voluntad, error que al mismo tiempo significará un conocimiento verdadero de nuestra esencia. Hacia el egoísmo tienden todos los individuos en condiciones naturales puesto que responden a las pulsiones egoístas de su carácter, pero, también hacia la moralidad en condiciones más allá del carácter.

La moral supone una transformación en la dinámica de la voluntad que trastoca al mismo tiempo el orden de la naturaleza. Mediante un conocimiento transformado, diáfano y prístino que en último término es inexplicable, no obstante, producto de la intuición intelectual, de la experiencia interior y la representación del dolor; “conocimiento” que hace ineficaces las motivaciones vitalistas de la voluntad. Cuando esta clase de gnosis depurada del interés engendra la virtud y la magnanimidad, alcanza el hombre tal claridad y distinción en torno al Ser que anima su esencia así como también al que objetiva la multiplicidad de cosas que existen, y esto da lugar a una superación de su carácter que se hace ostensible cuando su voluntad individual se torna contra sí dejando de objetivar su propio fenómeno en ese acontecimiento único y milagroso que se expresa por las formas más extravagantes de filantropía y amor puro.

Dicho hombre sufrirá un revés radical en su querer hasta el nivel de no desear afirmar, conservar y reproducir su propia vida afanosamente a costa del

²³⁶ MVR I p. 470-471

sufrimiento y dolor de los demás. Y conforme a esto, se aleja gradualmente del imperio y del mundo de la necesidad.²³⁷

El conocimiento es reivindicado de su función de siervo y se convierte en artífice y redentor del ciego yugo pulsional de la voluntad. Momento en el que comienza la apertura a la moralidad, no obstante, es un conocimiento desprendido de toda la tutela y dirección del interés egoísta que se torna a la postre en contra de su propia condición de posibilidad, es decir, contra la voluntad y su manifestación fenoménica individual, el cuerpo. Al luchar contra sus férreas pulsiones, desmesuradas motivaciones interesadas y deseos, apertura que nos conducirá a la negación de la voluntad y por tanto al terreno de la libertad.

Similar al caso del arte en que la intelección se encuentra desprendida de toda la carga subjetiva y se agota en la objetivación de su propia idea, es un conocimiento que contempla la cosa y no la instrumentaliza.²³⁸

El conocer fue definido por Schopenhauer como algo secundario y constantemente impulsado por la voluntad; frente al ámbito de determinación del conocimiento, sólo en la Voluntad, en tanto que "cosa en sí", podía hallarse libertad. Ahora en cambio, un conocimiento transformado que se ha hecho "puro" al liberarse de toda la carga de subjetividad impuesta por la voluntad puede, arrebatando su poder de libertad a la Voluntad esencial, conducir a la negación y supresión de ella. Ésta es la conclusión paradójica de la filosofía de Schopenhauer.²³⁹

Schopenhauer incurre a las metáforas y dogmas de la iglesia cristiana a modo de barruntar el tipo de conocimiento en el que no intervienen nuestras facultades racionales, intención, propósito o concurso, pero que, no obstante, nos libra de la esfera de nuestro querer y por ende del mal de la voluntad. Él lo denominó: "El efecto de la Gracia"²⁴⁰ y que da lugar primero a la justicia,

²³⁷ Cf. MC p. 160

²³⁸ Cf. MVR I p. 432

²³⁹ Rabadé Op. Cit. p.39

²⁴⁰ MC p. 192

posteriormente al amor, a la abolición del egoísmo y finalmente a la resignación o negación de la voluntad.²⁴¹

El cristianismo bajo el concepto de 'gracia' describe el tipo de conocimiento de aquellos que abandonan su amor propio, bienestar personal y egoísmo, es decir, su naturaleza finita, ínfima y errabunda para participar de lo sobrenatural, eterno y divino que es expresado por un amor incondicional y puro al prójimo, de ahí que la ética pertenezca al reino de la gracia.²⁴²

El concepto de 'gracia' nos sugiere un tipo de conocimiento que no es similar al de la experiencia cotidiana (que accede a las cosas mediante el correlato del interés egoísta o que sólo se ocupa de las relaciones causales; el que se halla sumergido en la cuádruple raíz) sino de otro que es producto de la comprensión profunda de la experiencia y su revelación. Es un conocimiento que trastoca y altera las motivaciones internas de la voluntad y que puede ser un paliativo y aquietador al incansable deseo, así como también la vía de acceso que conduce al umbral de la negación de la voluntad.

Mientras nuestros deseos y apetitos sigan dirigiendo todas nuestras acciones continuaremos esclavizados al mundo onírico del egoísmo y la maldad. Es necesario por ello un ideal de renuncia a través de un conocimiento que no se encuentre anclado en el *principium individuationis* y que se limite simplemente a perseguir las pulsiones del interés, entonces la preponderancia de los motivos será inexorable. En cambio, cuando el conocimiento traspasa el principio de razón a través del sentimiento y emotividad que produce la representación y la experiencia del dolor, y que alcanza hasta el nivel de desdibujar los linderos de nuestro propio cuerpo, habrá una identificación de la

²⁴¹ Cf. Id. p.193

²⁴² Cf. DPFE p. XIII.

fuerza que subyace y que objetiva cada uno de los fenómenos de la representación con la fuerza que anima nuestro ser.

De dicha revelación se seguirá un aquietamiento de la voluntad individual, de modo que los motivos vitalistas de la voluntad que son sentidos desde la intimidad del cuerpo se verán transfigurados e ineficaces.

Por eso vemos que las historias de la vida interior de los santos están llenas de luchas espirituales, de tentaciones y momentos en que les abandona la gracia, es decir, aquella forma de conocimiento que haciendo ineficaces todos los motivos, en su calidad de aquietador general apacigua todo querer, proporciona la paz más profunda y abre la puerta de la libertad.²⁴³

Como hemos concluido anteriormente, la moral para Schopenhauer no se funda en un conjunto de imperativos o principios racionales, sino en la experiencia profunda del reconocimiento del prójimo como uno mismo, como la máxima veda que reza: “*Tat twan asi*” (Todo eso eres tú). Un acto moralmente ético tiene como trasfondo el amor y la compasión, que en último término no son distintos: Esencialmente el amor puro no es otra cosa sino compasión²⁴⁴ para con los seres que compartimos el mismo e implacable destino.

Los vedas, según Schopenhauer, ya habían enunciado las verdades a las que llega su sistema. O del mismo modo, la ética cristiana, expuesta de manera distinta pero a fin de cuentas con la misma intención y efecto: “ama a tú prójimo como a ti mismo”. “Es de todo punto imposible que quien asimila y se atiene a este conocimiento pueda ser injusto o despiadado”.²⁴⁵

El autor del Mundo nos remite a la experiencia de los santos y ascetas que son quienes nos pueden dar un perfecto ejemplo de este tipo de conocimiento que invalida las motivaciones profundas de la voluntad y concilia al ser individual con el Ser de todas las cosas. No es un conocimiento de

²⁴³ Id. p.454.

²⁴⁴ Cf. MC p. 153

²⁴⁵ Id. p.151

procedencia intelectual ni obra del pensar racional (pero podemos acceder a él a través de la experiencia y el curso de la vida) por ello somos incapaces de explicarlo en sentido estricto y expedito, sólo expresarlo por medio de “traducciones” muy imperfectas, revistiéndole al lenguaje alegórico de la época dependiendo de los distintos dogmas de las tradiciones.²⁴⁶

En este aspecto concuerdan autores y doctrinas a pesar de sus diferencias de tiempo, país y religión. Más aún su experiencia es la misma sin saberlo unos de otros. Los místicos y ascetas hindúes, mahometanos y cristianos son heterogéneos entre sí, pero concuerdan en lo tocante al sentido íntimo y al espíritu de sus enseñanzas. Desde la doctrina de lo vedas y el budismo hasta San Francisco de Asís, va desarrollándose una idea común: que el yo, lo mío, lo individual, es un engaño, que la verdad está en que todos somos uno, que somos hermanos, incluidos los animales y el universo entero (...).²⁴⁷

4.3 Coincidencias entre las enseñanzas de algunas religiones y la ética de Schopenhauer

La ética cristiana no sólo conduce al más alto grado de amor humano, sino a la renuncia del mundo. Los apóstoles mandaban pagar amor por odio y recomendaban la paciencia, la resignación, la templanza, etc. El sermón de la montaña es una enseñanza sobre la pobreza voluntaria y, por consiguiente, sobre la negación de la voluntad. Los preceptos de no inquietarse por el porvenir, de vivir al día, de dar el doble a quien pide una parte, son reglas cuya observancia conducen a la pobreza completa y cuyo contenido enseña también Buda a sus discípulos, sobre todo con el ejemplo a saber: “Despojaos de todo y haceos mendigos”. De ahí que Schopenhauer considere que el espíritu de la moral cristiana es el mismo que el de la budista.²⁴⁸

Aquí se ve la asombrosa coincidencia al comparar la vida de un penitente cristiano con la de un hindú; a pesar de la diferencia de sus dogmas, costumbres y ambiente, en cambio su vida interior, sus aspiraciones y, en parte, sus reglas de conducta son las mismas; así vemos que tanto Taulero, como los preceptos de Fo y de la filosofía Vedanta y las instrucciones de los místicos cristianos coinciden en recomendar la pobreza y declarar inútiles las prácticas exteriores para quien ha llegado a la perfección. Para todos ellos, la esencia de ésta consiste

²⁴⁶ Cf. Safranski Rüdiger Op. Cit. p. 325

²⁴⁷ Suances Marcos Manuel, Op. cit. 270

²⁴⁸ Cf. Id. p. 220

en la renuncia de sí mismo, en la mortificación voluntaria, en el ascetismo, en una palabra, en la negación de la voluntad de vivir lograda por el conocimiento.²⁴⁹

La ética de Schopenhauer se encuentra mucho más próxima a la hindú y a la cristiana que a la griega (exceptuando la de Platón) ya que la griega tiene por meta capacitar al hombre para la realización de una vida feliz, de una vida beata; la hindú y cristiana por el contrario nos hablan de la búsqueda de liberación y redención de la vida en general.²⁵⁰

Por consiguiente, nuestro filósofo considera que su filosofía coincide con las más elevadas tendencias del cristianismo, no contiene ninguna contradicción con la doctrina de los santos vedas expuesta en los Upanishad, así como tampoco con la religión, movimiento espiritual y filosófico del budismo, entre los cuales se ha practicado desde siglos la honradez, fidelidad, tolerancia, suavidad, beneficencia, nobleza y abnegación como entre los pueblos cristianos. Lo cual hace pensar a Schopenhauer que el cristianismo es de inspiración hindú, aunque por mediación egipcia.

No podemos hallar coincidencias más significativas de la filosofía de Schopenhauer con el cristianismo y otras religiones más que en el aspecto ético, puesto que lo que él juzgaba con respecto al teísmo, (concepto fundamental dentro de las religiones salvo para el budismo) es que éste no era más que una representación mítica, resultado de aplicar determinaciones fenoménicas como la personalidad y la causalidad a algo que se encuentra más allá de toda posible determinación fenoménica y causalidad, entonces, dicha consideración se descubre como incorrecta.²⁵¹

²⁴⁹ Suances Marcos Manuel, Op. Cit. p. 219

²⁵⁰ Cf. Schopenhauer Arthur; Sobre el Dolor del Mundo, el suicidio y la voluntad de vivir; Ed Tecnos. 1999 Madrid p. 67

²⁵¹ Cf. Sánchez Meca Diego, Op. Cit. p.16.

El mérito del cristianismo es haber dado a la caridad el título de virtud suprema, frente al modesto valor que le dieron los griegos. Esa caridad nos impele a amar al prójimo, ayudarlo a afrontar sus problemas, caminar dos millas si me pide que camine una, librarlo de sus sufrimientos, arriesgar la vida por él, etc. Hay preceptos evangélicos que abundan en esto. Igualmente los Vedas tienen máximas idénticas pues aseguran que quien espera recompensas por sus obras aún se encuentra en el camino de la tinieblas y no se halla listo para la emancipación; dar siempre al necesitado y cargar con la existencia dolorosa de los demás y nada más, ahí está su recompensa; si se aspira a otra cosa entonces se hace negocio.²⁵²

A pesar del mérito del cristianismo, Schopenhauer concibe mucho más cercana su filosofía al sistema budista, ya que ésta como religión atea, no eterniza lo que para él es un error: el ser individual. Para alcanzar la salvación en el budismo es necesario perder la propia individualidad, que es el velo que nos tiene atados al espacio, al tiempo y al devenir. Cosa que el cristianismo quiere eternizar, haciendo de ese yo individual un ser inmortal. Si el individuo es la cárcel que nos mantiene atados a la apariencia engañosa del Maya es incomprendible para el budismo el que se desee eternizarla.²⁵³

De modo que la intuición, la sabiduría práctica, el obrar justo y bueno y la sapiencia de la religión coincidirán en último término: con el conocimiento más profundo de la sabiduría teórica que llegará a los mismos resultados sólo que a través de un supremo esfuerzo, el mayor ingenio y la más laboriosa investigación.²⁵⁴

²⁵² Cf. Suances Marcos Manuel, Op. Cit. 223

²⁵³ Cf. Id. p.227.

²⁵⁴ Cf. DPFE p. 294

4.3.1 La necesidad de la redención

El mal, el error y la muerte que señorean la existencia han sido simbolizados mediante el vehículo alegórico de las religiones a través de la idea de que éste mundo es producto de una condena, caída y error. Por ello la existencia se encuentra atravesada por el egoísmo, la guerra, la angustia, el sufrimiento, el dolor, la enfermedad y la muerte violenta; por tanto, es preciso un ideal de renuncia que conduzca a la humanidad a su liberación.

Schopenhauer menciona que en el Antiguo Testamento se profesa, básicamente, la doctrina de que la creación del hombre y del mundo es obra buena y producto de un Dios; en el Nuevo Testamento, él sostiene que predomina la doctrina de la salvación de un mundo eminentemente malo: bastaría con leer los Evangelios para encontrar que “mundo y mal” se emplean como expresiones sinónimas, además de que el mundo se presenta como un valle de lágrimas y la vida como un proceso de purificación; de ahí, que el símbolo del cristianismo sea el instrumento de martirio.²⁵⁵

La salvación en el cristianismo no es destacable por meritos propios sino por la participación del divino mediador, representado por la figura de Jesús,²⁵⁶ personificación de la negación de la voluntad y la libertad. Con Jesús lo divino se humaniza por la experiencia del sufrimiento y dolor, y lo humano participa de lo divino por la caridad y el amor.

La figura de Jesús, a diferencia de la de Adán en la cual todos nos hemos vueltos desgraciados, se ve ausente de todo pecado, es decir, de toda voluntad de vivir, por tanto, no puede haber nacido de la decidida afirmación de

²⁵⁵ Cf. MVR 1. p. 385

²⁵⁶ Cf. Id. p. 470

la voluntad (reproducción sexual) su cuerpo tenía que provenir no de una objetivación de la voluntad, sino del fruto de la gracia.

Las alegorías del pecado original y la salvación por la intervención del Mesías revisten una verdad profunda; la decidida afirmación de la voluntad y la necesidad de redención mediante su negación. Ésta es la gran enseñanza, que para Schopenhauer, constituye el núcleo y esencia del cristianismo, no obstante, presentado mediante el recubrimiento de la metáfora para ser accesible al pueblo. Por tanto, si la figura de Adán representa la afirmación de vivir, la naturaleza, el egoísmo, la condena del hombre, su muerte y su naturaleza finita, la de Cristo simbolizará lo sobrenatural, lo eterno, la compasión, la gracia, la salvación, es decir, la negación de la voluntad (la libertad hecha presente el terreno de la necesidad).²⁵⁷

La metafísica pesimista de Schopenhauer desemboca y encuentra su razón final en la necesidad de una doctrina soteriológica que descubre su eslabón y puerta de acceso en la ética.²⁵⁸

Para Schopenhauer son dos las religiones que expresan mejor el conflicto de la existencia así como la necesidad de una redención que nos libre de tal condición, son el cristianismo y el budismo.

El ideal de salvación, que ha sido practicado por tantos hombres en las más diversas épocas y culturas y que sigue siendo practicado mediante los más heterogéneos cultos, los más grandes sacrificios, penurias, ayunos y mortificaciones, nos conduce inexorablemente a la conclusión de que dicho ideal no puede tratarse tan sólo de una quimera, producto de la arbitrariedad y

²⁵⁷ Id. p. 468

²⁵⁸ Cf. DPFE. p. 12

la imaginación, “sino que debe tener su razón de ser en la esencia del género humano.”²⁵⁹

Pese a la riqueza de las religiones de sus exhortaciones, prescripciones y encomio a las buenas acciones y que, no obstante, ejerzan una gran influencia sobre los actos exteriores, como la ejerce el hábito, el ejemplo, la constancia o la costumbre; éstas no pueden cambiar la disposición interior,²⁶⁰ ya que, en último término, nos remiten a la estructura de premios y castigos ultraterrenos conforme a la actuación en esta vida y por ende a la creencia de la perennidad del individuo (como en el caso del cristianismo), o apelan al lenguaje alegórico del mito y la metáfora. En este sentido, podríamos llamar aquel mito en lenguaje kantiano como, un postulado de la razón práctica.²⁶¹

Por otro lado, sería inconveniente para la vida que una cuestión tan capital como el valor ético dependiese de algo tan expuesto a las contingencias históricas y a las relaciones condicionales como son los dogmas y alegorías, ya que estos no tienen relevancia para la moral sino que sólo satisfacen y dan cuenta a la razón del sujeto para disminuir su responsabilidad y culpa.

A pesar de que la justicia aminore el sufrimiento ajeno de ningún modo puede eliminar el mal radical que aqueja al mundo, no obstante, es preparación y peldaño del siguiente paso a transcurrir, la ascética. Quien ha logrado rasgar el Velo de Maya no solamente percibe la identidad profunda que envuelve a todos los seres, sino que comparte y hace suyo el sufrimiento que padecen; entonces, reconoce como culpable de todo el dolor, penuria y sufrimiento a la voluntad de vivir, el deseo. Son personajes como el santo y el asceta los que

²⁵⁹ Suances Marcos Manuel, Op. Cit. p. 219.

²⁶⁰ Cf. Id. p.167.

²⁶¹ Cf. MVR 1 p. 416

intentan negar el mal del mundo que habita en cada uno de los seres a partir de la negación de su propia voluntad individual.

4.4 El irracionalismo ético-metafísico

(...) la identificación que realiza Schopenhauer de la libertad con la irracionalidad; identificación ésta que nos conduce de nuevo a aquella coincidencia de ética y metafísica (...), al tiempo que nos lleva a encontrar en el irracionalismo metafísico el supuesto y sentido último de la doctrina ética de Schopenhauer. (...) la libertad moral deja de ser un patrimonio exclusivo del hombre y pasa a presidir la naturaleza toda, en su carácter de irracionalidad esencial de todos los fenómenos. Y eso viene a significar, en último término, un nuevo *liberum arbitrium indifferentiae*, una determinación absoluta, sólo que esta vez aplicada al ser mismo de la voluntad en lugar de sus acciones.²⁶²

El irracionalismo tiene su origen en el descubrimiento de la voluntad como cosa en sí en contraposición al exceso de racionalismo de la época ilustrada y la profesión que se le rendía. Desde los supuestos del irracionalismo, la razón no puede determinar a la voluntad porque ésta es originaria y anterior a ella, sino que ésta (la razón) únicamente es una instancia objetivada por la propia voluntad para poner a su servicio un instrumento que le sea útil para conservar al individuo y en general a la especie.

Para Schopenhauer, a diferencia de sus antecesores, viene a ocupar un lugar privilegiado aquello que la filosofía de la tradición soslayó o definitivamente menospreció por considerarlo de orden muy secundario, nos referimos: al sufrimiento, los sentimientos, la maldad, la sexualidad, la contradicción, la injusticia, lo irracional y la muerte.

La razón que se pensaba que conduciría a occidente por los senderos del progreso infinito y de la paz perpetua ha demostrado su infundado optimismo. Schopenhauer es crítico de Leibniz en el sentido de que este último considera que nuestro mundo es el mejor de los posibles. Schopenhauer cree que pensar el mundo de esa manera sería irreal y mezquino ya que la

²⁶² DPFE. p. XXV.

experiencia nos confirma que si este mundo fuera un poco peor no podría seguir existiendo.²⁶³

El optimismo de la razón, que, como legisladora universal, acaba descubriendo sus propios límites al comparecer ante su propio tribunal, exige que la conciencia busque la trascendencia de esta limitación de una apertura a otros ámbitos diferentes de los cognoscitivos racionales. Esta necesidad de la conciencia de abrirse a otros ámbitos, a otros modos no cognoscitivos, constituirá ya plenamente sedimentada, uno de los rasgos característicos de la nueva edad cultural, tras el esplendor racional de la ilustración, de cuyos planteamientos será también heredero Schopenhauer: el romanticismo.²⁶⁴

Hay un giro irracionalista en el cenit de la filosofía schopenhaueriana (en el momento ético-metafísico), una filosofía que surge desde la investigación de los niveles cognoscitivos anteriores a toda racionalidad, desde el análisis de la conciencia y en general de planteamientos racionalistas que al mismo tiempo se encuentran conectados con la corporalidad y las funciones vitales. “Se trata, en suma, de una filosofía de la conciencia en la que esta última se identifica más con el sentimiento en sentido amplio que con el puro conocer intelectual”.²⁶⁵

4.4.1 La importancia del sentimiento en la ética

El concepto de ‘sentimiento’ se opone, siguiendo la explicación de Schopenhauer, al de razón y su contenido es meramente negativo puesto que nos indica algo que se presenta a la conciencia pero que no un conocimiento abstracto. Todo lo que cumpla con esta condición cae dentro de la noción de sentimiento, se sigue que pueden entrar a su esfera las cosas más heterogéneas y dispares sin saber a todas luces cómo coinciden bajo la salvedad de su carácter negativo, el de no ser conceptos abstractos, representaciones de representaciones.

²⁶³ Cf. MVR II, p.638.

²⁶⁴ Rabadé; Op. Cit. p. 29-30

²⁶⁵ Id. p. 41

El sentimiento no es obra de un concepto, un producto discursivo de la razón, por ello, el sujeto no podrá comunicar en su totalidad, autenticidad y originalidad sus sentimientos, ya que estos no encuentran su modo correcto de expresión a través de las palabras, vehículo de manifestación de los conceptos. Los sentimientos pertenecen al campo de la subjetividad individual, a la intimidad del sujeto, por tanto, dicho saber será en último término incomunicable e inexplicable.

Pues en aquel concepto se encuentran tranquilamente unidos los elementos más diversos y hasta dispares, por ejemplo, el sentimiento religioso, el sentimiento del placer, el sentimiento moral, el sentimiento corporal como tacto, como dolor, como sentimiento de los colores, de los tonos y sus armonías y desarmonías, el sentimiento de odio, de repugnancia, de autocomplacencia, del honor, de la deshonra, de la justicia, de la injusticia, el sentimiento de la verdad, el sentimiento estético, etc. entre ellos no hay ningún elemento común más que el negativo de no ser ningún conocimiento abstracto de la razón; (...).²⁶⁶

La reflexión schopenhaueriana introduce el *phatos*, la pasión y el sentimiento como categorías de la reflexión filosófica. El obrar ético no es producto de otra cosa sino de los sentimientos, o sea, de un *conocimiento* no racional, subjetivo e íntimo y en última instancia misterioso, sólo impelido por la representación del dolor y su empatía que es capaz de mover las fibras más hondas del sujeto y producir una visión tan potente, diáfana y prístina similar a la estética, además de penetrar el velo de la ilusión trastocando la conciencia que fundamentaba la individualidad y egoísmo del sujeto haciéndolo conocedor de la precaria condición y vanidad²⁶⁷ que padece el hombre y todo lo vivo, así el reconocimiento de la esencia que se comparte con todos los fenómenos, lo cual constituye el ser verdadero de todo individuo y la base metafísica de la ética.²⁶⁸ Por tanto, en el sentimiento, intuitivamente cada uno puede conocer el ser metafísico del mundo.

²⁶⁶ MVR I. p.101 (61).

²⁶⁷ 'Vanidad', vanitas, significa originariamente vacuidad y nihilidad. MVR I p.384

²⁶⁸ Cf. DPFE. p. 294

Mediante el sentimiento de la compasión llegamos a desvelar y difuminar gradualmente las distinciones fenoménicas del Velo de Maya que nos dividen y separan entre el yo y el no yo, se sufre el mal ajeno como si fuera propio y el sujeto (si podemos seguir hablando de él) comprende la íntima conexión que lo liga con el universo y su prójimo; atiende al grito de dolor del oprimido y se hace reo del sufriente, además de que es capaz de sacrificar hasta su propio fenómeno individual, su cuerpo, en amparo del necesitado.

4.4.2 La compasión, sentimiento contrario a la moralidad según el pensamiento ilustrado

Somos conscientes de las grades masacres que han ocurrido en la historia de la humanidad, especialmente en el pasado siglo XX, la desigualdad social, la pobreza, las guerras, los genocidios, la injusticia, la hambruna, los delitos, la corrupción, etc. Los cuales demuestran sobradamente que la razón moderna ha sido incapaz e insuficiente de dar un fundamento sólido a la ética.

El pensamiento ilustrado fundamentaba la moralidad mediante el uso de la razón. Obrar de acuerdo con el impulso de los sentimientos como son la simpatía, la compasión, la caridad y el amor; no es en absoluto ético, sino por el contrario un obstáculo para la moral. La motivación fundamental para ser justo, noble y bueno no tiene que ver con las bondades del corazón irreflexivas, sino con el fin claramente pensado y meditado.²⁶⁹

p. 199 (CRPr): obrar de acuerdo con el impulso de la simpatía, de la compasión, de la caridad, no es en absoluto moral, sino, en esa medida, contra la moral” p: 402 “El móvil para ser servicial (Dienstfertigkeit) no tiene que ser nunca una bondad de corazón irreflexiva sino el fin, claramente pensado, de fomentar la causalidad de la Razón tanto como sea posible”.²⁷⁰

²⁶⁹ Cf. Id. p. 209

²⁷⁰ Ibid. Schopenhauer citando a Kant.

La compasión representa para Schopenhauer el proceso más misterioso de la ética y hasta asombroso. En aquel movimiento nos topamos con la supresión del muro del *principium individuationis* y el no-yo se convierte en cierta medida en el yo, que en un grado inferior posibilitaba el surgimiento de la justicia y en un grado superior la verdadera bondad de espíritu la cual se manifiesta como amor puro, momento en el que se equipara plenamente al individuo ajeno con el propio.²⁷¹

Schopenhauer concluye que todas las acciones que nacen no por el egoísmo ni por la crueldad, sino por la compasión, son las únicas que pueden preciarse de contener valor moral al ya no operar el móvil de la maldad y el egoísmo en lo profundo, sino que la compasión hace del alivio del dolor ajeno su fin último.

4.4.3 La libertad de la voluntad

Malebranche: *La liberté est un mystère*, aforismo que suscribimos a pies juntillas. Pues aquello que los místicos cristianos denominan *efecto de la Gracia* y la *regeneración*, es para nosotros la única expresión de la *libertad de la voluntad* que se evidencia inmediatamente en el fenómeno, en donde de lo contrario impera sin excepción la necesidad. Esta expresión tiene lugar cuando la voluntad ha alcanzado un perfecto conocimiento de su ser en sí, obteniendo de éste un aquietamiento en virtud del cual se sustrae al efecto de los motivos, (...). Así pues, la posibilidad de que se exteriorice la libertad representa el mayor privilegio del ser humano.²⁷²

Rousseau había considerado a la voluntad como la fuerza liberadora, sin embargo, Kant sigue otro camino, para el filósofo de Königsberg el deber se convertirá en la quintaesencia de la libertad. Schopenhauer y Kant coinciden en que la voluntad es la naturaleza que hay en nosotros pero para el segundo la voluntad no es autosubsistente y por tanto lo que espera de nosotros no es la libertad sino la necesidad.

²⁷¹ Cf. MVR I p. 436

²⁷² MC p. 190.

El hombre naturalmente no es libre ya que su ser individual se encuentra sumido en el principio de razón y este obedece a cuatro causas generales; a determinaciones físicas, determinaciones abstractas, determinaciones espacio-temporales y determinaciones internas sentidas a manera de pulsiones en el cuerpo.

El concepto de 'libertad' que estableció Schopenhauer es de tipo metafísico y negativo puesto que no responde a ningún tipo de determinación fenoménica pero sí a la ausencia de toda clase de causa, razón suficiente o circunstancia. La razón no puede ser el fundamento de la ética, pero sí un accesorio para ejercitarla. Cualquier cosa que no responda al principio de razón es por antonomasia irracional; la libertad es concebida en el sistema schopenhaueriano en términos irracionales.

Schopenhauer ubicará el terreno de la libertad con el de la ausencia de razón suficiente, identificación que en último término nos conducirá a una identidad entre ética y metafísica al tiempo que nos lleva a encontrar en el irracionalismo metafísico el supuesto y sentido último de la doctrina ética de Schopenhauer.²⁷³

La voluntad libre, la cosa en sí, es aquello que no está determinado por nada en absoluto, a diferencia de los fenómenos mudables que se encuentran subordinados sin excepción al principio de razón y a sus cuatro formas. Todos los fenómenos están determinados por una necesidad absoluta, incluyendo las acciones del sujeto, ya que éstos obedecen a una serie de causas y consecuencias y en virtud de ello siempre sometidos a la forma de la necesidad.²⁷⁴

²⁷³ Cf. DPFE. p. XXV.

²⁷⁴ Cf. MVR I p. 343.

Por ello, concebir la irrupción de la libertad en el terreno de la necesidad representa el punto más álgido del sistema schopenhaueriano, pues de entrada dicha concepción nos parecerá paradójica y aporética.²⁷⁵ Sin embargo, no por ello imposible.

Schopenhauer libera al conocimiento de su condición sumisa y secundaria para tomar el papel protagónico. El resultado es un conocimiento que no persigue el esquema intencional, como todo saber, sino que se halla carente de todo interés y pone a la voluntad en camino de su negación. Por tal hecho, hemos llamado a este tipo de gnosis: “la gracia”, apertura y umbral a la manifestación del único móvil moral libre y que se opone al imperio del egoísmo y la maldad: la compasión.

El mejor ejemplo de éste tipo de conocimiento es el que nos brindan los místicos y santos, ya que parece que no proviene de facultad natural alguna,²⁷⁶ pero que nos remite a dos ámbitos superpuestos: a la naturaleza (necesidad) y a la gracia (libertad), de modo que el hombre puede atravesar la brecha que los separa y en consecuencia alcanzar la redención.

El resultado de lo que los místicos cristianos llamaban “efecto de la gracia” para Schopenhauer no es más que: la compasión, en la cual toda la naturaleza del hombre se halla trastocada, de modo que su volición cesa de querer todo lo que deseaba con tanta intensidad y afán en su representación. Momento en el que la afirmación de la voluntad individual se suspende y es capaz de revertirse en contra de sí, acontecimiento que augura el surgimiento de la auténtica libertad en el mundo de la necesidad. La posibilidad de hacer patente la libertad en el ámbito de los fenómenos representa el mayor privilegio

²⁷⁵ Cf. Id. p. (355) 359.

²⁷⁶ Cf. MC. p. 191

del ser humano porque significa una superación de su propia naturaleza egoísta, errabunda, finita y limitada que lo invita a participar de lo eterno, infinito y sobrenatural.

4.4.4 La coexistencia entre la necesidad y libertad

Schopenhauer, que antes había atacado a Kant sin reservas, lo elogia cuando éste desarrolla la exposición entre la coexistencia de la libertad y la necesidad, puesto que Schopenhauer la concibe como uno de los logros mayúsculos del ingenio humano. “Ella y la estética trascendental son los dos grandes diamantes en la corona de la gloria kantiana, que nunca se perderán.”²⁷⁷

Schopenhauer cree encontrar en las propias tesis kantianas un primer paso hacia su identificación de la “cosa en sí” con la voluntad: el hombre, ya en Kant, no es sólo fenómeno, sino también cosa en sí, y su relación con esta última se da justamente a través de su voluntad. Por ello será precisamente la razón práctica, la voluntad, la vía que nos abra hacia esas realidades a las que no tiene acceso la razón pura cognoscente (...).²⁷⁸

Kant parte del hecho incontrovertible de la perfecta necesidad de los actos, no obstante, nuestras acciones están acompañadas de una conciencia de espontaneidad y originalidad en virtud de que cada persona se considera como autor de sus acciones y, por tanto, responsable de ellas ¿Pero en qué medida se puede ser responsable de sus actos cuando estos obedecen a una férrea serie de causas y la libertad es pura indeterminación?

Para Kant, el sujeto humano pertenece al mundo sensible, al mundo fenoménico, en él se encuentra determinado, sometido a las leyes de los fenómenos, pero también es parte de un mundo que está más allá de la necesidad y en el que se encuentra dotado de libertad. El sujeto es dual,

²⁷⁷ DPFE. p.203

²⁷⁸ Rabadé; Op. Cit. p. 36

pertenece a la esfera de la necesidad y del en sí; no obstante, la libertad nos remite al ámbito de la razón práctica frente a la razón teórica.

Schopenhauer hecha mano de la distinción kantiana entre el fenómeno y cosa en sí para rescatar a la libertad de su imposibilidad. El hombre accede al mundo de dos maneras, como sujeto del conocer y del querer, es decir, que se encuentra determinado por el principio de razón en su condición de fenómeno, pero también es libre en cuanto cosa en sí. La voluntad es la base metafísica de todos los fenómenos ya que para Schopenhauer todo lo físico de la naturaleza es a la vez metafísico en lo profundo; por lo cual pueden coexistir la necesidad así como la libertad en el fenómeno humano. La facultad de la autoconciencia, nos permite percibirnos de diferentes modos y maneras no sólo como representantes (sentido exterior), sino como volentes (sentido interior). Entonces, el sujeto tiene un acceso dual al mundo, lo que hace de él, el fenómeno idóneo para alcanzar la libertad.

(...) en sentido análogo, dice en el §53 de los *Prolegómenos*: “Ciertamente, la necesidad natural es inherente a toda conexión de causa y efecto en el mundo sensible y, sin embargo, se admite la libertad de aquella causa que no es en sí misma un fenómeno (aunque está en su base); así que se puede atribuir sin contradicción naturaleza y libertad a la misma cosa pero en respectos distintos, una vez como fenómeno y la otra como cosa en sí”. Así pues, lo que *Kant* enseña del fenómeno del hombre y su obrar lo extiende mi teoría a *todos* los fenómenos de la naturaleza, al fundarlos todos en la *voluntad* como cosa en sí. Este procedimiento se justifica ante todo porque no se puede admitir que el hombre difiera de los demás seres y cosas de la naturaleza de manera específica, *toto genere* y fundamentalmente, sino sólo en el grado.²⁷⁹

Por un lado, todos los seres son fenómenos que se encuentran determinados necesariamente por las leyes del fenómeno, pero por otra parte también son voluntad libre, de ahí la indefinición que acompaña a cada una de las cosas que existen. La libertad sólo puede hacerse presente en el ser que cobra conciencia de sí: el sujeto humano. La necesidad surge exclusivamente de las formas que pertenecen al fenómeno, a diferencia de la voluntad que ha

²⁷⁹ MVR II. p. 212.

de ser tan libre en su existencia y esencia como en su obrar y actuar. En virtud de ese supuesto es posible la existencia de la libertad que se necesita para mantener el equilibrio con la inexorable necesidad que domina este mundo.²⁸⁰

Cada una de nuestras acciones parece libre y autónoma, de modo que bien podemos adjudicarnos responsabilidad en las mismas y un sentimiento de poder hacer aquello que se quiere, sentimiento que se encuentra ligado con la esencia del individuo. La responsabilidad moral supone, a la base, la coexistencia de la estricta necesidad fenoménica y la libertad del en sí de una forma admirable y armoniosa.

Todo acto moral se encuentra supeditado a la esfera motivacional del principio de razón, pero también hay algo que escapa de su propia determinación, ese es el terreno y ámbito de la libertad.²⁸¹

Cuando la libertad se hace presente en la cadena de causas y de efectos, se encuentra inmersa en el tiempo, el cual sólo contiene fenómenos, entonces la voluntad que se manifiesta en ella se hallará en franca contradicción, pues niega lo que expresa el cuerpo: afirmación de la voluntad. El cuerpo supone el signo distintivo de la voluntad de vivir y, pese a ello, los motivos, cuando se presenta la esfera de la libertad en el fenómeno, pueden mostrarse ineficientes e incluso ineficaces para afirmar su propio fenómeno individual hasta el grado de alcanzar la “disolución del cuerpo”, lo que significa la negación de la voluntad de vivir. La contradicción que se deja expresar entre la voluntad y su manifestación fenoménica se origina por la inserción de la libertad, en la cual se halla la cosa en sí, que se presenta al mundo de la causalidad y de la necesidad.

²⁸⁰ Cf. MVR II. p. 363

²⁸¹ Cf. DPFE. p.126

Pero el único caso en que aquella libertad puede hacerse visible también en el fenómeno es aquel en que pone fin a aquello que se manifiesta; y dado que el mero fenómeno en cuanto es miembro en la cadena de las causas, el cuerpo vivo, perdura en el tiempo que no contiene más que fenómenos, la voluntad que se manifiesta mediante ese fenómeno entra entonces en contradicción con él, ya que niega lo que él expresa.²⁸²

La conciliación que se da entre la libertad y la necesidad (el mundo de la voluntad y la representación) se lleva a cabo en el seno de la experiencia ética. La ética representa la libertad, lo eterno y perdurable que se manifiesta en lo finito y determinado. El hombre es el único ser que puede participar de este acontecimiento a diferencia de otras objetivaciones de la voluntad; en él se concilian la libertad y la necesidad. Fenómenos como la ética, la santidad y la ascesis no son más que manifestaciones del mismo acaecimiento misterioso (sólo con diferencias de grado) en el que la libertad irrumpe en el terreno de la necesidad.²⁸³

4.5 El misterio de la compasión

La pasión de lo mío, dirigida hacia fuera, y del yo, dirigida hacia dentro, desaparecen”²⁸⁴

La única sensación o móvil que puede oponerse al monumental egoísmo por el cual atraviesa el sujeto humano no será otra más que la compasión, fuente de la cual manan todas las virtudes así como la justicia verdadera, la filantropía y por último la libertad. Como hemos visto la compasión es la antítesis de la maldad y la fuerza que puede oponerse al monumental egoísmo. Sólo las acciones que gocen del móvil de la compasión son susceptibles de un legítimo valor moral. El amor puro, la caridad, la conmiseración, la abnegación no son más que expresiones sinónimas para hablar del mismo fenómeno. El

²⁸² MVR I p. 465.

²⁸³ Cf. Op. Cit. p. 344.

²⁸⁴ Manual of Buddhism by Spence Ardí, p. 258, cit. por Schopenhauer MVR II p. 670

amor puro (*ágape, caritas*) es por naturaleza compasión, todo amor que no sea compasión es egoísmo. El egoísmo es *ερος*, la compasión es *αγαπε*.²⁸⁵

La posibilidad de tornar el interés ajeno en motivo del obrar moral tiene que poseer la condición de que se identifique la esencia individual con el ser en sí de las cosas, que se suprima aquella radicalidad abismal que diferencia a los seres individuales y que fundamenta al egoísmo.²⁸⁶ En virtud de esta vinculación profunda con la realidad, el adentro y el afuera, lo interno y lo externo, lo inmanente y trascendente pierden significación y se concilian.²⁸⁷

Si hay acciones que se precien de poseer un legítimo valor moral, las motivaciones que se presentan a la voluntad individual no lo hacen en la forma habitual de procuración del placer y alejamiento del dolor sino que el móvil será paliar, atenuar y mitigar el sufrimiento ajeno, o sea, acciones motivadas por la compasión, las cuales se encuentran depuradas de todas las motivaciones egoístas; de ahí que cuando se actúa moralmente se despierta en nosotros una satisfacción interna conocida como conciencia moral buena.²⁸⁸

Cuando esta sensación surge en nuestro interior se está presto a brindar ayuda al sufrimiento que padecen los demás como si fuera propio. Este proceso maravilla a Schopenhauer quien lo define como misterioso y única vía por la cual debe atreverse a reflexionar la especulación metafísica; a través del fenómeno originario de la ética: la compasión.²⁸⁹

²⁸⁵ MVR I p. 437

²⁸⁶ Cf. DPFE. p. 35

²⁸⁷ Schopenhauer tendrá la satisfacción de enterarse más tarde que los antiguos místicos alemanes (Jacobo Böehme, el maestro Eckhart, Toller) y la sabiduría de la antigua india se aproxima con imágenes, parábolas y versos que asemejan a esa incógnita y paraje insondable e ininteligible que lo es todo al mismo tiempo.

²⁸⁸ Cf. Id. p. 252

²⁸⁹ Cf. MC p. XXII

El hombre que aún está esclavizado al mundo onírico de las ilusiones relativas no ha reconocido que sólo hay una voluntad de vivir que se manifiesta en todo (hasta en su fenómeno individual), sino que permanece anclado en el *principium individuationis*, en la búsqueda de su regocijo efímero y placer instantáneo; torna sus armas contra sí mismo al intentar incrementar su placer individual lo cual provoca el mayor sufrimiento en los otros, pero no sólo es verdugo sino que también se convierte en víctima, puesto que el placer y dolor son dos caras y estados de la misma voluntad. Semejante hombre se encuentra preso aún del aguijón del egoísmo y no ha alcanzado la libertad.

Schopenhauer se coloca en una posición contraria a la de Kant que considera a la verdadera bondad y virtud exclusivamente de la nacida de la reflexión abstracta y particularmente de la que surge del concepto del deber y del imperativo categórico. Kant calificó a la compasión de debilidad y en modo alguno de virtud.

En un esquema meramente racional el sentimiento de la compasión no representaría sino una flaqueza y debilidad de carácter, cosas como la ternura o el sentimentalismo serían un obstáculo para el recto discernir de las personas bienpensantes que reflexionan y meditan sus máximas. El acto para considerarse bueno debe adaptarse a una serie de fórmulas y razonamientos que responden únicamente al mor y respeto a la ley reconocida en base al deber.²⁹⁰

El reconocimiento de la esencia profunda del ser que se comparte con todas las cosas deviene en una superación del imperio de la necesidad motivacional, acontecimiento que es concebido como una contradicción del

²⁹⁰ Cf. Id. p 154-155

fenómeno consigo mismo, ya que el hombre (la objetivación más perfecta de la voluntad) está determinado por el principio de razón y su conducta responde a los móviles de la voluntad, sin embargo, el sujeto es capaz de invocar a la libertad mediante la abnegación, compasión y caridad; lo que significa, en último término, la supresión del imperio de la necesidad en el mundo de los fenómenos.²⁹¹ Por tanto, Schopenhauer está conciliando la libertad metafísica con la ética de la compasión, de todo lo anterior se sigue que el único acto verdaderamente libre es el ético.

Siempre podemos apelar a la compasión ante otros como si se tratara de un hecho consabido y constitutivo de la naturaleza humana. No ponemos en tela de juicio su efectividad y alcance, ya que en todas las épocas, culturas y contextos, en plena guerra, revolución, anarquía, hasta en el azote de la peste; la compasión impide muchas injusticias e incita a obrar justa y rectamente sin verse condicionada por la búsqueda del mérito o desprestigio, del castigo judicial o a de la recompensa así como del dogma ultraterreno. Ni tampoco las acciones que de la compasión emanen se ven domeñadas al vasallaje de la voluntad y del egoísmo, sino que acontecen tan espontánea como genuinamente.²⁹²

La conmiseración es un hecho de la conciencia humana; es propia de ésta y no depende de nociones anteriores, de ideas a priori, religiones, dogmas, mitos, educación o cultura. Es un producto espontáneo, inmediato, inalienable de la naturaleza; resiste todas las pruebas y se manifiesta en todos los tiempos y naciones. En todas partes se le invoca con confianza, **por la certeza que se tiene de que existe en cada hombre**, y nunca se cuenta entre el número de los “dioses extraños”. Quien no conoce la conmiseración (compasión) está fuera de la humanidad, y la misma palabra “humanidad” se toma como sinónimo de conmiseración (compasión).²⁹³

²⁹¹ Cf. Id. 43

²⁹² Lo anterior nos recuerda nuevamente al personaje de la novela de la “Peste” Jean Tarrou (Véase nota: 249), que en plena peste bubónica y bajo el sol abrasador de la ciudad de Orán, costa argelina, su compasión llega a tal nivel que arriesga su vida para tratar de salvar la de otros así como para aminorar su sufrimiento, sin estar supeditado y a expensas de ninguna coacción alegórica de premios y castigos sobrenaturales así como a la búsqueda del honor y la condecoración, únicamente por amor al prójimo.

²⁹³ ARE. p. 129 (Las negritas son nuestras).

Por ello la compasión se concibe como: “un hecho innegable de la conciencia humana” porque cualquier persona puede participar de ella y acudir confiadamente como si se tratara de una cualidad que compartimos con la humanidad, pero anteriormente habíamos dicho que se trataba de un hecho sobrenatural y misterioso como el conocimiento que suscita en los místicos y santos una transformación radical de su ser, por tanto ¿Puede ser la compasión tan misteriosa y sobrenatural, pero al mismo tiempo concebida como un hecho innegable de la conciencia y naturaleza humana?

4.5.1 La compasión, el ingreso de lo sobrenatural en el mundo natural.

La compasión en la cual se fundamenta la verdadera acción moral, es un acontecimiento el cual está lleno de misterios, debido a que en ésta vemos difuminarse incipientemente las fronteras oníricas que dividen a los seres en apariencia para revelar al “no-yo” como “yo”. Sin embargo, esto no quiere decir que yo me transforme en el otro o el otro en mí, sino que únicamente el otro se vuelve parte fundamental de mi propia existencia y compadezco con él su dolor, sus penas, alegrías y sentimientos bajo esa esencia común que nos une. La compasión es el principio de toda caridad genuina, de toda acción justa y libre, es un acontecimiento innato a la esencia humana;²⁹⁴

Recordamos aquí lo que hemos mencionado anteriormente que a pesar de que la voluntad (el deseo) y la individuación (el egoísmo) nos condenan indefectiblemente al mal y al error; sin embargo, hay una esperanza similar al fondo que subyace en la caja de Pandora, esperanza que reposa en el fenómeno más perfecto de la objetivación de la voluntad: el hombre. Porque él es el único ser capaz de hacerse consciente de su propia esencia que comparte

²⁹⁴ Cf. Id. p. 254

con todos los vivientes y cada una de las cosas y, a raíz de esta revelación, tener la potestad de ir en contra de su propia naturaleza limitada, finita y egoísta, lo que implicaría el surgimiento de la libertad en el mundo de la necesidad, es decir, la posibilidad de negar su propia esencia en diversos grados de manifestación, fenómeno que se hace patente en las diversas expresiones de la justicia, caridad y compasión.

Por consiguiente, aquí se halla el punto en el que, a la luz de un claro conocimiento, se decide la afirmación o la negación de la voluntad de vivir; si bien de esta última por lo regular sólo podemos tener conciencia en un ropaje místico. –En consecuencia, no tenemos ninguna razón para suponer que en algún lugar pueda llegarse a una superior objetivación de la voluntad, puesto que aquí ha alcanzado ya su punto de involución.²⁹⁵

Schopenhauer concilia el fenómeno originario de la ética, la compasión (que representa la libertad, lo sobrenatural, lo metafísico y que acontece no gracias al concurso y la deliberación sino a través de un *conocimiento* depurado y no intencional) con la naturaleza humana finita, determinada e interesada; es decir, que hay una conciliación en los actos morales entre la necesidad (lo fenoménico y natural) y la libertad (lo nouménico y sobrenatural) gracias a la intervención de la ética y su fundamento, la compasión.

El acaecimiento de la compasión (de la libertad) en el mundo de la necesidad fenoménica, en el lenguaje de los místicos, sería similar al apareamiento de lo absoluto, de la divinidad y la trascendencia en el mundo terreno de los fenómenos limitados;

“(…) lo absoluto en lo limitado, lo trascendente en lo inmanente, lo eterno en lo efímero, lo oscuro en la luz, lo infinitamente distante en lo más próximo, lo más puro en lo más impuro, lo más espiritual en lo más carnal, el caos en el orden, el cielo en la tierra, lo sobrenatural en lo natural, lo divino en lo humano, el todo en la nada”.²⁹⁶

²⁹⁵ MVR II. p.626

²⁹⁶ Isidro- Juan Palacios. (Centro Internacional de Estudios Místicos). *La mística del siglo XXI*. Ed. Trotta. Madrid 2002. p. 49

El sujeto se encuentra sometido a la necesidad así como a un desmesurado y monumental egoísmo, a la búsqueda del mayor beneficio, bienestar, placer y goce que pueda procurarse, características de su carácter natural; no obstante, también tiene la posibilidad de superar su propia naturaleza y participar de la libertad, puesto que también es un ser metafísico, lo que le posibilita a ir en contra de su propia esencia y hasta de negarla; esa será en consecuencia la definición más acertada de lo que es el hombre (a diferencia de la tradición que lo ha considerado como un *(homo rationis)* y lo que lo hace eminentemente libre en oposición a otros seres. El carácter paradójico de la compasión se revela cuando ésta se nos muestra como lo finito, innato, lo más cercano, íntimo y comprensible pero a su vez como lo infinito, sobrenatural, lo más lejano, extraño, insondable e inexplicable. “Por eso (...) he llamado a la compasión “el gran misterio de la ética”.²⁹⁷

²⁹⁷ DPFE. p. 296

CONCLUSIONES

En el primer capítulo hemos presentado en líneas generales la filosofía de Schopenhauer vista desde el ámbito de la representación, a suerte de premisa que nos mostrará el paralelismo que existe entre el mundo de la necesidad y la determinación (el de los fenómenos sometidos a la cuádruple raíz) y lo que posteriormente conocimos como voluntad: el en sí del mundo que no se encuentra determinado por nada y que es la fuerza que anima y que subyace en los diversos objetos de la representación. Mostramos que todo objeto de la representación se encuentra determinado al espacio, el tiempo y la causalidad, además de que la causalidad es una forma que pertenece a nuestro intelecto y que, por tanto, no puede trazar un puente entre el conocimiento que tenemos de los objetos y lo que estos sean en realidad. Por consiguiente, el en sí no puede ser deducido por vías causales ni racionales (puesto que la razón opera con conceptos, representaciones de representaciones y por ello con un menor grado ontológico que la intuición), permaneciendo intacto a su definición y conceptualización, pero no por ello inaccesible.

Como resultado de la individuación, es decir, de la objetivación de la voluntad y de un conocimiento entregado al principio de razón, se percibe al otro como ajeno, distante, diferente o hasta enemigo; Schopenhauer encuentra en la formulación hindú del Velo de Maya las mismas cualidades ontológicas de la realidad a las que llega su sistema, al concebirla como el engaño e ilusión del mundo de la representación que nos oculta la sustancia que subyace en cada uno de los fenómenos de la percepción.

A pesar de que Kant haya sentado las bases del mundo fenoménico como el único en el que podemos desenvolvernos y tener acceso, Schopenhauer intentará una penetración en el en sí que nos libere del determinismo y necesidad que acompaña a cada acción mediada por el principio de razón.

Mencionamos que a pesar de que la intuición sea un Velo de Maya, ésta tiene su reivindicación y valía, ya que será a través de ella que el hombre pueda fundamentar su conocimiento en sentido estricto y desenvolverse en el mundo con fines prácticos, además, la experiencia contiene signos, señales y atisbos del en sí del mundo sólo que obnubilados por el Velo de Maya. Para Schopenhauer todo lo existente tiene una doble condición, física por un lado y metafísica en lo profundo.

Expusimos el papel secundario que ocupa la razón frente a la intuición, opinión que comparte Schopenhauer con el movimiento del romanticismo, la razón opera gracias a la influencia de los conceptos (representaciones de representaciones) por ello conserva un nivel ontológico inferior. A pesar de la gran importancia e influjo de la razón para los aspectos prácticos y cotidianos de la vida ésta es impotente para revelar el Ser de las cosas, ya que su operatividad se restringe al estatuto de los conceptos, mediaciones causales y su aplicación se limita a crear los medios pertinentes, idóneos y en arreglo a las pulsiones internas de la voluntad, que son el deseo, la conservación de la existencia y la reproducción, que impelen al intelecto a servirle en la obtención de los objetos de placer. La voluntad es lo metafísico, la razón es física. Por ello, señalamos el carácter meramente instrumental de la razón pues sólo le interesa satisfacer a la voluntad, a las motivaciones profundas del sujeto.

Entonces no será la razón la que fundamente el obrar justo y desinteresado, el amor al prójimo, las buenas acciones y la compasión que son condiciones de la ética, de ahí, el apremio de buscar en alguna otra parte tal fundamentación.

Situamos al egoísmo como la forma natural en la cual procede el sujeto condicionado por la mediación de su conocimiento bajo el influjo del *principium individuationis* (Velo de Maya) y las motivaciones profundas de la voluntad, sentidas en su cuerpo a manera de pulsiones. El conocimiento supeditado a tal principio tiende a ver a todo lo otro como ajeno y distante, y su valor radica en que pueda proporcionar placer a la voluntad o por el contrario su demérito en que produzca dolor. Todo aquello que favorezca a la afirmación de la voluntad se entenderá como placentero y valioso; y por el contrario, aquello que la limite y coarte doloroso y sin valía. El egoísmo es la causa principal de los grandes pesares y tribulaciones que han acompañado la vida del hombre desde tiempos inmemoriales, por ello, es imprescindible superar tal condición que nos hunde en ese estado de penuria.

Concluimos además, en un primer momento, con la imposibilidad de la libertad en los actos humanos, ya que estos en su condición de fenómenos dependen de la causalidad, no de la libertad.

En el capítulo 2 intentamos mostrar en términos generales el funcionamiento del concepto de 'voluntad' y como éste no es producto de una deducción arbitraria ni de un sustancialismo dogmático, sino emanado de la experiencia del sujeto (tanto interna como externa). Es la identificación de una pulsión o fuerza que habita en cada uno de los fenómenos, pero que no es deducible sino a partir del más perfecto de ellos, en el que el sujeto del querer y del conocer se identifican y conciben como uno, es decir, en el sujeto humano,

en quien hay un reconocimiento del mundo como voluntad y representación entendidos como dos caras de la misma moneda vistos desde diferentes ángulos, por ello, si la fuerza que descansa en mi fenómeno es concebida como “voluntad”, y yo soy una manifestación más de la naturaleza, entonces no hay razón para pensar que no sea de la misma manera con el resto de los seres de la naturaleza.

El cuerpo, que en diversas tradiciones ha sido demeritado, en la filosofía de Schopenhauer encuentra su punto de reivindicación puesto que se vuelve el centro neurálgico de su sistema. El cuerpo nos aparece de dos diferentes maneras: como un objeto entre objetos de la representación, pero además sentido desde el interior como el fenómeno más próximo a la voluntad. El cuerpo es condición de posibilidad del conocimiento porque en él se asienta todo nuestro aparato cognoscitivo, pero además es punto de alejamiento y quiebra al resto de los fenómenos con quienes nos distinguimos.

Las diversas sensaciones percibidas desde el interior del cuerpo siguen siendo fenómenos, de modo que no pueden ser el tan anhelado en sí porque aún contienen una forma fenoménica: el tiempo, aunque han abandonado la forma del espacio. Por ello, en dichas sensaciones se halla el punto más álgido y claro del tránsito de la voluntad al mundo de los fenómenos, en el cuerpo sentido desde el interior, por consiguiente, éste nos da una posición privilegiada a la aproximación del en sí del mundo. De ahí que aún exista la esperanza de hacer metafísica no violando los preceptos kantianos de alcanzar un conocimiento que se encuentre por encima de la experiencia y que sea trascendente, sino que la vía que nos propone Schopenhauer es immanente y empírica; y es gracias al cuerpo, sus motivaciones, pasiones, dolores y

afecciones que se nos posibilita el acceso al en sí que subyace en los fenómenos y que es la fuerza que compartimos con todos los seres y cosas.

Señalamos brevemente que tratar de extirpar el sentimiento metafísico del hombre es una empresa imposible, el duro golpe que asestó Kant a la metafísica tradicional obliga a pensar otras vías de acceso a ese núcleo común de todas las cosas. Por consiguiente, el único conocimiento metafísico posible es el que toma en cuenta el interior el cuerpo, sus estados, pasiones, pulsiones y fuerza interior.

Como mencionamos las características de la voluntad son: el deseo, la lucha por la manifestación, el desmesurado afán por vivir, por ello, sus objetivaciones tendrán que poseer las mismas características de su esencia, ya que son animadas por la voluntad en general. En el sujeto las pulsiones y deseos se encuentran mediados por el *principium individuationis* (que es la pared divisoria que separa a los seres en apariencia), lo cual se manifestará como un egoísmo desmesurado, un deseo de vivir a toda costa, mantener el fenómeno individual imperecederamente, la búsqueda del mayor bienestar y placer posible, que a nivel general se traduce como un estado de lucha permanente entre toda la naturaleza lo cual significa la desavenencia de la voluntad consigo misma, su conflicto interno y que sumerge al hombre en su condición trágica y decadente. Por ello, es imperativo un conocimiento que lo libre de su condición mísera y lo emancipe a la libertad.

En el capítulo 3 hablamos de la imposibilidad de mejoría moral del hombre mediante recursos racionales, así como por la enseñanza, la costumbre, el mito, el dogma o el miedo al castigo terreno o ultraterreno, puesto que la moral no es asunto fenoménico sino que toca el en sí del mundo.

Schopenhauer identifica 3 móviles fundamentales en las acciones humanas: el egoísmo, la maldad y la compasión. Los dos primeros móviles son incapaces de conceder moralidad a las acciones mientras que la compasión es el único móvil moral que puede otorgarle una dimensión real a la ética.

El egoísmo es el móvil principal de nuestras acciones y es producto del *principium individuationis* y de la voluntad individual (el deseo desmesurado por existir). La maldad es otro de los móviles que opera en las acciones del sujeto y ésta puede devenir comúnmente en el fenómeno conocido como crueldad que busca el sufrimiento de otros como fin y no como un medio.

Toda la existencia se encuentra atravesada por el mal, el error, la crueldad, la necesidad, el dolor y la muerte alcanzando su expresión más clara en el fenómeno más perfecto de la objetivación de la voluntad; el hombre.

De ahí el apremio que se nos impone por un ideal de salvación con el cual podamos redimirnos del mal que aflige al mundo, sentimiento que han expresado las más diversas y variadas religiones así como movimientos espirituales a través del velo de las alegorías y metáforas, siendo la religión cristiana una de las que expone este conflicto con mayor maestría, de ahí, su significación y perfección.

La ética viene a ocupar un lugar capital en la filosofía de Schopenhauer ya que es a través de ella que el hombre puede reivindicarse de su condición aciaga y alcanzar la libertad, no obstante, la ética no debe ser entendida como una serie de formulaciones racionales, nada más lejos de lo real, ni tampoco como un conjunto de imperativos o reglas a priori, o como el producto de una ley que descansa en el interior del sujeto, porque en su interior sólo hay deseos, voluntad, pulsiones, afirmación de vida.

Indicamos que Schopenhauer considera la razón práctica kantiana (fundamento de su ética) como algo inexistente y que únicamente es resultado de una transferencia de las conclusiones epistemológicas de su sistema al terreno de la moral. La razón no será fundamento ni génesis de la ética, pero sí apoyo al desarrollo de toda suavidad, templanza y práctica morales, porque la razón funge a suerte de amortiguador contra las implacables pulsiones de la voluntad. La de Kant es una ética del deber ser, prescriptiva; por el contrario la de Schopenhauer, del ser, descriptiva, no intenta decirnos lo que hay que hacer para alcanzar la virtud o la santidad, sino que únicamente describe el proceso.

Un acto moralmente bueno no es producto de la razón sino que tiene que ver más con las emociones; es un impulso, arrojo y brío que supone haber rasgado al menos parcialmente el velo de las apariencias (*principium individuationis*) y revelar un atisbo del Ser de las cosas que se comparte con todos los seres. Es un impulso impelido por nuestra propia experiencia interior y la representación o vivencia del dolor. De esta comprensión y reconocimiento surge la identificación del otro como yo mismo (*Tat twam asi*) del propio ser verdadero, que es lo que constituye la base metafísica de la ética, pero a su vez resultado de un fundamento empírico.

El único móvil que espeta verdadero valor moral a nuestras acciones es aquél que se encuentra desprovisto del factor principal de todo acto en condiciones naturales, el egoísmo. Si un acto se precia de poseer carácter moral entonces no debe contener motivaciones egoístas e interesadas, sin embargo, para que suceda eso previamente tuvo que ocurrir un acontecimiento que invalidara las férreas motivaciones profundas de la voluntad, acontecimiento que señalaremos como la compasión.

Los tres primeros capítulos nos han servido para plantear el problema y enfilar su solución; hemos dejado explícita la idea de que encontramos en la filosofía de Schopenhauer una necesidad y urgencia de un ideal ético que nos redima de la condición mísera y de penuria que padece el hombre. “La Razón” en ese sentido es estéril para proporcionar dicho ideal dado su carácter meramente instrumental, contrariando las esperanzas y expectativas que tenía su época en dicha facultad. La “salvación y la libertad” se alcanzarán en el terreno de la práctica, de las acciones, es decir, en la esfera de la ética, que a la postre será mediante las emociones, la pasión, la interioridad, la representación y vivencia del dolor que se nos condesciendan los signos y señales que apunten hacia la “redención”.

En el capítulo 4 expusimos al dolor como uno de los medios por los cuales la estructura motivacional deja de operar en condiciones originarias, de la misma manera que la contemplación artística puede suspender el deseo al menos por instantes, el dolor puede arrojarnos a un estado de ausencia de deseo. De la representación del dolor y su experiencia devendrá un *conocimiento especial* que no es producto de una operación racional, no obstante, dicha gnosis será distinta a la que opera en condiciones “naturales”; resultado de una intuición profunda y una superior comprensión, este tipo de cognición no funge como todo conocimiento mediado por el interés, mediante la relación medios-fines y que fundamenta el egoísmo (condiciones naturales del conocer) sino por el “consentimiento”.

Schopenhauer ha llamado a este tipo de gnosis (en analogía con el saber de los santos, ascetas e iluminados cristianos que trastoca toda su

conciencia y vida abandonando toda búsqueda del placer y bienestar personal entregándose a las expresiones filantrópicas más extraordinarias), la gracia.

La gracia no es un producto de nuestro concurso, inferencia, intención o arbitrio, es un *conocimiento o saber* no interesado en el propio placer o en la evitación del dolor. Sus fuentes son la intuición (interna y externa) y las emociones; la gracia será la apertura y umbral que dará lugar al único móvil moral que puede oponerse al monumental egoísmo es decir: la compasión.

La compasión es entendida como un acontecimiento sobrenatural de la vida del hombre, porque lo natural es el egoísmo, la necesidad y la afirmación de la voluntad, pero a su vez será concebida como un hecho primigenio de la conciencia humana, de ahí, su carácter paradójico.

La compasión supone una alteración en la esfera profunda de las motivaciones de la voluntad puesto que éstas dejan de fungir bajo su cariz fenoménico y necesario, momento en el que comienza a asomar la libertad en el mundo de la necesidad.

El rasgo del velo de las apariencias supone que lo que anteriormente me parecía distante, ajeno, obstáculo o mero objeto de placer ahora se me revela con una autenticidad y fuerza desconocida, un descubrimiento nuevo, pero a su vez antiguo, la comprensión del otro como si fuera yo, hallazgo que a su vez posibilitará una *epojé* del deseo.

Las motivaciones profundas de la voluntad dejan de operar en condiciones naturales y se comienza a ser susceptible del dolor y bienestar ajeno el cual se padece como si fuera propio, es decir, que se *com-padece* con el otro. La compasión, que para los ilustrados era un sentimiento inferior y contrario a la formulación ética, es el único móvil que puede oponerse al

inmenso egoísmo, por tanto, es el auténtico fundamento de la ética, de las buenas acciones, de toda virtud y santidad.

Por último, hemos mencionado que la compasión es la manifestación de la libertad metafísica en el mundo de la necesidad fenoménica. El equilibrio preciso entre la necesidad y libertad que hay en los actos del hombre se provee en la esfera ética y con ello de su consiguiente responsabilidad. La compasión significa lo ilimitado, metafísico y eterno que ingresa al mundo de los fenómenos finitos, determinados y condicionados por la causalidad, por tanto, la compasión representa la coexistencia entre lo natural y lo sobrenatural, entre la libertad y la necesidad, entre lo eterno y lo finito; relación que en último término por su carácter paradójico se nos revela como misteriosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

a) Fuentes primarias:

SCHOPENHAUER, ARTHUR. ***El mundo como voluntad y representación (I) y Apéndice. Crítica de la Filosofía Kantiana.*** Ed. Trotta, (Trad. Pilar López de Santa María). 2004 Madrid. 605 pp.

_____ *El mundo como voluntad y representación (II): complementos.* Ed. Trotta (Trad. Pilar López de Santa María.) 1ra edición., 2003 Madrid. 709 pp.

_____ ***Metafísica de las Costumbres.*** Ed Trotta. (Trad. Roberto R. Aramayo) 2001 Madrid. 203 pp.

_____ *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Ed. Siglo XXI., Madrid 352 pp.

_____ *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.,* Ed. Aguilar. Córdoba, 3ra. Edición. 303 pp.

_____ ***Sobre la voluntad en la naturaleza*** Ed. Alianza, (Traductor: Miguel de Unamuno.) Madrid. 2003. 208 pp.

_____ ***El dolor del mundo y el consuelo de la religión.*** Edición Diego Sánchez Meca. Aldebarán. Madrid 1998. 302 pp.

_____ ***Sobre el Dolor del Mundo, el suicidio y la voluntad de vivir,*** Ed. Tecnos. 1999 Madrid 91 pp.

_____ "Acerca de la necesidad metafísica en el hombre", en: ***Schopenhauer en sus páginas***", pp. 25-38, antología elaborada por Pedro Stepanenko, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

_____ ***El arte de tener siempre la razón y otros ensayos;*** Ed. Punto de Lectura. México 2007. 183 pp.

_____ ***El amor, las mujeres y la muerte*** (7ª ed.). Ed. EDAF. Madrid 1981. 372 pp.

_____ *Sobre la Filosofía de Universidad.* Ed. Tecnos. (Trad. Mariano Rodríguez González). Madrid 1991 2 edición. 152 pp.

b) Fuentes secundarias:

ÁVILA REMEDIOS. ***El desafío del nihilismo.*** "La reflexión metafísica como piedad del pensar. Ed. Trotta. Madrid 2005. 287 pp.

CAMUS ALBERT, **La peste**, (181-472 p.), en **Obras Completas**. Narraciones. Tomo I, Ed. Aguilar, 1961 España. 1188 pp.

HORKHEIMER MAX: "Actualidad en Schopenhauer" en **Anhelo de Justicia** (Teoría crítica y religión) Edición de Juan José Sánchez. Ed. Trotta. Madrid 2000. 242. pp.

MANN THOMAS; **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Ed. Alianza. Prólogo Andrés Sánchez Pascual. Madrid. 2000. 208 pp.

NIETZSCHE FRIEDRICH, **Consideraciones Intempestivas II** "Schopenhauer como educador", 157- 241p. de la Col. Obras Completas de Friedrich Nietzsche, Madrid 1932.

RÁBADE OBREDÓ, A. I., **Conciencia y dolor**. Schopenhauer y la crisis de la modernidad, Trotta, Madrid, 1990. 241 pp.

PHILONENKO ALEXIS; **Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia**. Ed. Anthropos. Barcelona 1989. 333 pp.

SAFRANSKY RÜDIGER: **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía** (trad. de José Planeéis Puchades), Ed. Alianza Universidad, Madrid 1991. 503 pp.

SUANCES MARCOS, Manuel: **Arthur Schopenhauer. Religión y Metafísica de la voluntad**, Ed. Herder, Barcelona, 1989. 280 pp.

VALADIER, P., **Schopenhauer: Un Ateo, cristiano por su moral, cap. II de la obra Nietzsche y la crítica del cristianismo**, 64-105 pp. Ed. Cristiandad, Madrid 1982

VECCHIOTTI I, **Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer**. Ed. Doncel, Madrid 1972 165 pp.

YALOM, IRVIN; **Un año con Schopenhauer**, Ed. Émece grandes novelistas, 2004, Argentina. 303 pp.

C) Obras de consulta:

Enciclopedia de la religión católica Tomo V, M-P, Barcelona 1953. Ediciones Dalmas y Joven. 1583 pp.

Canobbio Giacomo. **Pequeño diccionario de teología**. Ed. Sígueme. Salamanca, 1996 España. pp. 314.

Ermanno Ancili (Director), **Diccionario de espiritualidad Vol. III** Barcelona. Herder. 1987. pp. 726 pp.