



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**VOLUNTAD Y EXPERIENCIA ESTÉTICA EN LA
FILOSOFÍA DE ARTHUR SCHOPENHAUER**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARIO ALBERTO PÉREZ RÍOS

ASESOR DE TESIS:
JOSU LANDA GOYOGANA

MÉXICO, D.F. 2011





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

**A mis hijos, Natalia y Silvio,
por el infinito amor que les tengo.**

**A mi esposa, Julieta,
por su inagotable dulzura y paciencia.**

**A mis padres y mi hermana, Mario-Guille y Claudia,
por enseñarme a vivir.**

**A Candy,
por su candorosa lealtad.**

Deseo agradecer a mis sinodales: la doctora Rebeca Maldonado, la maestra Silvia Durán, el doctor Alberto Constante y el maestro Alfonso Vázquez, porque durante todo el proceso de elaboración de esta tesis me brindaron un apoyo que sobrepasó, y con mucho, lo que cualquier alumno podría esperar. A todos ellos, mi más sincero reconocimiento.

Un agradecimiento especial merece mi asesor, el maestro Josu Landa, a quien profeso, desde que fui su alumno, profundo respeto y admiración. Sin su guía y disposición, este trabajo no habría sido posible.

ÍNDICE

Presentación	1
I. La experiencia o el mundo como representación	3
II. La experiencia interna o el mundo como voluntad	15
III. La experiencia estética o lo bello y lo sublime	31
IV. La experiencia de la negación de la voluntad	49
Bibliografía	63

PRESENTACIÓN

El pensamiento de Arthur Schopenhauer representa, a nuestro juicio, uno de los más originales y acabados esfuerzos de estructuración de un sistema omnicomprensivo dentro de la historia de la filosofía. Según esto, cualquier fenómeno de la existencia podría ser, en principio, explicado en términos de representación y voluntad, sus dos conceptos fundamentales. Ignoramos si esto último es posible, y no es intención de esta tesis averiguarlo, aunque reconocemos y apreciamos en su justa valía la envergadura de tan portentoso andamiaje intelectual. Por otro lado, a Schopenhauer, como a ningún otro filósofo, hay que agradecerle la claridad y sencillez de exposición. Sus construcciones argumentativas, a diferencia de la usual abstracción y oscuridad del discurso filosófico tradicional, pueden transitarse con holgura y no pocas veces con verdadero placer. Raras virtudes que, en este medio, lo distinguen del resto, haciendo de él un pensador excepcional.

Quizá a esto se deba el que Schopenhauer sea poco estudiado, y por ello, cuando se le estudia, se hace de forma fragmentaria o errónea. Nunca es fácil tratar temas como el dolor, la muerte, la angustia o el conflicto -que en la filosofía de Schopenhauer son fundamentales, y no sólo tangenciales, como sucede en muchos otros sistemas-, sin que asome un dejo de suspicacia respecto a las verdaderas intenciones del autor. Este inconveniente produce regularmente lecturas superficiales y empobrecidas por el prejuicio, y esto es justamente lo que caracteriza a la mayoría de las aproximaciones que se emprenden respecto a Schopenhauer. Aún así, hay quienes han procurado, no sin empeño, desarrollar el pensamiento del filósofo, ya ensayándolo o enseñándolo en las aulas, y es a esta labor a la que nos sumamos, desde nuestros muy limitados alcances, con el presente trabajo.

Así entonces, habremos de abordar un tema que reviste singular importancia dentro del sistema de Schopenhauer: la relación entre la voluntad y la experiencia estética. Pocas son las experiencias que pueden producir un efecto aquietador de la voluntad, y la experiencia estética es justamente una de ellas. Este efecto de disminución de la actividad volitiva, a su vez, se emparenta con otro fenómeno sumamente particular dentro del aparato schopenhaueriano, conocido como negación de la voluntad. El tema, ya puede anticiparse, implica sus complicaciones, porque pone en juego dos de los ámbitos filosóficos en los que Schopenhauer más se distingue del grueso de sus colegas: la estética y la ética.

En la estética de Schopenhauer, lo bello, por ejemplo, no es una propiedad del objeto, sino una forma de conocer del sujeto. En la ética, lo bueno, lejos de ser un esfuerzo encaminado del propio querer para el perfeccionamiento de la vida, es más bien una negación del querer para la supresión total de la vida. No son, pues, concepciones ordinarias, y su comprensión puede llegar a dificultarse porque están, en apariencia, más próximas al espíritu místico o religioso que al filosófico. Schopenhauer, sin embargo, no hace mística, no es materia de culto ni de especulaciones iniciáticas, puesto que se sostiene sobre razonamientos coherentes y concisos, como habremos de demostrar.

Veremos de qué forma y en qué grado la experiencia estética, al referirse a lo bello y lo sublime, participa de ese fenómeno excepcional conocido como negación de la voluntad, y se establecerá así un vínculo poco explorado, pero real, entre lo estético y lo ético. Naturalmente, la mejor vía de desarrollo será el estudio y la interpretación directa de los textos de Schopenhauer. En tal sentido, se dará prioridad al libro tercero de *El mundo como voluntad y representación* y su apéndice complementario; también importantes serán el libro cuarto y su correspondiente complemento, mientras que el resto de la obra de nuestro filósofo habrá de proporcionar una visión periférica de los principales conceptos en juego. Procuraremos, de igual forma, establecer un diálogo con algunos de los comentaristas de la obra schopenhaueriana, para hacer más fructífero nuestro ejercicio de interpretación propia sin el cual, por cierto, el presente trabajo carecería de sentido.

En el primer capítulo, entonces, nos referiremos a lo que en Schopenhauer es el mundo como representación; el segundo, estará dedicado al mundo como voluntad; el tercero, a la experiencia estética; y el cuarto, finalmente, a la negación de la voluntad, estableciendo un paralelismo con la experiencia estética, por lo que servirá también de conclusión.

I. LA EXPERIENCIA

O EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

Entonces me parecía incontestable que la vida y el mundo eran como si dependieran de mí. Incluso puede decirse que el mundo en cierto modo existía para mí solo: me pegaría un tiro y el mundo dejaría de ser, por lo menos para mí, sin hablar de que, en efecto, quizá para nadie existirá el mundo cuando yo no esté. Puede que no bien me apague yo, se esfume el mundo, como una aparición, como si sólo perteneciera a mi conciencia, y desaparezca. Es posible que ese mundo y las gentes todas no sean otra cosa que yo mismo y sólo yo.

Dostoyevski

El sueño de un hombre ridículo

Al pensar en la palabra experiencia, nos es imposible disociar el concepto de algo que nos acontece. Es la percepción de un objeto o un hecho lo que nos permite distinguir que toda experiencia supone la participación de un sujeto que conoce y un objeto conocido. De estos dos, quien registra la experiencia es el sujeto del conocimiento, porque es quien posee la percepción, los sentidos por medio de los cuales el objeto del conocimiento se le hace patente: vista, olfato, oído, gusto y tacto. Toda experiencia, siendo consecuentes, es propiamente subjetiva, y alude a lo que reporta la percepción del sujeto, nada más. Qué sea el objeto, es algo que escapa a la percepción y por lo tanto a la experiencia, porque la sensación de un objeto no es el objeto mismo; no se puede reducir el ser de un objeto a sus cualidades sensoriales. Donde la percepción termina, termina también el sujeto y comienza el objeto; se trata de una frontera infranqueable, pero que constituye la posibilidad misma de toda experiencia.

Las condiciones necesarias para la experiencia, cualquiera que ésta sea, son dos: espacio y tiempo. La percepción de todo objeto precisa de un espacio (aquel que es ocupado por el objeto, contrapuesto al ocupado por el sujeto), y también precisa de un tiempo (aquel durante el cual el sujeto percibe al objeto). Sin estas dos condiciones, no podemos pensar en ningún tipo de experiencia, pues no podemos figurarnos la existencia de un objeto que no ocupe un lugar en el espacio, así como tampoco podemos figurarnos la percepción de un objeto en un tiempo jamás sucedido.

Si las condiciones de posibilidad de todo conocimiento son el tiempo y el espacio, podemos decir que el sujeto está necesariamente condicionado para captar la ocupación de un espacio ajeno al ocupado por él (cuando se trata de un objeto que no es su propio cuerpo) e incluso uno ocupado por él (cuando se trata del espacio ocupado por su propio cuerpo); y en cuanto al tiempo, se puede afirmar que el sujeto está necesariamente condicionado para captar una sucesión temporal, es decir, el movimiento, tanto de un objeto ajeno a su cuerpo, como el de su cuerpo mismo.

Nos referimos entonces a la espacialidad, como la cualidad por la cual un objeto ocupa un lugar en el espacio, y a la temporalidad, como la cualidad por la cual un objeto ocupa un lugar en el tiempo. Ocupar un lugar en el tiempo no es otra cosa más que estar en movimiento o, en todo caso, en reposo y, en ambos escenarios, se requiere de un espacio en el cual suceda o bien la actividad o bien la pasividad. No hay manera de diferenciar actividad de reposo si no

es porque uno se ha dado primero y porque el otro se ha dado después, o viceversa, es decir, en una sucesión temporal.

Espacialidad y temporalidad, sin embargo, no son propiedades de los objetos, pues no podemos saber qué sean éstos ni qué cualidades ontológicas pudieran tener en tanto cosas en sí mismas; tampoco son propiedades del sujeto, sino más bien la condición de posibilidad de toda experiencia; son inmanentes a la capacidad perceptiva del sujeto, pero no dan cuenta de lo que sea éste en sí mismo. Así, el correlato de espacialidad y temporalidad es lo que conocemos como causalidad, porque todo cambio, concluimos, sólo es posible en una sucesión de tiempos dentro de un espacio determinado. La percepción de un objeto o de un hecho, que no es sino la concatenación de varios objetos interactuando entre sí, es lo que, en la filosofía de Schopenhauer, constituye la representación.

No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación. Y esto es aplicable con toda verdad, tanto a lo presente como a lo pasado y a lo porvenir, a lo remoto como a lo próximo, puesto que es aplicable al tiempo y al espacio, en los cuales se dan separadas las cosas. Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto. El mundo es representación. (Schopenhauer, 1942: 21).

La causalidad, por lo tanto, es la forma esencial de conocimiento en el sujeto, y representa, de hecho, su forma de relacionarse con el mundo. Visto de esta manera, la causalidad constituye para el sujeto una ley: aquella por la cual se le hacen patentes las cosas. Así, el sujeto del conocimiento puede constatar que todo cuanto acontece en el universo es efecto de una causa, y que aquella causa es efecto de otra causa anterior, y seguir de esta manera en una cadena infinita de sucesiones espacio-temporales. Por más lejos que se vaya en el desdoblamiento de las concatenaciones causales, ya en el tiempo, ya en el espacio, más allá incluso de los límites reales del sujeto, es decir aquellos que desbordan el espacio que le es posible abarcar y el tiempo que dispone para vivir, la fuente primaria, decimos, será siempre una y la misma: la experiencia empírica e inmediata del hecho o del objeto, por vía de la percepción, es decir, la representación.

Si pensamos en términos de causalidad, veremos que en la experiencia se da la afectación de un objeto sobre otro, con la inclusión de sensibilidad en uno de ellos (experiencia sujeto-objeto), e incluso puede ser que la haya en los dos (experiencia sujeto-

sujeto). Las representaciones que Schopenhauer llamará intuitivas son aquellas en las que el sujeto, por medio de sus sentidos, capta cualidades sensibles del objeto: la forma y el color para la vista; la forma, la textura y temperatura para el tacto; el sonido para el oído; el olor para el olfato y el sabor para el gusto. A partir de las cualidades extraídas de cada una de las sensaciones excitadas por el contacto con los objetos, el sujeto, ubicándose espacial y temporalmente, se hace una idea consistente del mundo. Lo que habremos de denominar representaciones abstractas o conceptos, son la agrupación ya procesada por el intelecto de aquellas primeras representaciones intuitivas, de manera que, por ejemplo, el sujeto puede decir que todo ese conjunto de sensaciones corresponde a una *manzana*, o aquel otro a un *atardecer*, y así con todo cuanto el hombre conoce y nombra.

Ya se ve que la representación nos permite conocer las cosas de forma particular, es decir fragmentada; dichos fragmentos, no obstante, constituyen los eslabones de una misma cadena, o bien de un mismo tejido, que les contiene configurando la unidad del mundo. En él, cada objeto se nos presenta de forma individual, interactuando con otros objetos también individuales y con nosotros mismos, como individuos, por medio de la causalidad. La percepción da cuenta de que la convergencia entre tiempo y espacio está poblada de objetos particulares, puesto que, como dice nuestro filósofo en su tesis doctoral *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, “el tiempo y el espacio son el *principium individuationis*” (Schopenhauer, 1998: 151). La inconmensurable variedad de objetos en el universo, desde los más pequeños, como los átomos -que son por cierto imperceptibles a simple vista-, hasta los más grandes, como las galaxias, son objetos posibles de conocimiento en virtud de este principio de individuación que nos los ofrece primeramente a la percepción y, posteriormente, a la reflexión. Por ello Patrick Gardiner en su estudio sobre nuestro autor, apunta:

Schopenhauer se propone ahora demostrar más específicamente cómo nuestra conciencia de un mundo de cosas materiales discriminables, clasificables bajo diferentes capítulos y en diversas clases, presupone la aplicación de un esquema espacio-temporal (...). Está bien claro que la realidad empírica comprende lo que podemos llamar una “multiplicidad” de apariencias fenoménicas. Sin embargo, esta pluralidad tan sólo es posible a través del espacio y el tiempo. (...) En esta explicación se puede señalar el espacio y el tiempo como el *principium individuationis*, ya que solamente en virtud de ellos se nos puede presentar la realidad como un mundo poblado de una diversidad de objetos individuales. (Gardiner, 1997: 144-145)

No es difícil anticipar ya que todos los conocimientos de la ciencia, se deben justamente a la puesta en práctica, al ejercicio y perfeccionamiento de nuestra capacidad de conocer las cosas separadamente, pero vinculadas por la causalidad; lo que llamamos el sentido común, también halla su fuente en esta capacidad, y por ello muchas veces, cuando tiene agudeza, da cuenta de un comportamiento correcto y moderado. No hay que olvidar, sin embargo, que todas las leyes científicas conocidas, lo mismo que todas las regularidades por medio de las cuales estructuramos nuestro diario vivir, sólo pueden ofrecer un conocimiento relativo al comportamiento de los objetos; el qué sean los objetos en sí mismos, es algo que escapa a los alcances del saber, pues la ciencia y el sentido común, vistos objetivamente, se sustentan no más que en simples representaciones intuitivas. Respecto a las ciencias, y consideradas de forma genérica, podemos decir que la física se ocupa del comportamiento de los objetos y las fuerzas; la química del de los elementos y los compuestos; la biología, del de los seres vivos.

Bajo estos conceptos, el mundo todo se nos aparece como algo ya completa y absolutamente determinado. No habría cabida para el azar o los hechos fortuitos, porque todo cuanto sucede tiene un vínculo causal con cosas que ya sucedieron, y éstas cosas que suceden, tienen también un vínculo causal con las que habrán de suceder. La causalidad podría ser vista, como ya sugerimos, en forma de un tejido infinito en el que todo guarda, por remota que sea en el tiempo y el espacio, una relación determinante y definitiva. A este respecto, Roberto Rodríguez Aramayo, en su estudio introductorio al libro *Los designios del destino*, compilatorio del opúsculo “Especulación trascendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo” y del opúsculo “A propósito de la ética”, comenta con singular nitidez:

La casualidad es un concepto relativo y la casualidad absoluta un auténtico absurdo. Todo lo que nos parece fortuito, aquello que tildamos de contingente, cuanto es azaroso, no deja de tener sus ancestros causales, por muy remotos que puedan ser. Según Schopenhauer, basta remontarse por el árbol genealógico del azar, para comprobar el parentesco causal de dos acontecimientos presuntamente casuales. (Rodríguez, en Schopenhauer, 2002: XXX)

Ahora bien, la manera en que la ley de causalidad opera, podemos comprenderla mejor por medio de tres conceptos, aplicables a tres niveles de existencia ciertamente distintos entre sí, pero igualmente condicionados por el tiempo y el espacio: *causa*, para lo inorgánico; *excitante*, para lo vegetal; y *motivo*, para lo animal.

“La *causa*, en su más estricto significado, es la que produce exclusivamente las mutaciones en el reino inorgánico;” (Schopenhauer, 1998: 84) Por esta modalidad de la causalidad, nos es posible conocer desde los fenómenos más simples hasta los más complejos del mundo inanimado. El movimiento de un objeto de un lugar a otro, por ejemplo, es reducible a una relación simple de causa-efecto. Así, al magnífico espectáculo de las hojas secas de otoño volando por los aires, nos es posible aplicar la ley para comprender que la causa de que las hojas se desplacen, es el influjo que sobre ellas ejerce el viento. Por otro lado, las teorías más avanzadas e innovadoras en el campo de la física, justamente aquellas que ahondan en el origen, comportamiento y evolución del universo, a pesar de su elevado nivel de abstracción conceptual y matemática, han sido producto, por ejemplo, del análisis y sistematización de las representaciones intuitivas más elementales, asociadas a la percepción de la luz y su velocidad.

El que actualmente seamos capaces de rastrear y encontrar con certeza sucesos en entidades inconmensurablemente lejanas en el tiempo y el espacio, como la muerte de una estrella en otra galaxia, sólo es posible gracias a la aplicación de modelos científicos basados en la regularidad de las representaciones intuitivas. Esta regularidad es la que nos permite elaborar leyes en virtud de las cuales un hecho verificado empíricamente en la tierra, puede muy bien explicar un hecho al que no podemos acceder empíricamente en otro sistema solar, en otro lugar del planeta o en otro sitio de la habitación en que nos encontramos. Lo mismo aplicaría para el tiempo, pues por medio de dichas leyes físicas es posible explicar cómo hace miles de millones de años, de la condensación de gas y polvo estelar emergió nuestra galaxia; y dichas leyes ya pueden anticipar que para cuando nuestra galaxia colapse, de sus residuos habrán de formarse, por condensación, nuevas comunidades solares y planetarias. Ni Schopenhauer, ni quien esto escribe o quien esto lee, podríamos dar fe, por la experiencia propia, de la formación de la galaxia, y ninguno ciertamente podrá dar fe de su extinción o de la formación de un nuevo sistema, pero no por ello podemos dudar de la certeza de su nacimiento, vida y muerte.

La causa, cuando ha sido acertadamente detectada, arrojará siempre luz sobre el acontecer de los objetos inanimados. En *Sobre la voluntad en la naturaleza*, explica el filósofo: “Las piedras, los bloques, los témpanos, aunque caigan unos sobre otros o choquen y se froten, no tienen los unos conciencia de los otros ni del mundo exterior. Experimentan, sin embargo, una acción de fuera, conforme a la cual se modifica su posición y movimiento”

(Schopenhauer, 2003: 128-129) Quien sí tiene conciencia de dichos cambios, es el sujeto que se los representa en espacios y tiempos concretos. El mismo sujeto que, a partir de tales representaciones, construye sistemas de conocimiento. Y para el caso ilustrado por Schopenhauer, esa modalidad de conocimiento constituye lo que conocemos como geología, por referirnos a un ejemplo de la ciencia natural.

“La segunda forma de causalidad es el *excitante*. Esta forma de causalidad rige la vida orgánica en cuanto tal, es decir, la de las plantas y la parte vegetativa, y por eso inconsciente” (Schopenhauer, 1998: 84). Las plantas, que constituyen una forma de vida, tienen movimiento propio, y dicho movimiento responde a una excitación, es decir, a un estímulo proveniente del exterior. Así por ejemplo, el girasol acompaña la travesía del astro por la bóveda celeste porque necesita la energía calorífica de sus rayos para vivir. Las que se conocen como plantas carnívoras, se alimentan de insectos a los que apresan en cuanto estimulan las terminales táctiles de su superficie posándose en ella. No debe sorprender que esta forma de causalidad esté presente no sólo en la vida vegetal, sino también en la animal, por lo que respecta a las funciones más elementales y primarias del organismo: aquellas que se cumplen con o sin intervención de la conciencia, como la contracción de la pupila al ser herida por la luz, el erizamiento del cuero cabelludo ante los cambios de temperatura o la dilatación de los poros de la piel por obra de la humedad y el calor. En las plantas, sin embargo, es donde realmente reina este tipo de causalidad. Así, también en *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, luego de ofrecer bastantes testimonios de observaciones hechas por naturalistas de su época, en las que creyó hallar la confirmación de sus postulados filosóficos, Schopenhauer afirma:

En los más bajos escalones del reino vegetal, así como en la vida de los organismos animales de vida vegetativa, ocupa la *excitación* el lugar del conocimiento. No podemos decir que las plantas perciban propiamente la luz y el sol; pero vemos que buscan de diferentes modos su presencia o ausencia, que se dirigen hacia ellos o los evitan (...).

Dado que las plantas tienen en general necesidades, si bien no tales que exijan el lujo de un sensorio y un intelecto, debe ocupar el lugar de éstos algo análogo (...). Tal es la receptividad para la *excitación*. (Schopenhauer, 2003: 120-121)

Pasamos entonces a explicar la tercera modalidad de causalidad, que es quizá la más compleja, y que es la que nos comprende, en tanto seres dotados de inteligencia: el *motivo*. “Bajo esta forma la causalidad rige la vida animal propiamente dicha, es decir, el obrar, las acciones externas conscientes de todo ser animal; la receptividad del motivo implica, por consiguiente, un intelecto. De ahí que la verdadera característica del animal sea el conocer, el

representar.” (Schopenhauer, 1998: 84-85) Los seres dotados de conocimiento, sin embargo, no están exentos de los dos tipos de causalidad arriba mencionados. Ya vimos que el excitante obra en el organismo, pero también la simple causa, puesto que el organismo es materia, y le aplican las mismas leyes físicas que aplican a los objetos inanimados. Así por ejemplo, la masa constitutiva de un ser con inteligencia, lo mismo que la de una simple roca, también es atraída por la fuerza de gravedad. La motivación, empero, dista mucho de parecerse al simple desplazamiento por influjo de una fuerza externa o a la reacción ante un estímulo sensorial. En este tercer plano de la causalidad, lo que opera es el conocimiento y, por lo tanto, el fin al que el sujeto desea llegar con su obrar.

Un perro motivado por el hambre, por ejemplo, puede intentar buscar por sí mismo el alimento, o suscitar la simpatía de alguien que se lo provea. Quizá termine inclinándose por esta última opción, y una vez obtenido el fin, mostrará su gratitud con ese gesto tan característico de su especie consistente en el alegre meneo de la cola. En un grado superior, un hombre, también motivado por el hambre, puede hallarse en la misma encrucijada, y resolverse más bien por suscitar no la simpatía, sino la compasión de quienes lo observan, para asegurar, más que el alimento requerido en el momento, el sostén diario. Se convierte entonces en un mendigo apostado permanentemente afuera del templo, y la obtención de la limosna, al volverse costumbre, podría dejar de estimular sus muestras de agradecimiento. Su obrar se ha complicado sustancialmente respecto al obrar del perro, pero ambos han sido impelidos por una motivación con un fin específico, que no es sino la satisfacción de una necesidad.

Puede incluso suceder que el sujeto desconozca cuál es el fin último de su obrar, pero eso no implica la ausencia de la capacidad representacional. Ignorando por qué hacen lo que hacen, muchos individuos son presa de la culpa, la vergüenza o el arrepentimiento, al descubrir que su obrar ha producido efectos negativos para sí mismos o para otros, y esto, las más de las veces, no impide que dado el motivo necesario, vuelvan a obrar de la misma reprobada manera. Uno, varios o muchos motivos pueden disputarse la resolución última de un sujeto dotado de inteligencia, pero hay uno sólo que habrá de concitar la ejecución con la misma necesidad con que lo hacen la *causa* o el *excitante*.

Una bestia que fuese agredida, con toda seguridad reaccionaría violentamente para protegerse, mientras que un hombre, por orgullo, estrategia o malicia, podría someterse a sí mismo a soportar la vejación, con tal de, eventualmente, devolver la ofensa, pero

multiplicada, al hacer confluír las circunstancias necesarias. El perro jamás podría ocultar su agradecimiento, pues su festiva cola lo delataría al momento, mientras que el hombre, si lo requiere, puede ocultar el llanto, la risa y la gesticulación misma, si así se lo impele una motivación superior.

La motivación supone el conocimiento, y no la simple reacción, porque extiende las determinaciones del espacio y el tiempo más allá del momento presente. Implica pues un desdoblamiento, ya a lo pasado o a lo futuro, ya a lo cercano o a lo lejano, como no puede acontecer cuando se suscita la *causa* o el *excitante*. Pero el distanciamiento temporal y espacial no resta ni un ápice de necesidad al motivo, pues una vez que éste aparece, su efecto se verifica forzosamente. Cabe aclarar aquí que cuando hablamos de conocimiento, en el contexto de la motivación, nos referimos a la capacidad de representaciones espaciales y temporales, y no al conocimiento efectivo de lo que induce la acción. Gardiner reconoce claramente la distinción: “Schopenhauer sostiene que una condición esencial de la acción de los motivos, ausente en el caso de las cosas inorgánicas o en los fenómenos orgánicos o vivientes relativamente primitivos, es el conocimiento perceptivo; tan sólo un ser capaz de percepción es susceptible de motivos” (Gardiner, 1997: 182)

Un objeto inanimado, entonces, no puede tener representaciones intuitivas, porque carece de sensación, y un vegetal, aunque posee la capacidad de obrar en el tiempo y el espacio con arreglo a impulsos sensoriales, no puede sin embargo tener representaciones al carecer de conciencia. Los motivos, son de índole intelectual, porque sólo en la conciencia es posible transitar en dimensiones espaciales y temporales no presentes, es decir, no inmediatas. Los animales, incluyendo aquellos cuyas capacidades intelectivas son ínfimas, sólo por poseerlas, tienen ya esta capacidad de desdoblarse en dimensiones que traspasan los límites del momento presente. Así, pueden obrar no condicionados por la imperiosidad de la causa o del excitante, que les obligaría a responder de forma inmediata al estímulo, y postergar su actividad, dosificándola, tasándola, modulándola o, incluso, reprimiéndola para ocasiones más propicias y favorables. Esto es lo que distingue el obrar del reino animal, y lo que, en mayor grado, observamos en el obrar humano. En *Sobre la libertad de la voluntad*, Schopenhauer desarrolla el punto abriendo la puerta a importantes y sugerentes conjeturas de índole psicológica y antropológica:

Pero allá donde la conciencia es racional, o sea, capaz de conocimiento no intuitivo, es decir, de conceptos y pensamientos, los

motivos se vuelven totalmente independientes del presente y del entorno real, y permanecen así ocultos al espectador. Pues aquéllos son ahora meros pensamientos que el hombre acarrea en su cabeza, pero cuyo origen se encuentra fuera de ella, a menudo incluso muy alejado: bien en la propia experiencia de los años pasados, bien en la tradición ajena oral y escrita, hasta de los tiempos más remotos; pero de tal modo que su *origen es siempre real y objetivo*, (...). (Schopenhauer, 1993: 71-72).

Como ya dijimos, hay ocasiones en que el sujeto conoce el motivo último de su obrar sólo después de que éste ha rendido sus frutos; en ese sentido, se halla en la misma ignorancia en la que se encuentra alguien que, lanzando una piedra, quisiese determinar dónde es que habrá de caer. En correspondencia, sin embargo, es posible afirmar que se puede reproducir el lanzamiento de la piedra e incluso predecir con absoluta certeza dónde es que caerá, previa medición de la masa, la fuerza y la distancia; y asimismo, una vez que el sujeto ha obrado, es posible predecir, con completa y absoluta certeza, si se reproducen las mismas circunstancias, cómo es que habrá de conducirse.

A dicho sujeto, quizá, podría figurársele que le es posible obrar de forma distinta una vez que se hallase en la misma encrucijada. Tal figuración es arbitraria, porque motivaciones distintas a las que habrán de concitar finalmente su acción, si efectivamente tuviesen la fuerza de estimularlo, le impelerían a obra en consecuencia. El poder haber obrado de diferente manera, es una apreciación que se efectúa siempre *a posteriori* y sin ningún sustento real; *a priori*, en tanto que no pasa de la posibilidad al acto, no es sino simple y llanamente figurativa. Una vez que se ha dado el tránsito de la potencia al acto, la posibilidad de haber obrado como finalmente no se obró, no tiene un valor más que ilusorio.

La diferencia entre causa, excitante y motivo es sólo consecuencia de los grados de *receptividad* de los seres: cuanto mayor sea ésta, puede el influjo ser de índole más fácil: la piedra tiene que ser impelida; el hombre obedece a una mirada. Pero ambos son movidos por una causa suficiente, por tanto con igual necesidad. (Schopenhauer, 1998: 85-86).

Así entonces, vemos que toda experiencia posible no es más que el atestiguamiento de los vínculos causales que los objetos guardan entre sí, ya en una relación objeto-objeto (al frotamiento de dos cúmulos de nubes, por ejemplo), ya en una relación objeto-sujeto (al palpar un trozo de hielo, por ejemplo), o ya en una relación sujeto-sujeto (cuando dos personas, por ejemplo, se besan). Lo que prevalece, sin embargo, es que toda experiencia posible alude única y exclusivamente a lo que el sujeto del conocimiento percibe por vía de sus sentidos, “Pues la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de

nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que reside fuera de dicha envoltura, por tanto, fuera de nosotros.” (Schopenhauer, 1998: 91).

La experiencia que podemos tener del mundo, está reducida a lo que nosotros podemos conocer por medio de nuestros sentidos, con arreglo a diferentes expresiones de una misma ley de interacción entre los objetos y nosotros, es decir la causalidad. Dicha ley es la que regula los procesos por medio de los cuales percibimos el mundo, es la que cohesiona nuestras percepciones, la que les da orden y secuencia, la que nos permite distinguir regularidades y la que alimenta las valiosas certezas que tenemos sobre el comportamiento de las cosas y de nosotros mismos.

Sobre esta sutil línea oscila *el mundo como representación*, es decir, todo este mundo corporal extendido en espacio y tiempo, que no puede existir, *como tal*, en otra parte más que en un cerebro (...). Lo mismo que hace al hombre y al animal la inteligencia como medio de los motivos, hace a las plantas la receptividad para la excitación y a los cuerpos inorgánicos la receptividad para causas de toda clase, quedando en claro que sólo en grado se diferencia todo. (Schopenhauer, 2003: 122-123)

La causalidad y sus distintas modalidades, nos deja ya entrever que estamos atrapados en un mundo de apariencias, regulares ciertamente, pero apariencias a pesar de todo, ya que la esencia última de los objetos que percibimos nos está completamente vedada. Si es cierto que estamos pues confinados a nuestras propias percepciones, y si es cierto que éstas adquieren sustento de nuestro cuerpo, entonces, al asumir esta limitante, podríamos intentar no ya develar los objetos externos e inaprensibles, sino develar nuestro propio cuerpo.

Si la frontera entre nuestra percepción y los objetos es, como ya dijimos, infranqueable, quedémonos pues de nuestro lado, y esforcémonos por comprender qué es lo que, ahí, resulta ser lo esencial. Hurgando “debajo de la piel”, podríamos comenzar a investigar y recibir un poco de claridad más allá de lo causal, que es el único conocimiento posible que tenemos una vez que queremos salir y traspasar los límites de nuestra corporeidad. La vía es no ya legítima, sino absolutamente necesaria porque, después de todo, nuestro cuerpo es también uno más de los objetos en el mundo.

El que el cuerpo que habitamos sea el receptáculo de las capacidades perceptivas y sensoriales necesarias para toda experiencia posible y, por lo tanto, correlativas a la

causalidad, no hace de nuestro cuerpo una entidad excepcional y diferente del resto de los objetos; hablamos justamente de aquellos de los que es posible tener experiencias causales. De hecho, a nuestro cuerpo, y ya lo vimos, también le es aplicable la causalidad, y no sólo en una, sino en sus tres distintas modalidades. El cuerpo humano, el del sujeto que conoce, también está sometido a la causa, al excitante y por supuesto al motivo; puede ser comprendido en términos de causalidad, sin necesidad de salir de sí mismo, y al no tener que salir, no tiene que trasponer ninguna frontera “infranqueable”.

Esta vía inmediata, que no pretende escapar de sus límites, que los reconoce y se reconcentra, es la experiencia interna, objeto del próximo capítulo, y que no puede más que dar cuenta de lo elemental por lo que se refiere a nuestro propio fenómeno.

Lo primario es lo que se manifiesta en el fenómeno, la cosa en sí, la voluntad, como más adelante veremos. Ésta en sí misma no es quien se representa las cosas ni las cosas representadas; es algo completamente distinto de su forma fenomenal. (Schopenhauer, 1942: 491).

II. LA EXPERIENCIA INTERNA

O EL MUNDO COMO VOLUNTAD

La meditación humana no tiene límites. A su costa y riesgo analiza y profundiza su propio deslumbramiento. Podría decirse que por una especie de reacción espléndida, deslumbra con él a la Naturaleza. El mundo misterioso que nos rodea devuelve lo que recibe: es probable que los contempladores sean contemplados. Sea como quiera, hay sobre la tierra hombres ¿son hombres? que perciben distintamente al extremo de los horizontes de la meditación, las alturas de lo absoluto, y que tienen la terrible visión de la montaña infinita.

Víctor Hugo
Los Miserables

El hombre es el único de entre todos los seres capaz de asombrarse ante su propia existencia. Para el resto, la propia existencia está dada con una realidad y evidencia tales, que no hay necesidad alguna de reflexión. En muchos casos, porque sencillamente no hay capacidades intelectivas -como es el caso de los seres inorgánicos u orgánicos pero privados de razón, como las plantas- y en otros tantos porque, incluso habiendo capacidades intelectivas, no son éstas suficientes como para alcanzar un ejercicio reflexivo -como es el caso de la mayoría de los animales-. Y es que, en realidad, no existe la posibilidad de explicar ahí donde ni siquiera existe la capacidad de preguntar.

Este asombro ante la propia existencia se da, según Schopenhauer, cuando el hombre tiene experiencia, cualquiera que ésta sea, del dolor y/o de la muerte. En el hombre, estas experiencias, ciertamente traumáticas, desencadenarán toda una serie de pensamientos que intentarán descifrar el sentido íntimo de lo vivido.

Está fuera de duda que el conocimiento de la muerte, conjuntamente con el espectáculo 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 lo 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. (Schopenhauer, 1942: 600).

Las experiencias placenteras pueden pasar fluidamente a través del sujeto porque, normalmente, nada hay que se les resista. No así con el dolor, e incluso podemos atrevernos a afirmar que el grueso de las acciones humanas no tiene otra intención más que resistirlo y anularlo. La violencia con que el dolor irrumpe en el sujeto, no hace más que evidenciar la terrible fragilidad de su ser, y por eso es posible afirmar que “(...) sólo el mal es positivo, puesto que hace sentir... Todo bien, toda felicidad, toda satisfacción, son cosas negativas, porque no hacen más que suprimir un deseo y terminar una pena.” (Schopenhauer, 1991: 291). En esta acepción, no es pertinente comprender los términos positivo y negativo en sus sentidos ordinarios, donde es posible identificarlos con lo bueno y lo malo. Se trata más bien de positividad en el sentido de realidad, y de negatividad en el sentido de irrealidad. El dolor vigoriza el sentido íntimo de la vida, como si se tratara de una cuerda a la que se le hace vibrar; la satisfacción, entume este sentido, como si la cuerda a la que aludimos conservara su tensión. Si se nos permite una analogía más, podríamos decir que esa cuerda es el alma de un instrumento musical; sin vibración de la cuerda, no hay música; si la cuerda permanece en reposo, lo único que de ella se desprende es el silencio.

Más violenta aún que el dolor, es la confrontación con la muerte, porque ésta, antes que evidenciar la vulnerabilidad del sujeto, lo enfrenta a su propia finitud, que no puede interpretarse más que como el mayor de los males posibles. La consternación, si no ahoga al sujeto en una angustia paralizante, lo impulsa a la reflexión, de la que “nace lo que se llama la necesidad metafísica, propia sólo del hombre, a quien podemos considerar, por consiguiente, un animal *metaphysicum*.” (Schopenhauer, 1942: 600). En efecto, al hombre es posible distinguirlo del resto de los seres, por poseer, en mayor o menor medida, un instinto metafísico que le lleva a escudriñar lo que hay más allá de los límites de su capacidad representacional. A este instinto, se debe el pensamiento mágico, el mitológico, el animista, el místico, el religioso, y naturalmente el filosófico. Da cuenta de la progresión de las ideas y su estructuración a lo largo de la historia de la humanidad.

Eventualmente, si la reflexión no sucumbe al horror del vacío, se vigoriza y traspasa las fronteras del plano inmediato. Las dudas sobre lo que hay más allá de la vida y por lo tanto de la experiencia posible, suelen extenderse a las cosas mismas, atendiendo de ellas aquello que nos representa un enigma, es decir su ser en sí. Este ser en sí de las cosas, también está más allá de la experiencia posible, pero una vez que logramos diagnosticar tal limitante, nos hallamos ya en el plano del ejercicio filosófico.

Llegados a este punto, es pertinente recordar que la percepción que tenemos de las cosas no guarda ninguna relación con lo que éstas son. Esto, sin embargo, no nos autoriza a suponer que en el mundo sólo existan las cosas como meras representaciones, porque éstas no serían posibles si no hubiese algo que les diera sustento activando la percepción. De aceptar que la esencia de las cosas es su representación en la conciencia, el universo sería un mar de imágenes tan variado e inconexo como conciencias distintas existieran.

Este escenario arriba descrito, es completamente imposible, ya que toda conciencia no es sino la representación abstracta de algo que no es en la conciencia misma. Incluso la suposición de una conciencia de la conciencia, precisaría tener a la conciencia como un objeto susceptible de conciencia, pero el ser objeto implica ya las formas generales del conocimiento, de manera que esa conciencia pura no podría ser consciente de sí misma sin un espacio y un tiempo en los cuales aconteciera la concientización de su propia existencia. La conciencia podría en efecto tener conciencia de algo dentro de ella, pero ese algo dentro, si le es inmanente, sólo podrían ser las formas puras de posibilidad del conocimiento, es decir espacio y tiempo; si no le fuese inmanente, se trataría de algo que debió haber sido provisto

originalmente por la experiencia, es decir por la percepción, y en tal caso, la conciencia se haría consciente de una sensación, un recuerdo o un concepto, por ejemplo. No puede haber entonces, vista con objetividad, una conciencia ajena a las formas generales del conocimiento, y por tanto, absolutamente vacía, puesto que una conciencia sin contenido es no más que un sinsentido.

Para que todas esas cosas que conocemos a través de nuestros sentidos y que luego agrupamos en conceptos sean reales y no puras construcciones mentales, es necesario que existan no sólo como representaciones, sino también como cosas externas a la capacidad representacional, capaces de excitar sensaciones en virtud de una presencia no subjetiva o imaginativa, sino absolutamente real, pues sería una insensatez “creer que los objetos existen sólo en mi imaginación; como poseen propiedades incógnitas, a las cuales deben su actividad, es forzoso reconocerles alguna existencia en sí.” (Schopenhauer, 1942: 630).

Sin saber qué sea ese ser en sí de las cosas, y reconociendo los límites de nuestras capacidades cognoscitivas, podríamos comenzar nuestra ardua jornada inquisitiva no por lo externo, sino por lo interno. Si es cierto que nuestro cuerpo también es un objeto en el mundo, no hay razón para dirigir nuestras investigaciones a objetos externos. De hecho, es nuestro propio cuerpo el que nos ha incitado a la reflexión, motivado por la experiencia del dolor y la muerte, y en tal virtud, bien puede ser el objeto que nos abra la puerta hacia ese conocimiento metafísico del que tenemos tanta necesidad. Por ello, y en tono categórico, afirma nuestro autor que “no somos únicamente sujetos del conocer, sino también objetos, *cosas en sí*, y que, en consecuencia, para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde afuera, se abre una vía que parte de lo interior (...)”. (Schopenhauer, 1942: 630).

Nuestro cuerpo, como un objeto más en el mundo, también debe contar con un ser en sí del que las representaciones que tenemos de él reciben sustento. Nos hallamos en la paradójica situación de ser, a la vez, sujetos y objetos del conocimiento y, ahí, lo que en la experiencia constituía un algo ajeno, ha sido sustituido por lo propio, por lo íntimo. En este plano, caracterizado por la inmediatez, reconocemos la identidad de nuestros deseos - cualquiera que éstos sean-, con la acción que ejecuta nuestro cuerpo; el deseo es el ánimo interno, cuyo reflejo es la acción que se exterioriza, “de ahí que la conciencia de nosotros mismos no sea absolutamente simple, sino que se divide (...) en un conocido y un

cognoscente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad.” (Schopenhauer, 1998: 202)

Este ejercicio de la experiencia interior por el cual se nos abren las puertas de la metafísica, es quizá uno de los nudos filosóficos más difíciles de destensar en el pensamiento de Schopenhauer, pero él mismo nos ofrece la clave al plantear la inmediatez de la identidad entre el sujeto cognoscente y el volente, “por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra <<Yo>> incluye y designa a ambos” (Schopenhauer, 1998: 206). Alexis Philonenko, en su obra *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*, al expresarse sobre este punto, lo hace también en el mismo tenor:

Schopenhauer va más lejos: este conocimiento, tan oscuro como se quiera, como íntimo saber de mi cuerpo está estrechamente asociado –por no decir que es idéntico– al conocimiento profundo del Ser. Y sin duda, se encontrará en esto mi limitación: es solamente a través y dentro de mi cuerpo, luego en el tiempo, como yo conozco y experimento mi voluntad. Seguramente desde el punto de vista del principio de razón la voluntad se confunde con su objeto (su objetividad). Pero este objeto, en este caso mi cuerpo, no se agota en los estudios anatómicos, fisiológicos, etc., que pretenden delimitarlo. En él palpita esta fuente de ser que es la voluntad y del que él es la manifestación. Esta voluntad no se deja deducir; ella es un saber inmediato. (Philonenko, 1989: 117)

No hay, de hecho, ningún acto de nuestro cuerpo que no se ejecute sin quererlo: desde el más elemental, como el latir del corazón (que se verifica sin deliberación), hasta el de elegir profesión, todos, sin excepción, se cumplen por una causa, un excitante o un motivo. Aquí es necesario reconocer que en el sistema de Schopenhauer, el propio querer puede permanecer oculto al sujeto volente, y no necesariamente se identifica con la deliberación consciente. Y si en la experiencia íntima no tenemos la necesidad de salir al exterior, donde el vínculo con el mundo es la percepción, entonces estamos en un escenario completamente distinto al que dirige nuestra cotidianidad. Nos hallamos ante la experiencia más elemental y primaria de todas, y por ello mismo la más misteriosa y difícil de explicar. Estamos pues ante el hecho primordial de nuestra existencia, en el que, ante todo, “observamos la identidad del cuerpo con la voluntad en cada una de sus acciones, puesto que lo que en nuestra conciencia interior reconocemos como un acto inmediato y efectivo de la voluntad, lo vemos proyectado al exterior como movimiento del cuerpo, (...)” (Schopenhauer, 1942: 672).

Para Gardiner, la experiencia interna sólo puede arrojar datos alusivos a la propia actividad desiderativa, vista como acción y movilidad, y este conocimiento es sustancialmente

distinto del de la experiencia externa, porque el dinamismo al que se refiere nos es dado de forma inmediata y no a través del velo impenetrable de la percepción, fuera de la cual se hallan los objetos del mundo:

Schopenhauer quiere dar a entender que soy consciente de mí mismo de dos formas completamente diversas y que, mientras desde un punto de vista se puede decir que observo mi propio cuerpo y su comportamiento como observo otros objetos físicos y su comportamiento, soy también consciente de mí mismo, de otra manera completamente diferente, “desde dentro”. Cuando me conozco de este segundo modo, me capto como *voluntad*; precisamente la conciencia que tenemos de nuestros cuerpos como expresiones de voluntad y de nuestros propios movimientos como actos de voluntad es lo que distingue la autoconciencia del conocimiento puramente perceptivo que tenemos de las otras cosas. (Gardiner, 1997: 82)

Para nuestro autor, ya se ve, esta búsqueda de lo esencial en el cuerpo terminará en el conocimiento del propio querer, puesto que sólo éste mantiene independencia respecto a la aprehensión espacial y temporal, es decir causal, ya que “nuestro querer es (...) lo único que conocemos inmediatamente y que no se nos da (como todo lo demás) en la representación.” (Schopenhauer, 1942: 631). Si el querer de nuestro cuerpo se nos aparece sin mediación de una experiencia representacional, no nos queda más que afirmar que dicho querer es nuestra esencia constitutiva, pues “siempre que un acto voluntario salido de las oscuras profundidades de nuestro interior penetra en la conciencia del sujeto que conoce, lo que aparece es la cosa en sí, (...)” (Schopenhauer, 1942: 632).

Lo que se manifiesta en el propio querer, refiere a una cosa que no depende de absolutamente nada que no sea ella misma y, por lo tanto, sugiere una existencia independiente del principio de individuación, por el cual los objetos del mundo se nos aparecen distintos entre sí. Por vía de la experiencia íntima, que de cualquier forma es conocimiento, podemos hacer conciencia de un hecho constitutivo de nuestro propio ser que es anterior a la conciencia misma, que prevalece siempre sobre ella y que no la necesita para existir. Vemos, no sin asombro, que estamos ante una cosa que al escabullirse al receptáculo de las formas esenciales del conocimiento, ya no es del todo puramente fenómeno, sino también cosa en sí. Georg Simmel, en su trabajo titulado *Schopenhauer y Nietzsche*, parece haber identificado el momento decisivo del tránsito de un saber relativo al fenómeno a un saber relativo a la cosa en sí:

Como aquí se trata de lo que todos somos sin distinción, la filosofía no puede hacer otra cosa sino elevar a un saber conceptual este algo fundamental, ultraterreno, que en todos resuena de alguna manera. Mas como esto, por metafísico que sea, no deja de ser conocimiento, la voluntad sale con ello de su apartamento como cosa en sí, para entrar en la región de las representaciones. Y así se cumple la última separación y distinción, que fija el puesto de la voluntad dentro de la concepción del mundo de Schopenhauer. (Simmel, 2005: 42)

La muralla levantada por Kant, si bien no demolida, sí ha sido sorteada por medio de este complejo pero revelador ejercicio de introspección, y así nos es posible afirmar, de la mano de Schopenhauer, que:

El acto voluntario no es, en verdad, más que la manifestación más inmediata y visible de la cosa en sí; pero de ahí se deduce que si todos los demás fenómenos pudieran ser conocidos tan inmediatamente como éste, los reconoceríamos como idénticos a lo que es en nosotros la voluntad. Este es el sentido de mi doctrina cuando digo que la esencia de todas las cosas es la voluntad y llamo a ésta la cosa en sí. En este sentido he modificado la doctrina de Kant que sostiene la imposibilidad de conocer la cosa en sí, pues yo pretendo que si bien no puede ser conocida de una manera absoluta y radical, es sustituida para nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, que difiere esencialmente de todos los demás por esta su manifestación inmediata. (Schopenhauer, 1942: 632).

Haciendo un pequeño paréntesis, creemos oportuno recalcar que la cosa en sí schopenhaueriana no guarda parentesco de identidad ni con la conciencia, ni con la inteligencia, ni con la razón, de las que nos hemos servido apenas muy recientemente para escrutarla. Y aquí es donde Schopenhauer más se distingue de filósofos y escuelas de pensamiento tradicionales, que encumbraron al rango de esencial, de cosa en sí, entidades de índole racional. La voluntad, como ya se ve, es una entidad irracional, y esta afirmación no puede producir más que escozor en quienes están habituados a planteamientos de tipo platónico, agustino o cartesiano, que en el medio filosófico representan corrientes clásicas de pensamiento.

El problema con las vertientes “canónicas”, es que no pueden, en su mayoría, resolver el conflicto e ignorancia interna del sujeto en cuanto a su propio obrar, sino luego de excursos inconsistentes con el laureado principio de una esencia humana inteligente y, por lo tanto, irreconciliable con la contradicción. Siguiendo a Schopenhauer, y concediendo una esencia del hombre irracional, caracterizada por el puro y simple deseo, es posible comprender e incluso explicar no sólo el conflicto interno, sino el conflicto todo, dentro y fuera del sujeto, y

en sus más variados escenarios. En el universo schopenhaueriano, la relación entre inteligencia y voluntad es sumamente ingrata para la primera, porque la margina del papel protagónico que pedante y vanamente ha ostentado a lo largo de los siglos, y con ello sufre no ya la inteligencia, sino quien, por su mediana posesión, cree distinguirse del resto de los seres existentes.

Lo mismo que a Galileo, Darwin o Freud, a Schopenhauer hay que agradecer una contundente lección de humildad: nuestra inteligencia no nos distingue del resto de los seres del mundo; antes bien, es nuestro deseo el que nos hermana con todo lo existente, y el deseo dista mucho de tener consistencia racional. Simmel apunta, con singular agudeza, cuál es la sustancia misma de esta contundente lección, al establecer la distinción tajante entre la filosofía de nuestro autor y la de toda una tradición de pensamiento occidental que, por cierto, después de él, no volvió a ser la misma:

Schopenhauer ha destrozado este dogma según el cual la razón constituía la más profunda esencia del hombre. Aunque velado en la superficie, y aceptando o no lo que Schopenhauer pone en su lugar, eso sólo bastaría para contarlos entre los grandes creadores filosóficos y entre los descubridores de nuevas posibilidades de interpretar la vida. Mientras que antes se consideraba como el último fundamento del hombre aquella energía que encontraba su más adecuada expresión en el pensamiento y en su lógica, Schopenhauer arranca ese fundamento esencial a la razón y por un giro atrevido la transforma en un accidente, en un medio o en una consecuencia del querer, que demanda para sí aquel puesto. (Simmel, 2005: 46)

A fin de abundar sobre este punto, del que pensadores como Nietzsche o el mismo Freud se nutrieron para la construcción de sus propios aparatos, ya filosóficos, ya psicológicos, veamos cómo Schopenhauer subordina la razón a la apetencia: “La inteligencia se halla hasta tal punto excluida de las resoluciones ocultas de la voluntad, que sólo tiene conocimiento de ellas (como si se tratase de un extraño) a fuerza de espiarlas y por sorpresa. Para descubrir las verdaderas intenciones de la voluntad debe sorprenderla en el acto de su manifestación. (Schopenhauer, 1942: 641).

El cuerpo es entonces la expresión fenomenal de la voluntad en la conciencia, y esta voluntad no es más que simple actividad, de forma que al objetivarse en el cuerpo expresa su esencia a través de los actos que ejecuta, pensados o no. De esto resulta que tan volitivo es el acto de digestión de un alimento, sobre el cual no podemos tener la más mínima injerencia deliberativa, como volitivo es el movimiento por el cual nos desplazamos de un lado a otro,

en el que aparentemente sí podemos decidir. El obrar por influjo de la motivación, en cuyo caso uno podría suponer que el motor de la acción es la deliberación de una inteligencia que valora y evalúa, no supone un obrar libre de la causalidad, es decir de la absoluta necesidad, pues como ya se demostró, el motivo es sólo una herramienta por medio de la cual la conciencia se explica las inclinaciones de la voluntad; “de aquí se colige esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro.*” (Schopenhauer, 1998: 208) Y no siendo más que una herramienta de la cognición, la motivación no puede constituir el motor mismo de la acción, ya que ésta debe su sentido último a la voluntad, léase la cosa en sí.

Si el obrar sólo fuera posible por sugerencias mentales, para cada sugerencia habría, necesariamente, una reacción, cualquiera que ésta fuera. Pero el que haya ocasiones en las que ante alguna excitación el ánimo no tenga una sola reacción, demuestra que el obrar no depende necesariamente de la sugerencia mental. Y esto por la sencilla razón de que la naturaleza de los motivos es meramente representacional, es el objeto de deseo llevado al plano de la causalidad para hacerse comprensible y no el objeto de deseo por sí mismo, así como tampoco el objeto deseante. El paso por el cual el cuerpo se inclina hacia tal o cual cosa es propio de la voluntad e independiente de la representación. No es gratuito que, como ya dijo Schopenhauer, las más de las veces la razón -aún con ayuda de los motivos como sus herramientas de cognición-, no logre representarse sino *a posteriori* las inclinaciones y apetencias de la voluntad.

Pensando en la intelección como la función del cerebro, es posible reducirla también a lo hasta ahora elemental, pues en el cerebro “también se objetiva la voluntad como voluntad de intuir el mundo exterior, es decir, a título de *querer conocer*. Por grande que sea la diferencia de querer y conocer, su *substratum* es el mismo: la voluntad, como cosa en sí de todo fenómeno.” (Schopenhauer, 1942: 683). En sintonía, al desmenuzar el funcionamiento de nuestro organismo, nos es posible aseverar, burdamente si se quiere, que la misión del corazón es irrigar la sangre; la del hígado, entre otras, desintoxicar el sistema; una del páncreas, segregar hormonas necesarias para la vida; y la del cerebro, procesar las percepciones de la intuición sensorial, es decir, conocer. Los órganos enunciados antes que el cerebro, tienen procesos que en poco o más bien nada se emparentan con motivos de índole racional; se les entiende mejor por medio de la causa o el excitante, pero el cerebro es también un órgano más del cuerpo y, en tanto órgano, no se diferencia de los otros a no ser por la

función que desempeña para el conjunto. “Por tanto, la voluntad de conocer, considerada objetivamente, es el cerebro, como la de andar son los pies; la de coger, la mano; la de digerir el estómago; la de procrear, las partes genitales.” (Schopenhauer, 1942: 683-684).

Lo que decimos es que no estamos conformados por dos sustancias distintas la una de la otra, como lo plantearían Platón, San Agustín o Descartes. Hay una sola y única sustancia que nos constituye y esa es la voluntad, que se objetiva en el espacio y el tiempo a través de la corporeidad que nos conforma. Suprimida la dualidad a que apelan algunas, y no precisamente pocas filosofías para explicar al ser humano, llegamos a una sola sustancia constitutiva cuya característica esencial es la volición y, hasta aquí, podemos tener ya la certeza de lo que es nuestro cuerpo. Éste es, enteramente, voluntad. Qué sea el mundo, podemos comenzar a investigarlo desde esta primera certeza.

Si para el hombre la volición más próxima es la suya, y ésta es inteligible por medio de motivos, no por ello se debe seguir que el resto de las cosas en el mundo obra también por impulso motivacional. Esto conduciría a pensar que, una piedra, una flor o un grano de arena, si existen y quieren, también tendrían que hacerlo por motivos. ¿Cuál, sin embargo, podría ser el motivo para que esta piedra quiera permanecer donde está durante miles de años? O no ya eso: ¿Cuál podría ser el motivo para que ésta piedra quisiera... ¡cualquier cosa!? Esas incógnitas tienen su único origen en una imputación arbitraria que se produce al extender el dominio de una herramienta cognoscitiva de nuestra propia naturaleza “el motivo”, a otros ámbitos de existencia donde más bien operan las “causas” y los “excitantes”.

De aquí que si yo digo: la fuerza que atrae la piedra al suelo es esencialmente y fuera de toda representación, voluntad, no se habrá de atribuir a esta frase la estúpida significación de que la piedra se mueve por motivos de conocimiento sólo porque en el hombre la voluntad se manifiesta de este modo. (Schopenhauer, 1942: 112).

Y a pesar de las diferencias entre las modalidades de la causalidad, hay un único impulso para todas las cosas y para todas las muchas inclinaciones o deseos que puedan pensarse. Lo que la voluntad quiere, su único motivo, excitante o causa, es vivir, permanecer, continuar. Aunque en el hombre este deseo se exprese a través de la procreación, aunque en las flores a través de la búsqueda del calor, aunque en la piedra en su simple pesantez, aún así en los tres estadios el deseo es uno y el mismo, tan vehemente como indiviso. Lo que sucede es que la voluntad, al ser simple actividad, no conoce tiempos ni espacios concretos y, en tal virtud, se da entera e indivisamente dondequiera que haya espacios y tiempos concretos.

La voluntad, decimos, quiere tan firme y poderosamente en un individuo presto y animoso, como en uno extenuado y deprimido; quiere tanto en un individuo dotado de razón, como en uno que carece de ella, pues el girasol anhela tanto los rayos del sol para su supervivencia como los anhela el pintor para su inspiración. No hay diferencia en el querer, así como no hay tasaciones en el existir. De esta forma, el hasta ahora antinómico sujeto/objeto del conocimiento se convencerá de que “todas estas cosas que sólo son diferentes en cuanto a fenómenos pero que esencialmente son lo mismo, son aquello mismo que él conoce inmediatamente de modo tan íntimo y superior a todo lo demás, por muy claro que aparezca, y se llama voluntad.” (Schopenhauer, 1942: 115-116).

Si así no fuera, tendríamos que aceptar que sólo nosotros poseemos realidad en el mundo, que únicamente nuestro cuerpo tiene existencia no sólo como representación, sino también como voluntad, diferenciándose entonces sustancialmente de las demás cosas al ser éstas solamente representaciones. Esta postura, llamada solipsismo, egotismo o egoísmo teórico se ve llevada al extremo de considerar la existencia del sujeto del conocimiento como la única absolutamente real, suponiendo que las demás cosas que no son él, si son, son sólo un desdoblamiento de su propia conciencia, sin conceder a aquéllas una existencia en sí que las haga susceptibles de ser representadas. Podría decirse que esta corriente de pensamiento tiene su momento fundacional en la concepción del idealismo hecha por Berkeley.

El egoísmo teórico no se puede refutar con argumentaciones. Sin embargo, en la filosofía no ha sido empleado de hecho más que como sofisma escéptico, es decir, como ficción. Como convicción sería sólo lo podríamos encontrar en los manicomios, y en esos casos no necesitaría pruebas, sino cura. (...) no consideramos este argumento del egoísmo teórico, que el escéptico hace suyo, más que como un fortín de frontera, que no puede tomarse, pero cuya guarnición no puede salir tampoco, por lo cual podemos pasar junto a él y dejarle a la espalda sin el menor peligro. (Schopenhauer, 1942: 111).

En estos términos, podríamos conceder, por ejemplo, que las expresiones de dolor y placer que vemos en los animales nos hablan de que hay, en ellos, al igual que en nosotros, una voluntad hecha objeto concreto en el mundo. Si todos los movimientos de nuestro cuerpo, animados o no por motivos, son entonces expresión de la voluntad, los movimientos todos de los animales, delatados o no por manifestaciones emotivas de dolor o placer, deberán tener el mismo fundamento; no sólo aquellos en los que opera el motivo, sino también aquellos en los que opera el excitante o la causa. Exactamente lo mismo sucede en el mundo de los insectos, donde tal vez no serían tan evidentes las manifestaciones dolorosas o placenteras, pero sería

una insensatez afirmar que el retorcerse de una mosca atacada con insecticida difiere esencialmente al retorcerse de un hombre atacado con ácido.

Si todo lo anterior no fuese suficiente, permanece la irrefragable movilidad de todo ser orgánico: los insectos, como cualquier otro ser vivo, también tienen movimientos internos de digestión, por ejemplo, en los cuales subyace la voluntad como el único motor. Bajando un poco más, está el reino vegetal, donde ya no podemos contar con la evidencia del dolor o el placer, pero que también puede ser reducido a sus procesos internos vitales: la fotosíntesis, para el caso, hace las veces de la digestión, a la que hemos recurrido para clarificar. Así, no hay, por ejemplo, ser vivo, ya animal o vegetal, que no precise respirar para subsistir; la forma de hacerlo puede variar, pues algunos lo hacen inhalando y otros capturando las partículas que les son necesarias por medio de algún órgano o apéndice. La forma varía, pero la esencia permanece.

De esto resulta que cualquier individuo de cualquiera de los reinos enumerados, buscará ante todo, por influjo de la voluntad, su propia permanencia en el mundo, porque la voluntad no es más que deseo, deseo de sí misma. La constitución corporal de cada ser estará diseñada de forma tal, o la voluntad se objetivará en él de forma tal, que éste pueda aspirar a la vida en todas y cada una de sus acciones, ya que cada una de sus acciones no tiene otro fin. Así, los movimientos de las plantas dan fe de que la esencia que les anima es la misma que se halla dentro de nosotros, impulsándonos a ambos hacia la vida y la permanencia.

Bajando todavía un último escalón, nos encontraremos con el mundo de lo inorgánico, es decir, con objetos carentes de vida tal cual la conocemos en los vegetales, los insectos, los animales o en nosotros mismos. Ya no serán los procesos fisiológicos los que nos darán la clave para reconocer a la voluntad, sino la simple corporeidad. Debemos entonces reconocer que esa fuerza del organismo viviente por la cual se verifican todos sus procesos fisiológicos, es la misma que en los objetos inorgánicos constituye la pura pesantez, es decir su materialidad. Y es que la materialidad constituye, por así decirlo, la forma más primitiva de objetivación de la voluntad en el tiempo y el espacio. Toda materialidad contiene ya en sí y por sí una fuerza por la que atrae a otros objetos; y no es pues que la contenga, sino más bien que la materialidad es justamente esa fuerza. Dicha fuerza, además, está en todos los seres existentes del universo.

Si bien es cierto que fuimos enumerando una serie de características que nos permitieron ver cuánto de común hay entre los seres del mundo, y si bien es cierto que hubo algunas que poseyendo ciertos seres ya no eran aplicables para otros, como la inteligencia en el caso de las plantas, hasta aquí, llegados a la simple materialidad, reconoceremos que ésta es común a todos y, así, la forma primera en que la voluntad se expresa. Tanto la piedra como el hombre tienen fuerza gravitacional, por el simple hecho de tener masa, es decir, materialidad. En esa atracción que ejercen los seres entre sí, y que es en el mundo de los fenómenos proporcional al tamaño de la masa, se halla la fuerza motriz del universo todo en su más bruta expresión. El cuerpo humano, y hasta el cerebro, fuente de las más altas y elevadas ideas, tomado por sí mismo, sacado del cuerpo de un cadáver, será tan obtuso como un puñado de arena y ambos, sobre una báscula, terminarán por expresar una sola cosa: peso, o bien, fuerza.

Si consideramos luego, con mirada investigadora, el impulso poderoso e incontenible con el cual se precipitan las corrientes de agua en los abismos, la persistencia con que el imán se vuelve siempre al polo norte, el afán con que el hierro sigue siempre al imán, y la viveza con que los polos de la electricidad tratan de reunirse y que, lo mismo que los deseos humanos, se acrecienta con los obstáculos; cuando vemos formarse el cristal rápida y repentinamente, con tal regularidad de formación, que nos indica que se trata de un decidido movimiento de expansión en todas direcciones perfectamente determinado, paralizado por el endurecimiento; cuando advertimos las afinidades con que los cuerpos puestos en libertad por el estado de fluidez y sustrayéndose a los lazos de la solidez se buscan o se huyen, se reúnen o se separan; si, por último, sentimos inmediatamente como un fardo cuyo peso nos ata a la masa terrestre, apretándonos constantemente contra ella, la fuerza de gravedad que obra conforme a su naturaleza, – no nos costará un gran esfuerzo de imaginación reconocer aún a tanta distancia de nuestro propio ser que aquello mismo que en nosotros persigue, a la luz del conocimiento, sus propios fines, si bien aquí, en el más atenuado de sus fenómenos, obra de una manera ciega, opaca, parcial e invariable; sin embargo, por ser una y la misma cosa en todas partes – así como las primeras luces del alba llevan el mismo nombre que los intensos rayos del mediodía – también aquí debe llevar el nombre de voluntad, el cual designa lo que constituye el ser en sí de todas las cosas del universo y el núcleo exclusivo de todo fenómeno. (Schopenhauer, 1942: 123).

Resultado de esta analogía es la convicción de que el mundo entero es esencialmente voluntad. Y así, el conflicto interno, el conflicto externo, y el conflicto todo, tienen pues explicación. Considerando al mundo sólo como representación, bajo el principio de individuación, podemos apreciar que hay una confrontación permanente entre los fenómenos, desde el más elemental, como el choque entre dos objetos que pretenden ocupar el mismo

espacio, hasta el más complicado, por el cual un pueblo pretende hacer valer su religión subyugando las creencias de otro. Si lo que cada ser quiere es su propia permanencia, su propia vida, entonces habrá inevitablemente colisión entre aquellos que precisan de los mismos medios para la consecución de su fin último.

Igual apreciación, aunque pintada con colores más oscuros, tiene Pilar López Santa María. En su estudio introductorio del libro *Los dos problemas fundamentales de la ética*, que contiene el “Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad” que Schopenhauer redactara respondiendo a una convocatoria de la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, y el “Escrito concursante sobre el fundamento de la moral”, en respuesta a una convocatoria de la Real Academia Danesa de las Ciencias, la especialista expone:

Trasladada al mundo fenoménico, la afirmación de la voluntad se traduce en un egoísmo universal. Al objetivarse, la voluntad única tiene que someterse a las formas del espacio y el tiempo que constituyen el *principium individuationis* del que surge la pluralidad numérica de los seres. Pero esa pluralidad es meramente fenoménica y, por lo tanto, aparente. En sí misma, la voluntad no se diversifica en los individuos sino que cada uno de ellos tiene como esencia toda la voluntad, así como la autoafirmación absoluta que la caracteriza. (...) De ahí que el impulso fundamental de todo lo existente sea el egoísmo; un egoísmo colosal y gigantesco, (López, en Schopenhauer, 1993: XIII-XIV)

Ya podemos anticipar las serias y poco halagadoras consecuencias morales de semejante planteamiento, porque excluye del mundo lo que, hasta antes que Schopenhauer, había sido el fundamento de la ética y, también, de no pocas profesiones de fe: el bien, entendido éste como aspiración, modelo, meta o principio, según la intención del filósofo o de la corriente de pensamiento. Con una visión abarcadora de la historia de la filosofía, Santa María continúa:

Frente a las filosofías anteriores que, en su mayor parte, centraban la ética en el concepto del Bien Supremo, la de Schopenhauer es, podríamos decir, una filosofía basada en la idea del Mal Supremo. El mal es, en efecto, el motor y el problema fundamental de toda su filosofía (...) la solución que él ofrece al problema del mal no consiste en relativizarlo (...). La solución de Schopenhauer es mucho más radical que todo eso y se dirige nada menos que a la absolutización del mal. Éste no es, en su opinión, algo que se pueda relativizar ni que se preste a comparaciones. (...) En otras palabras: el mal no es para Schopenhauer ninguna casualidad; por el contrario, él es lo que realmente existe, al igual que el sufrimiento y la injusticia. (López, en Schopenhauer, 1993: XI)

Nosotros, sin compartir de lleno esta lúgubre y penumbrosa apreciación, sí coincidimos en que, bajo miras morales, lo que impera es el mal. No nos atrevemos a imputar conceptos morales al reino de la naturaleza, aunque subyace el hecho de que, en este preciso instante, y con toda certeza, un tigre hambriento caza un antílope y un sol agonizante devora los planetas que lo orbitan. Ambos sucesos, sin ser síntoma o evidencia del “Supremo Mal”, sí son testimonio del conflicto imperante entre los seres del universo. Conflicto que, en el plano de lo humano, bien puede contener categorizaciones éticas como la perversidad, el cinismo, la malicia o incluso lo diabólico, que responde más bien a categorías religiosas, pero que en el plano de lo natural, por ejemplo, ya no puede operar con criterios similares.

Creemos que la imputación arbitraria de categorías morales a planos no humanos, es lo que ha caracterizado, injustamente, la filosofía de Schopenhauer como pesimista a lo largo de los siglos. Pero creemos también que precisamente por tratarse de imputaciones arbitrarias, las apreciaciones que de éstas se derivan padecen de superficialidad. No negamos la realidad del mal, pero no reducimos tampoco la infinita riqueza del universo a un concepto cuya validez sólo aplica al ámbito de lo humano, y sólo cuando éste quiere hacer un juicio cualitativo de sus obras. Lo que es más, en un mundo absolutamente determinado, como el schopenhaueriano, toda categoría moral, en vez de tener un valor prescriptivo y por lo tanto efectivo, sólo reviste un carácter descriptivo y por lo tanto vacío. Esto, naturalmente, incluye la categoría de bien, pero también la de mal, y sus correspondientes superlativos: Bien Supremo y Mal Supremo.

Con todo, y a pesar de nuestra divergencia, compartimos con Santa María el mismo punto de vista en cuanto al estadio que sigue al reconocimiento del conflicto cósmico o, como ella le llama, el *Supremo Mal*, pues “El pesimismo de Schopenhauer no es absoluto: para él hay una salida –aun cuando para muchos pueda tratarse de una salida más aparente que real– (...) la metafísica del pesimismo desemboca y encuentra su razón final en una doctrina de la salvación, si bien ésta es meramente descriptiva y no prescriptiva”. (López, en Schopenhauer, 1993: XII) Y siendo pues descriptiva, resulta, así como lo apuntábamos, vacía. No se trata, pues, de una tabla de mandamientos para ser salvos. Se trata de la puesta en escena de un fenómeno por el cual el conflicto cesa y las tensiones se relajan. No se dice cómo llegar a ese estado, pero sí se dice que ese estado existe, que es real, y en tanto tal, aunque no sea en sí mismo más que negativo, es ya una forma de eludir el conflicto cósmico o el “Supremo Mal”, si así quiere verse.

El fundamento para dicha doctrina se ancla, primeramente, en el reconocimiento de la coexistencia de dos realidades alternas: el mundo como representación y el mundo como voluntad. A esto debe seguirle una valorización, en su justa medida, del mundo como representación, sustentado en el principio de individuación por el cual se nos aparecen las cosas como distintas y en conflicto. Suprimido el principio de individuación, es decir, suprimida la representación, lo que permanece es una sola substancia, que no puede entrar en conflicto con absolutamente nada, porque nada que no sea ella existe: el mundo como voluntad. Una vez anulada la variedad, cesa el conflicto y queda sólo el ser en sí. Y el medio para acceder a este tipo de apreciación, propiciatoria de la salvación, es lo que en la filosofía de Schopenhauer constituye la experiencia estética, objeto de nuestro siguiente capítulo.

III. LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

O LO BELLO Y LO SUBLIME

*Con cada vez que te veo
nueva admiración me das,
y cuando te miro más,
aún más mirarte deseo.
Ojos hidrónicos creo
que mis ojos deben ser,
pues cuando es muerte el beber
beben más, y desta suerte,
viendo que el ver me da muerte
estoy muriendo por ver.*

Calderón de la Barca
La vida es sueño

Queda demostrado cómo el mundo nos ofrece un espectáculo poco halagador, caracterizado por el imperio del conflicto y el dolor. Todo dolor, si aludimos a la experiencia más íntima, nace pues del deseo, que no es sino la manifestación causal de la esencia que nos constituye: la voluntad. El primer impulso para mitigar el dolor se da por vía de la satisfacción del deseo, pero a un deseo satisfecho se repone siempre uno nuevo, ya que la voluntad es infatigable. Puesto que no es posible anular el dolor por medio de la satisfacción, es precisa otra vía, y ésta sólo puede darse atacando el problema desde la raíz: si lo que produce el dolor es el deseo, lo que debe suprimirse es el deseo mismo. Y suprimir un deseo no es lo mismo que satisfacerlo.

No hay, sin embargo, y como ya decíamos al final del capítulo anterior, preceptos, recetas o manuales que deban seguirse para la supresión del deseo. Cuando dicha supresión acontece, no lo hace por resolución de quien la experimenta. Se trata de un fenómeno sumamente excepcional que, en un nivel inicial, puede producir la vivencia de lo bello y lo sublime, mientras que llevado al extremo, puede incluso concitar la santidad. La anulación del deseo no puede ser producto del propósito, porque el deseo de no desear es ya un deseo; la anulación se produce cuando el ser que desea se sitúa ante el objeto desde un plano en el que ya no es posible desear.

En estado normal, la relación sujeto-objeto está dada por vínculos causales que, como vimos, pueden explicarse en términos de causa, excitante y motivo, por los cuales es posible dar cuenta de lo que se desea y el por qué se desea. Así pues, en condiciones normales, lo que el sujeto del conocimiento reconoce de las cosas es el conjunto de relaciones que guardan estas entre sí y, primordialmente, con él mismo, mas no lo que las cosas son en sí. Entre más estrecha se vuelve la relación que el sujeto entabla con las cosas, más ocasión habrá para el deseo y, evidentemente, para el dolor. Por consecuencia, entre menos estrecha sea la relación entre el sujeto y las cosas, menos ocasión habrá para el deseo y, ya se ve, para el dolor. Es indispensable que al aproximarse a los objetos, el sujeto no lo haga en virtud de la relación que éstos pueden tener con su propia voluntad, pues en la medida en que los objetos menos se refieran a la voluntad del sujeto, más aparecerán como lo que son en sí. Para que las cosas pasen de ser objetos de deseo a simples objetos de conocimiento, es necesario que el sujeto las perciba libres de sus vínculos causales. Es así, porque una vez que no hay ya vínculo causal posible, no hay, tampoco, ocasión para el deseo; no es posible desear algo que no excita la apetencia al no relacionarse con ella de ninguna forma.

La ausencia del deseo al aproximarse a los objetos, responde pues a una transformación sustancial de la forma de percibir del sujeto; y este es un fenómeno que puede darse con diferente frecuencia e intensidad. La experiencia estética participa de este fenómeno, y por ello siempre constituye una vivencia gozosa. En efecto, si reconocemos que el deseo es dolor, y si sabemos que la satisfacción del deseo produce un efímero placer, no debe extrañar que la supresión del deseo produzca un placer más genuino y duradero que el que proporciona la fugaz saciedad. De hecho, esta innovadora acepción del placer supera aquella que considera gozosa la satisfacción de una necesidad, porque en semejante dimensión el placer, en el más benévolo de los casos, se trivializa; en casos más bien lamentables, puede llegar, incluso, a adquirir matices de tormento ante la ausencia del objeto del deseo, o de esclavitud cuando la recurrencia deviene en vicio.

Llegados a este punto, es inevitable notar el parentesco que guardan los postulados schopenhauerianos con los de la doctrina cristiana, y más aún con los principios de algunas religiones del oriente como el hinduismo y el budismo, de los que era un profundo conocedor, y para los cuales el desapego y la renunciación son medulares. Pero bástenos sólo con apuntar esta similitud, para no dar, en lo sucesivo, la impresión de que parafraseamos los dogmas fundamentales de tales profesiones de fe. Así, volviendo al ámbito filosófico, podemos decir, citando a Gardiner, que “Schopenhauer indica que el principal problema de la estética filosófica se encuentra en cómo es posible encontrar satisfacción en algo que no tiene relación con nuestra voluntad, sosteniendo que el problema se resuelve cuando se percibe que la satisfacción estética consiste precisamente *en* la ausencia de toda volición.” (Gardiner, 1997: 293)

Lo que aparece una vez que ha sido superada la apreciación causal de los objetos, justo aquella que concita el deseo, es lo que Schopenhauer llamará la Idea, en su sentido platónico, aunque no completamente identificado con él, como ya habremos de ver. Toda apreciación causal, ya lo dijimos, está dada bajo el principio de individuación, por el cual los objetos se nos aparecen distintos entre sí, aunque concatenados en el tiempo y el espacio en una relación de absoluta necesidad. La misma relación sujeto-objeto supone ya el principio de individuación por el cual el sujeto se distingue justamente del objeto, pero si dicho principio deja de operar, la relación sujeto-objeto deja de ser causal y pasa a ser de identidad. Roto el espejo, el otro yo que en él se reflejaba, no teniendo más aquel hogar, se ve obligado a regresar de donde salió, y el yo vuelve a ser uno solo y el mismo.

La Idea incluye en sí el sujeto y el objeto por el mismo título, pues ellos son su única forma; y como el objeto no es aquí más que la representación del sujeto; el sujeto al perderse en el objeto intuido o contemplado se identifica con el objeto mismo (...). Así como en la Idea no se distinguen ya uno de otro el sujeto y el objeto, porque sólo penetrándose y absorbiéndose recíprocamente es como dan origen a la Idea, (...) así también el sujeto que conoce y el individuo conocido, como cosas en sí, no se distinguen (...) pues tomados en sí mismos, son voluntad que se reconoce a sí propia (...). (Schopenhauer, 1942: 176).

Las Ideas, empero, no son la voluntad; son las formas eternas e invariables en que la voluntad se objetiva en el mundo y, en tanto tal, son pues representación, porque es posible conocerles siempre y cuando, claro, la causalidad sea suprimida de la relación sujeto-objeto. La causalidad da cuenta del devenir de los objetos en el tiempo y el espacio, por lo que expresa un conocimiento subjetivo; aún así, hay cierta regularidad que subyace a la percepción sensual y a la diversidad de escenarios y objetos espaciotemporales; dicha regularidad, tiene sustento precisamente en las Ideas, inaccesibles a todo conocimiento causal, porque dicho conocimiento no sería posible sin ellas. Dicho de otra forma, la Idea es la condición en la cual la experiencia misma es posible, al configurar las cosas que pueden ser conocidas; “es la expresión completa del ser percibido como objeto, percibido no en relación con una voluntad individual, sino tal como él mismo se manifiesta” (Schopenhauer, 1942: 768).

Este ideal (argumenta Simmel), que con una intuición especial vemos reflejado en las cosas particulares, no se agota nunca en ellas, sino que permanece intacto, independiente de que se realice con más o menos perfección, de que se presente a menudo o raras veces, y del dónde y cuándo se presente. Al percibir, pues, en el objeto del que en cada intuición se trata, no sólo su existencia sensible inmediata, sino también la idea en que se agota su ser, aun cuando el objeto no haga sino aproximarse más o menos a ella, ya no vemos en él meramente su individualidad, sino un ser supraindividual: el ser que es común a una cantidad ilimitada de cosas particulares existentes en el tiempo y en el espacio, y que, a diferencia del concepto formado *a posteriori*, meramente lógico, va escondido en la cosa como la forma ideal y unitaria siempre idéntica, siendo, sin embargo, visible para quien lo contempla. (Simmel, 2005: 46)

No existen, sin embargo, en esta concepción schopenhaueriana de las ideas, aquellas que, como en Platón, dan sustento a objetos mundanos. No hay, por ejemplo, una idea de la silla, es decir, una *sillidad*, por la cual todas las sillas de todos los tiempos y espacios posibles adquieren forma. En Schopenhauer, las ideas se refieren a las formas universales en que la

voluntad se objetiva. Así, a la idea de delfín, habría que anteponer, por ejemplo, la de mamífero, que le contiene y que incluye a otros seres como los simios o los humanos. Pero a esta idea, podría sobreponerse todavía la de animalidad, en la que caben no sólo los mamíferos, sino también los reptiles, las aves, los anfibios, etcétera. No se agota aquí la expansión, porque puede ahora sugerirse la idea de vida, en la que también encuentran su espacio los vegetales y los insectos, además de todos los ya citados. Y a esta última idea, puede salirle al paso una más, que sería, por ejemplo, la de animosidad, en la cual es posible comprender el dinamismo de un astro, que según vimos, también, al igual que cualquiera de los seres ya enumerados, nace, se desarrolla y muere. Y eventualmente, si continuáramos en este análisis crítico, tendríamos que aceptar que toda categoría, concepto o palabra -en su calidad de entelequia-, sería absorbida por la realidad, que puede muy bien prescindir del sujeto del conocimiento, ya que la cognición, al ser sólo un accidente de la voluntad, no le es determinante.

Hemos ido de lo particular a lo general y también de lo más pequeño a lo más grande. Haciendo ahora un movimiento involutivo, podríamos decir que esa idea de animosidad le es ciertamente aplicable a una galaxia, pero también a los soles que la constituyen. Estos soles están conformados, a su vez, por átomos que, naturalmente, también pueden ser comprendidos por la animosidad. Los átomos de una estrella, en cuanto a la idea de animosidad, no se diferencian en nada de los átomos que conforman el cuerpo de una araña, el de una rana, el de un mono, el de un hombre, el de una rosa o incluso el de un grano de arena. De adentro hacia afuera, de afuera hacia adentro, de lo mínimo a lo máximo, de lo máximo a lo mínimo, la idea lo abarca e incluye todo.

Si concediéramos que existen Ideas para objetos particulares, en sintonía con la dialéctica platónica, nos veríamos en serios problemas para sostener la eternidad de la idea de algo que, como el mamut, ha dejado de existir. No podríamos explicar tampoco, por ejemplo, cómo existiendo la Idea de hombre de forma eterna e inmutable, la extensa vida de nuestro mundo transcurriera sin que, durante miles de millones de años, un solo pie humano lo recorriera. No debemos olvidar, a este respecto, que somos habitantes muy recientes del planeta. En la Idea de Schopenhauer, lo particular se sacrifica a la unidad del ser en sí que es uno solo y el mismo: la voluntad.

Y no es para nada desdeñable la dificultad que entraña la comprensión de la teoría de las ideas de Schopenhauer, porque su parentesco con la teoría de las ideas de Platón induce a

suponer paralelismos que conceden atribuir las inconsistencias del sistema del griego al sistema del alemán. El propio Philonenko, por ejemplo, es presa de este equívoco, y dada su posición, no es un yerro inofensivo para el prestigio de un pensador de la envergadura del que aquí nos ocupa:

Schopenhauer, dejándose quizá llevar por su temperamento de esteta, querrá ideas concretas, intuitivas. Existe, por ejemplo, una idea del gato. A diferencia de las ideas kantianas, las ideas schopenhauerianas pueden, por mediación del individuo representante, manifestarse en la experiencia. Ciertamente Schopenhauer admite que lo Verdadero, lo Bello, el Bien (propias del *Topos Uranos* platónico) son ideas; pero quiere interesarse por las formas que para él son normas inmutables. Ahí se sitúa una verdadera dificultad para la doctrina. Darwin en su célebre libro sobre el Origen de las especies rompe el 24 de noviembre de 1859 con el dogma de la constancia de las especies; el 21 de abril de 1861 Schopenhauer abandonará este mundo. Es dramático ver un sistema hundirse bajo el puño de la historia tan poco tiempo antes de la desaparición de su creador. (Philonenko, 1989: 137-138)

Schopenhauer, sin embargo, marca con toda propiedad su distancia respecto a semejante concepción de la teoría de las ideas en los párrafos 41 y 43 de *El Mundo como voluntad y representación*, cuando dice:

En consonancia con esta doctrina no podemos estar conformes con Platón cuando sostiene (*De Rep. X*, p. 284-285, *et Parmen.* p. 76, ed. Bip) “que mesa y silla expresan las Ideas de mesa y silla”; pues yo creo que dichos objetos expresan las Ideas que se habían manifestado ya en los materiales de que se componen. (...) (Párrafo 41)

La materia en cuanto tal no puede representar la Idea, porque (...) no es más que causalidad: su ser es un puro obrar. Pero la causalidad toma la forma del principio de razón, y el conocimiento de la Idea, por el contrario, excluye esencialmente el contenido de dicho principio. (...) El individuo, como manifestación de la Idea, es siempre materia. Al mismo tiempo, cada cualidad de la materia es siempre manifestación de una Idea, y como tal susceptible de consideración estética, es decir, del conocimiento de la Idea que en ella se manifiesta. Y esto puede decirse de las cualidades más generales de la materia, sin las cuales nunca podría existir y cuyas Ideas ocupan el grado más débil de objetivación de la voluntad. Tales son la pesantez, la cohesión, la solidez, la fluidez, la reacción contra la luz, etc. (Párrafo 43) (Schopenhauer, 1942: 203, 204-205)

No hay, entonces, y como ya habíamos apuntado, una *sillidad*, así como no hay, tampoco, y pese a la creencia de Philonenko, una *gateidad* en el sistema de Schopenhauer. Los objetos, en cuanto a su manifestación real, física, empírica, es decir en un espacio y

tiempo concretos, pueden dejar de existir, o bien no existir aún, pero una vez que aparecen en escena, lo hacen, siempre, bajo esas cualidades generales a las que ya se refirió Schopenhauer. Por lo tanto, la extinción de una especie animal o vegetal no conmueve, en lo más mínimo, su teoría de las ideas.

Y así, una vez que hemos demostrado que los postulados de Darwin no “hunden” la filosofía de Schopenhauer, podríamos incluso atrevernos a decir que antes bien la refuerzan. Es imposible no percatarse de que el ánimo oculto detrás del concepto netamente causal de la *Selección Natural*, es justamente la voluntad, por la cual los seres aspiran a la vida, asegurándola aquellos cuyas cualidades los vuelven más aptos, y no en beneficio de los individuos, sino de las especies. En el estudio que Schopenhauer realiza sobre el *amor*, podemos constatar, con verdadero asombro, cómo sus consideraciones no sólo se emparentan, sino incluso anticipan los fundamentos teóricos y empíricos de la *Evolución*.

De vuelta a nuestro asunto, es necesario decir que cuando no impera la Idea, la voluntad del sujeto se relaciona con el resto de los objetos deseándolos o aborreciéndolos, viendo en ellos no lo que éstos son, sino la forma en que se relacionan con su volición. Toda *praxis*, por muy subjetiva u objetiva que llegara a ser, tiene origen justamente en este principio, que puede modularse en un sinfín de tonalidades, desde las más puramente egoístas, como la de aquel dedicado a la consecución inescrupulosa de su propio placer -el Marqués de Sade, por ejemplo-, hasta las francamente útiles, como la de aquel dedicado a la construcción del saber científico -tal cual Carl Sagan, por ejemplo-. En ambos casos, que pueden sin embargo ser juzgados de formas tan diametralmente opuestas, lo que subyace es un conocimiento enteramente causal, donde los objetos son conocidos en función de la utilidad que pueden reportar al sujeto del conocimiento.

Si queremos adueñarnos de una idea y albergarla en nuestra conciencia, necesitamos producir en nosotros un cambio que puede considerarse como un acto de renuncia a nosotros mismos, ya que su efecto es apartar absolutamente por un instante el conocimiento, de la voluntad; (...) Consistiendo la modificación que requiere en el sujeto, en prescindir del querer, no puede partir de la voluntad; no es un acto voluntario, o lo que es lo mismo, no depende de nosotros el producirle a capricho. (Schopenhauer, 1942: 769-770)

Una experiencia tal implica que el sujeto vea el objeto no ya como algo que le atañe, sino como algo en sí mismo, para lo que no tiene ningún sentido el preguntar en términos de causalidad dónde, cuándo, cómo, por qué y en relación a qué es que esos objetos existen. De

hecho, en una observación que se produjera en este sentido, no habría cabida para ninguna pregunta porque el mismo hecho de preguntar sólo puede ser ejecutado en términos de causalidad. No existe ahí pregunta alguna, sino sólo contemplación pura y pasiva, sin rastros de volición. Esto, sin embargo, no quiere decir que la voluntad, en el caso de un individuo que lograra una experiencia de este tipo, quede anulada. Eso no es posible porque la voluntad no puede jamás ser anulada. Si acaso lo fuera, en uno sólo de sus fenómenos, en ese mismo instante el universo entero dejaría de existir. Lo único que puede ser suprimido es la representación causal, con lo que la voluntad se aquieta; lo que se anula es pues la manifestación causal de la voluntad, es decir el deseo, al ya no tender éste hacia los objetos del mundo.

Un sujeto que lograra una contemplación pura y pasiva, tendría una imagen del objeto fuera del principio de individuación, léase la Idea, pero él mismo, como fenómeno en el mundo, como objetivación de la voluntad en un cuerpo, seguiría existiendo completa y absolutamente igual, lo mismo que el objeto contemplado. De hecho, no le sería posible tener una contemplación de este tipo, ni de ninguna otra, si su cuerpo no estuviera funcionando normalmente, si sus sentidos no estuviesen trabajando, permitiéndole convertirse en un sujeto de contemplación pura. Mientras ese sujeto observa al mundo de esta manera, la voluntad sigue estando en él, con toda su realidad, igual que una piedra que, no por no poder contemplar, existe menos que el sujeto. Esto es a lo que Schopenhauer llamó convertirse en un espejo respecto a las cosas, porque en esos casos el sujeto del conocimiento no hace más que reflejar al objeto que tiene ante sí, sin dirigirse a él de ninguna otra manera que no sea mediante una contemplación enteramente pasiva. De esto resulta que,

(...) cuando una circunstancia exterior o nuestro mismo estado de ánimo nos arranca, de improviso, al torrente sin fin de la voluntad y emancipa nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo, la atención ya no se dirige a los motivos de la voluntad, sino que concibe las cosas libres de sus relaciones con el querer, por consiguiente, de un modo desinteresado, sin subjetividad, de una manera puramente objetiva, (...) entonces la tranquilidad, buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha. (Schopenhauer, 1942: 190).

El cambio no es operado en los objetos, sino en el sujeto que conoce. Los objetos siguen siendo los mismos, pero la perspectiva del que los percibe es la que se transforma al anularse la siempre inmediata apreciación causal de espacio y tiempo. Evidentemente, el objeto así percibido seguirá ocupando el mismo espacio y el mismo tiempo que le contienen;

seguirá estando en relación con los objetos que le rodean e incluso con el sujeto. Nada de ello cambia y será sólo en la apreciación del sujeto del conocimiento en donde operará la anulación de todas estas relaciones causales. Lo que hace que un objeto particular sea percibido no ya como objeto sino como Idea, no es que el objeto deje de ser tal para pasar a ser Idea, sino que el sujeto del conocimiento pueda percibirlo ajeno a todo lo que le hace una cosa particular, que es la causalidad del objeto mismo en relación a la del sujeto del conocer y al resto de los objetos en el mundo. Y esto, debe quedar muy en claro, sólo es posible si se da la supresión de los requerimientos de la voluntad, es decir, de los deseos.

Si bien existe la posibilidad de obtener impresiones fuera de las ordinarias y que reporten un conocimiento universal, este conocimiento no implica necesariamente una mejoría ética o moral en el carácter del sujeto que contempla. Es así porque la supresión del deseo que posibilita el conocimiento de la Idea es sólo momentánea, no permanece, y no puede por tanto operar un cambio en el ser íntimo del sujeto. Si el sujeto permaneciera en el estado de contemplación pura, se produciría la santidad, a la que habremos de referirnos posteriormente, y de la que ya dejamos algo dicho con anterioridad. La experiencia estética, que es justamente la ascensión al conocimiento de la Idea, participa de la supresión del deseo en el individuo en la medida en que dicha supresión le permite situarse ante los objetos sin que su apetencia sea estimulada por ellos. Por tal motivo el conocimiento de una Idea jamás será producto de un esfuerzo volitivo, desiderativo, del querer, porque el deseo del sujeto es ya la primera forma de relación que éste establece con un objeto y, naturalmente, es la primera que debe ser superada.

Para el sujeto puro del conocimiento, lo que originalmente le parecía *un otro*, se le aparece entonces como una extensión de sí mismo, o se percibe a sí mismo que hasta entonces le parecía *un otro* respecto al mundo, como una extensión de éste. Ahí, el ayer, el hoy y el mañana (precisiones temporales) y el allá, aquí y acá (precisiones espaciales) se unifican en una sola cosa, perdiendo todas sus particularidades. En ese, digámosle presente continuo, el pasado y el futuro, así como la distancia y la cercanía, en un movimiento involutivo, se retrotraen y todo queda visto como lo mismo. Los hechos de épocas y espacios distintos son despojados de sus aparentes particularidades y quedan reducidos a lo esencial, que es la voluntad. En esta apreciación que la voluntad hace de sí misma, desdoblándose en objeto contemplado y sujeto que contempla, reconociéndose en ese espejo que es la Idea, lo que acontece en el interior del individuo es un aquietamiento de la actividad anímica, de forma

que “lo mismo da contemplar la puesta de sol desde un calabozo que desde un palacio.” (Schopenhauer, 1942: 191).

Esta posibilidad de sustracción al estado ordinario de la vida, por medio de la cual es posible diluirse momentáneamente en el todo, es lo que da cuerpo a la experiencia estética, y es lo que conocemos como la experiencia de lo bello. La belleza entonces no es una propiedad del objeto, sino una manera de ver del sujeto en la que no se observa lo que deviene, sino lo que permanece, de forma tal que “si cada una de las cosas existentes puede ser contemplada puramente y fuera de toda relación (...), siendo, por lo tanto, expresión de una idea, todas las cosas serán bellas.” (Schopenhauer, 1942: 202) Y todas lo son, al menos en su posibilidad, porque la belleza no es, como dijimos, una cualidad del objeto, sino una apropiación de lo universal por parte del sujeto.

Aunque guardan una estrecha relación, belleza e idea no son lo mismo; la primera aparece siempre que la segunda es intuida por el sujeto del conocimiento en un objeto. La Idea es la condición de posibilidad de la belleza o, como analiza Simmel, “bella lo es más bien la cosa en que la idea se hace visible con cierta claridad y perfección, y tanto más bella en la proporción en que nos lleve con mayor seguridad a la comprensión de las ideas.” (Simmel, 2005: 106)

Si fuera posible para el individuo, como ya dijimos, abstraerse de las ataduras del mundo con sólo decidirlo, todos los hombres de la tierra viviríamos en ese estado permanentemente, porque cualquier objeto puede ofrecer ocasión de acceder a la Idea. Ya vemos, sin embargo, que no es así, puesto que para suscitar la experiencia estética no existe ningún precepto a seguir. La belleza, en el universo schopenhaueriano, es una forma de ver las cosas, y no algo que pueda obtenerse a voluntad. Puede uno, en todo caso, aproximarse a objetos cuya naturaleza es más propicia a la experiencia estética, pero dichos objetos no garantizan la contemplación de lo bello. Tal es caso del arte, cuyo resorte es justamente la belleza, pero que no puede, por sí mismo, concitar en el sujeto la experiencia estética. Si en el sujeto no hay las condiciones necesarias a las que ya nos referimos, nada habrá, ni la más excelsa obra del genio artístico, que pueda generar en su interior una experiencia estética.

De esto se desprende que la objetividad perfecta de la contemplación, que nos hace capaces de conocer al objeto, no como objeto individual, sino como Idea de su especie, tiene por condición que el sujeto que conoce no tenga conciencia de sí mismo en aquel instante,

sino sólo de los objetos contemplados, y que su conciencia individual esté entonces reducida a ser conductora de la existencia objetiva de las cosas. (Schopenhauer, 1942: 772)

El agente de mayor participación en la experiencia estética es pues el sujeto, aunque existan objetos más propiciatorios que otros. El arte, ya decíamos, tiene como motivo principal la producción de este tipo de objetos, cuya utilidad no puede ser otra más que la de la pura contemplación. Todo impulso con un fin prefijado o específico, tendiente a alguna utilidad más allá de la simplemente estética, no es artístico y, su producto, distará mucho de ser arte. La razón es muy simple: si por el arte se expresa la Idea, y si la Idea sólo aparece cuando se han disuelto todos los vínculos causales entre sujeto y objeto, ninguna relación de utilidad puede conllevar al arte, porque la condición misma de posibilidad de una Idea es la supresión de toda mira utilitaria.

Según esto, ¿cuál será aquel género de conocimiento que considere la verdadera esencia del mundo independiente y fuera de toda relación, el contenido real de sus fenómenos no sujeto a cambio alguno, y por lo mismo conocido en todo tiempo con la misma verdad; en una palabra, las Ideas, que son la objetivación inmediata y adecuada de la cosa en sí o voluntad? Es el arte, obra del genio. El arte reproduce las Ideas eternas concebidas en la pura contemplación, lo esencial y permanente en todos los fenómenos de este mundo, (...). (Schopenhauer, 1942: 180)

Las obras de arte son los testimonios con los que contamos para saber de la contemplación de la Idea. Una obra de arte es como el vestigio arqueológico que da fe de la experiencia estética, en virtud de la cual se manifiesta la Idea. Pero puesto que toda Idea supone la inoperancia de tiempo, espacio y causalidad, lo intuido queda fuera de lo decible, ya que el lenguaje ordinario está estructurado para expresar cosas en términos causales. Cada concepto, cada palabra de nuestro lenguaje, cualquiera que éste sea, refiere a cosas particulares, distintas entre sí. Una intuición que no puede sujetarse a ninguna particularidad, no podrá ser dicha por semejante lenguaje. Por ello, no siéndole posible al hombre expresarse en otros términos que no sean los de la representación causal, el conocimiento que haya adquirido por vía de la experiencia estética estará privado de referentes que posibiliten su expresión. Esto no quiere decir, sin embargo, que el conocimiento adquirido en una intuición de la Idea no pueda, en lo absoluto, ser expresado. La posibilidad existe, sólo que no será en términos de un lenguaje ordinario. Para Schopenhauer, es un hecho que el lenguaje de la experiencia estética es el arte, y el lenguaje del arte, no es el lenguaje del diario vivir.

Si bien es cierto, al menos en teoría, que cualquier ser humano puede tener una experiencia estética, no cualquiera tiene la capacidad de plasmar la impresión –o el conocimiento adquirido– producto de ésta, en una obra de arte. Diríamos que la facultad peculiar del artista es poder poner al descubierto, valiéndose de la representación, aquello que habiéndole sido revelado fuera de los términos de la representación causal, alude a lo más esencial de las cosas. El pintor se vale de colores, formas, trazos, siluetas y todas estas son representaciones; el novelista se vale de letras, palabras y conceptos, cada uno de los cuales es representación; el músico se vale de sonidos y éstos son también representación; el arte es pues representación, pero aún siéndolo, a través de él esos colores, trazos, palabras y sonidos no hablan lo mismo que hablarían ordinariamente, fuera del contexto de una experiencia estética.

La palabra *luz* en un tratado de física posee una significación muy distinta a la que adquiere en un libro de poesía; un grito de dolor en un hospital no es lo mismo que en el coro de una canción; el azul con que está pintada una pared, aún siendo del mismo tono que el que fue usado en un cuadro, no es el mismo. Cuando estas representaciones son plasmadas por el genio del artista en tal o cual forma –eso es lo de menos– como producto de una experiencia estética develando el contenido de ésta, es que adquieren significaciones más allá de las que habitualmente poseen.

Para Schopenhauer, el sujeto, ajeno a su propia individualidad y desechando con ella la individualidad del resto de las cosas, se ha convertido en una entidad que no hace sino reflejar lo que tiene enfrente, muy al estilo del que era poseído por las musas, según los griegos clásicos, o del que era presa de la inspiración, según los románticos. Pero lo fundamental de la actividad artística no es el reflejo, sino la creación y, por ello, el artista pone en términos de representación lo que ha visto, valiéndose de combinaciones que no son las habituales. Y de entre todas las artes, la que Schopenhauer considera superior es la música, porque la tiene no como vehículo de imágenes, cual es el caso de las otras artes, sino como vehículo de la voluntad misma:

La música no expresa nunca el fenómeno, sino únicamente la esencia íntima, el '<<en sí>>' de todo fenómeno; en una palabra, la voluntad misma. Por eso no expresa tal alegría especial o definida, tales o cuales tristezas, tal dolor, tal espanto, tal arrebató, tal placer, tal sosiego de espíritu, sino la misma alegría, la tristeza, el dolor, el espanto, los arrebatos, el placer, el sosiego del alma. No expresa más que la esencia abstracta y general, fuera de todo motivo y de toda circunstancia. Y, sin

embargo, sabemos comprenderla perfectamente en esta quinta esencia abstracta. (Schopenhauer, 1991: 305)

La apreciación en el arte supone una observación pasiva, que puede abandonarse al objeto, puesto que, como ya demostramos, ninguna pieza artística posee utilidad objetiva. Un concierto de Bach, una pintura de Leonardo, un poema de Baudelaire, son piezas cuya hondura, potencia y alcance pueden conducir con bastante soltura al sujeto hacia la experiencia estética. Los objetos que son producto del genio artístico, ciertamente son vehículos apropiados para la experiencia estética, pero hay otros cuya magnificencia tiene preponderancia sobre aquellos. Estamos hablando de los que ofrece la naturaleza.

Una puesta de sol, un jardín floreado, una luna otoñal, tienen incluso mayor potencial estético que las piezas del arte, ya que se trata de cuadros que la naturaleza provee prolijamente y que se caracterizan por poseer una calma, una serenidad y profundidad que entumece, dada su magnitud, la voluntad del sujeto que les contempla. Y es que no puede, viéndose objetivamente, establecerse ningún vínculo real y efectivo con escenas de ese tipo, puesto que éstas, bastándose a sí mismas, carecen de la facultad de excitar la volición, al lucir completa y absolutamente acabadas. “La Naturaleza (...) al aparecer de improviso a nuestros ojos, consigue arrancarnos, aun cuando no sea más que por un momento, a la subjetividad, a la esclavitud de la voluntad, transportándonos al estado del conocimiento puro.” (Schopenhauer, 1942: 191)

El carácter momentáneo de la experiencia estética es definitivo, porque no puede permanecer: la voluntad, por así decirlo, se relaja como producto del impacto, pero este efecto no se sostiene. Cuando la voluntad recupera algún vínculo, y lo hará, por remoto que sea, con el objeto contemplado, entonces el principio de individuación se impone a la Idea y la causalidad se entroniza de nueva cuenta sobre la conciencia del sujeto. Si acaso la voluntad lograra permanecer sosegada, entonces estaríamos frente a un fenómeno más profundo y definitivo que el de la experiencia estética, con el cual comparte el origen: la anulación del principio de individuación y, por tanto, la identidad con lo otro.

Existe también, en este ámbito, una experiencia similar a la de la belleza, que se distingue de ella no por el contenido, sino por la forma, y en la cual la anulación del principio de individuación acaece tropicada y sufridamente, luego de que la conciencia se ha hecho violencia a sí misma para serenarse. Esta es la experiencia de lo sublime, por la cual también aparece la Idea, es decir, por la cual el sujeto del deseo también puede elevarse a sujeto del

conocimiento. En este escenario, el arte ya no opera, y es más bien la naturaleza la que, ordinariamente, le da ocasión. Es preciso entonces que los objetos contemplados revistan, respecto al sujeto, una desproporción tal, que éste no pueda sino sentirse amenazado por ellos. Así,

(...) cuando estos mismos objetos, cuyas formas simbólicas nos invitan a la contemplación, se presentan en una relación de hostilidad con el hombre (...); cuando el hombre se ve expuesto a su acción destructora, y, sin embargo, convertido en mero espectador, no pone atención en esta relación hostil, sino que, viéndola y reconociéndola, se eleva sobre ella desasiéndose de su voluntad y olvidándose de sí mismo y, abandonándose a la contemplación, mira con calma y fuera de toda volición esos mismos objetos terribles, concibiendo únicamente la Idea pura (...), entonces es presa del sentimiento de lo sublime. (Schopenhauer, 1942: 195)

Si el objeto en cuestión es hostil al sujeto, lo es porque resulta peligroso para su voluntad y para lo que ésta desea con mayor ahínco, es decir su vida, su permanencia. La primera relación que se establece entre el sujeto y un objeto de semejante naturaleza, es completa y absolutamente causal, porque está determinada por lo que el objeto puede producir en el sujeto, las más de las veces un daño real y efectivo, en grados que pueden ir desde el simple dolor hasta la aniquilación; aún así, puede suceder que, como mero espectador, el peligro no sea sino sólo simbólico, pero no por ello menos real para la voluntad que le observa. La desproporcionada dimensión de la amenaza debe ser tal, que el sujeto no pueda sino reconocer que todo esfuerzo suyo, por grande que llegara a ser, jamás podría sustraerlo o siquiera resistirse al desbordado poderío que le acecha. La reducción del propio esfuerzo, del propio deseo, de la propia existencia a su más extrema pequeñez, obrará, si la disposición del sujeto así lo permite, un relajamiento de la volición más próximo a la resignación que a la dulzura que caracteriza la experiencia de lo bello.

Al verse tan brutalmente reducido, el sujeto no puede ya referirse al objeto en cuestión por medio de algún vínculo causal, puesto que el fenómeno que él mismo constituye se pierde en la enormidad del objeto. Si el objeto es de proporción tal que puede, por ejemplo, producir la aniquilación del sujeto, entonces éste no hallará forma de establecer un vínculo causal de utilidad con el objeto; la utilidad se descarta de forma inmediata cuando, todo contacto con el objeto, no supone sino la aniquilación. Las barreras impuestas por el principio de individuación, más que sorteadas, han sido derruidas con violencia, por un impacto cuya fuerza conmociona por completo a la conciencia. Ahí donde ya no importa qué relación pueda

establecerse con el objeto, ya no opera el principio de individuación pero aparece, pese a todo y por entre la humareda y la penumbra, la Idea, tan clara, nítida y diáfana, como cuando le es dado aparecer en el plácido escenario de la belleza.

Podemos concretar la distinción entre lo bello y lo sublime en los siguientes términos: frente a lo bello, el conocimiento puro se produce sin lucha, pues la belleza del objeto, que no es más que su propiedad de facilitar el conocimiento de la Idea, aparta de una manera suave e inadvertida para la conciencia, la voluntad y el conocimiento de las relaciones sujeto a ella. (...) Pero en lo sublime el conocimiento puro ha de ser logrado previamente por el sujeto, arrancándose con violencia y conscientemente a las relaciones del objeto, que conoce como hostiles para él, y elevándose libre y deliberadamente por encima de su voluntad y del conocimiento, de todo lo que con ella se relaciona. Pero este estado de elevación hay que conquistarlo y conservarlo (...). (Schopenhauer, 1942: 195)

Se debe conquistar este estado, porque es necesario vencer el primer impulso que tendrá la voluntad y que tenderá siempre hacia su propia conservación. Se vence, dándose cuenta de la inutilidad, de la futilidad, de la estrechez propia expuesta al objeto y sus dimensiones. Se debe conservar, penetrándose de la renunciación, porque si la voluntad no se abandona, puede resistirse al objeto y luchar, aunque poco o nada consiga con ello. Como ya dijimos, hay ocasiones en que la experiencia de lo sublime se dará sin que el sujeto esté realmente expuesto al peligro, mas no por ello su voluntad dejará de ser presa del trauma que supone la exposición a lo colosal. Habrá otras ocasiones en que el sujeto puede realmente estar en peligro, y no sobrevivir a la experiencia, para terminar sus días diluyéndose en lo sublime. Pero la permanencia o aniquilación del sujeto es meramente accesoria en la experiencia de lo sublime. Lo que en realidad importa, es que la conciencia se doblegue a sí misma ante la superioridad del objeto, que la ahoga reduciéndola a su justa medida.

Para no reproducir los ejemplos de sublime que ofrece el propio Schopenhauer, recrearemos algunos con lo que intentaremos dar cuenta de una efectiva comprensión: el cazador que se descubre solo ante una bestia salvaje que aún no ha advertido su presencia y que por ello se conduce con absoluta naturalidad, reconoce que el menor movimiento podría delatarlo, y sabe muy bien que ello no puede significarle otra cosa más que la muerte. Este cazador se obliga entonces a serenarse, y la inercia del esfuerzo es tal, que lo arroja a la apreciación pura, y en toda su magnificencia, del hipnótico y despreocupado desplazarse del animal por entre la maleza. Este cazador, decimos, ha tenido una experiencia de lo sublime.

La misma que tendría aquel a quien la insondable profundidad del bosque le revelara que se ha perdido al punto de caer la noche; la de quien, al pie del volcán, fuese testigo del pétreo y abrazador serpenteo del magma en su descenso; la del campesino que anticipa será obligado a ser comparsa en la danza violenta del tornado; la del marino que devendrá en náufrago frente a los embates de la tormenta; la del astronauta ante la aplastante inmensidad del cosmos. “Tal es la impresión acabada de lo sublime. Nace de la contemplación de una fuerza incomparablemente superior al hombre y que amenaza aniquilarle.” (Schopenhauer, 1942: 198) A todos y cada uno de los casos enunciados, por igual y siempre que les fuese posible reponerse a la angustia, el miedo y el terror, les será dada la experiencia de lo sublime. Cuál sea el destino último del sujeto, no es algo que haga diferencia: si el cazador terminará siendo cazado, nada importa. No al menos para dar cuenta de una experiencia en la que, las causas y efectos, están excluidas.

Hay, en correspondencia con lo que dice Schopenhauer, otras dos formas de lo sublime, que se dan “cuando nos representamos una simple dimensión en el espacio o en el tiempo, cuyas proporciones ilimitadas nos reducen a la nada. El primer género podría llamarse sublime dinámico y el segundo sublime matemático” (Schopenhauer, 1942: 198) El sujeto del conocimiento tiene límites precisos espaciales y temporales, su propio fenómeno tiene cierta extensión y cierta duración que lo contienen y que no puede traspasar. Una vez que, por medio de la representación, es decir de la percepción, el sujeto puede trasponer dichos límites, dimensionándose en ellos, es que la voluntad individual se ve reducida a su más absoluta pequeñez. Nos hallamos en el escenario de una desproporción del objeto en cuanto al tamaño y duración con relación al sujeto. Evitaremos otra vez reproducir los ejemplos ofrecidos por Schopenhauer, y recrearemos uno en el que, a nuestro parecer, convergen ambas modalidades, léase lo dinámico y lo matemático:

Confinados a los alcances de nuestra propia percepción, no podemos observar más que los cuerpos astronómicos que se anuncian en la bóveda celeste: sol, luna, planetas, estrellas, cometas y asteroides, cualquiera de los cuales, por cierto, excede ya las dimensiones espaciotemporales del sujeto. Con la ayuda de ciertos artefactos de observación astronómica, podemos no obstante acceder a aquellos cuerpos que ya no son perceptibles a simple vista, como las lunas de otros planetas, los soles de otros sistemas, e incluso galaxias distantes. No yendo tan lejos, podríamos ocuparnos de nuestra propia galaxia, y tener de ella una impresión panorámica, por medio de la cual se nos patentice la abrumadora certeza de que su tamaño es

algo que excede toda posible aventura de la imaginación, por no decir ya palabra alguna sobre su duración en el tiempo. No de balde, al habérselas con estos objetos, fue necesario crear un nuevo parámetro de medición: “el año luz,” que mide, a diferencia de todas nuestras otras herramientas para calcular dimensiones, no el tiempo o el espacio por separado, sino el tiempo y el espacio juntos, en proporción del espacio que la luz puede recorrer en 365 días. Así entonces, se nos revela por medio de dicha imagen el que nuestra galaxia es inconmensurablemente más grande y más vieja que la mayor y más originaria de las construcciones humanas, o incluso de las formaciones geológicas en nuestro planeta. La inconcebible multiplicidad de estrellas que conforman la galaxia, no puede sino estremecernos, al reconocer que algunas de las que apenas recibimos la luz pueden muy bien ya no existir, habiendo muerto incluso antes de que la propia tierra fuese formada; la inimaginable distancia que dicha luz debió haber recorrido para ser capturada por la lente de nuestro telescopio; las creaciones y destrucciones de soles y mundos; la convulsión estruendosa del corazón de la galaxia, del que nos hallamos tan distantes pero del que dependemos para no convertirnos en prófugos del espacio; en fin, la más terrible y apoteósica desproporción espaciotemporal, no obran otro efecto en el diminuto sujeto del conocimiento más que la experiencia estética de lo sublime, que se hace presente con inaudita violencia, en su faceta dinámica y matemática.

Pero a la vez, contra este fantasma de la propia nada, contra tan engañosa posibilidad, se yergue en nosotros el convencimiento íntimo de que todos esos mundos no existen más que en nuestra representación y no son más que modificaciones del sujeto eterno del conocimiento puro que somos nosotros así que olvidamos nuestra personalidad, convirtiéndonos en el fundamento necesario de todos esos mundos y de todos esos tiempos. La inmensidad inquietante del mundo depende ahora de nosotros, ya no dependemos de ella. Pero todo esto no se presenta inmediatamente a la reflexión, sino que se nos revela como un sentimiento consciente de que, en cierto modo (...), somos una misma cosa con el mundo, y, lejos de sentirnos rebajados por su grandeza, nuestro valor crece ante ella. (Schopenhauer, 1942: 198)

Y esta grandeza a la que se refiere Schopenhauer no sitúa al individuo por encima del resto de los seres existentes. De hecho, el acceso mismo a la contemplación de la Idea, ya por medio de la experiencia de lo bello, ya por medio de la experiencia de lo sublime, supone, necesariamente, que la conciencia de sí mismo en el sujeto se haya desdoblado en conciencia de lo otro, reflejándose en el objeto, suscitando la más completa y absoluta identidad. Por ello, no puede negarse que la experiencia estética participa, al ser su condición misma de

posibilidad, de un fenómeno que, en el plano ético, constituye lo realmente sustancial: el quietamiento del deseo, es decir, el sosiego de la voluntad.

Esta doctrina de lo sublime es aplicable también a la esfera moral, es decir, a lo que llamamos un carácter sublime. También aquí resulta que la voluntad no es excitada por los objetos y el conocimiento conserva su predominio. Un carácter de esta índole considerará a los hombres de una manera puramente objetiva, prescindiendo de las relaciones posibles entre ellos y su voluntad; reconocerá sus faltas, el odio que le profesan o la injusticia con que lo tratan, sin sentirse inclinado por su parte a odiarlos; contemplará su dicha sin sentir envidia, reconocerá sus buenas cualidades sin desear trato con ellos; percibirá la belleza de las mujeres sin desearlas. Su felicidad o desdicha personales no le afectarán fuertemente (...). Con todos los reveses inherentes a su propia existencia verá en ella antes que su destino individual el de la humanidad *in genere* y será para él tema de estudio más que causa de dolor. (Schopenhauer, 1942: 199)

Y ya se ve, con toda claridad, que las cualidades aquí enunciadas por Schopenhauer refiriéndose a un fenómeno estético, tienen más proximidad con el ámbito de la ética, al aludir a la conducta del individuo. Y en este punto, a reserva hecha del matiz que introduce la noción de “maldad”, coincidimos con la apreciación de López Santa María cuando explica:

De aquí se deriva una clara consecuencia de cara a la índole que adopta la ética de Schopenhauer: la moral supone un cambio en la dinámica de la voluntad, en virtud del cual ésta se opone directamente a su misma naturaleza. (...) En conclusión: la de Schopenhauer es una filosofía escrita en clave ética y acompañada siempre por las constantes del bien y el mal o, más exactamente, del mal y su supresión. La metafísica de la voluntad es la biografía de una realidad que es mala por naturaleza y que, movida por el conocimiento, puede llegar a la negación de ese mal. (López, en Schopenhauer, 1993: XIV)

La negación del “mal” al que se refiere la comentarista, es no otra cosa que la supresión del principio de individuación por la cual lo diverso aparece homogeneizado, concitando el quietamiento de la volición en quien es presa de semejante fenómeno. Dicho fenómeno, que hemos caracterizado como originalmente estético, se ha desdoblado ya a una dimensión propiamente ética, que ensancha ampliamente sus horizontes, porque no lo reduce al simple gozo sensual, sino que lo convierte en fundamento de la conducta moral. Un mismo fenómeno, abarcando dos ámbitos filosóficos que, tradicionalmente, no suelen tender lazos vinculatorios. Cuál sea entonces la relación que uno y otro ámbito guardan entre sí, por lo que se refiere al fenómeno que hemos venido tratando, es lo que pasaremos a examinar en el siguiente capítulo, con el que el presente trabajo habrá de concluir.

IV. LA EXPERIENCIA DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD

*Ser o no ser... He ahí el dilema.
¿Qué es mejor para el alma,
sufrir insultos de Fortuna, golpes, dardos,
o levantarse en armas contra el océano del mal,
y oponerse a él y que así cesen? Morir, dormir...
Nada más; y decir así que con un sueño
damos fin a las llagas del corazón
y a todos los males, herencia de la carne,
y decir: ven, consumación, yo te deseo. Morir, dormir,
dormir...*

Shakespeare
Hamlet

(...) no se deben esperar de este libro de ética ni preceptos, ni una doctrina sobre los deberes; mucho menos aún un principio general sobre la moralidad a modo de receta universal para la proclamación de las virtudes. Tampoco hemos de hablar de un “deber incondicional”, porque éste (...) encierra una contradicción. (...) Es una contradicción palpable decir que la voluntad es libre y prescribirle luego leyes con arreglo a las cuales ha de querer: “¡Deber querer!”. (Schopenhauer, 1942: 256)

Así sentencia Schopenhauer el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, dedicado al oscuro pero fundamental tema de la negación de la voluntad. Y así, es él mismo quien establece con toda claridad los límites de su discurso porque la negación de la voluntad, lo mismo que la experiencia estética, no puede ser producida. Cuando uno u otro fenómeno tiene lugar, responde a una inclinación de la propia voluntad, y no del sujeto en el que ésta se ha objetivado; a éste, sólo le queda vivir la experiencia. “Si bien otros autores establecen principios de moral en calidad de proyectos o leyes, a los cuales es preciso someterse, yo como ya dije, no puedo hacer lo mismo, pues a una voluntad eternamente libre no puedo imponerle ley alguna” (Schopenhauer, 1992: 341) Por esta razón Schopenhauer se distingue tanto de otros filósofos, que no sólo intentan explicarse el mundo, sino también conducirlo a un fin. En la filosofía schopenhaueriana, se debe renunciar, desde un principio, al proyecto -legítimo si se quiere, pero irrealizable-, de encausar la propia conducta, o la de otros, a un destino ético o moral, ya que la conducta, por la que habla el carácter, es la manifestación en el espacio y el tiempo de la cosa en sí, enteramente libre, no supeditada a la causalidad, y por lo tanto inmodificable.

Pensemos: si una enumeración de pasos a seguir para el logro de cierto objetivo resulta efectiva, entonces estamos por senda segura; ejemplo de lo anterior puede ser, precisamente, un recetario de cocina. Los ingredientes y las cantidades podrían variar ligeramente, pero el resultado, si se ha seguido la instrucción con fidelidad, será con toda certeza satisfactorio y más o menos el mismo siempre. El conjunto de los preceptos éticos, morales, religiosos, políticos y filosóficos que han pretendido establecer una senda hacia la felicidad, el buen vivir, la salvación o la redención, abundan y no dejan de producirse, precisamente porque la consecución de su objeto les es siempre huidiza e inasible. Los métodos, los caminos y recursos podrán variar mucho, poco, sustancial o superficialmente entre los distintos sistemas, pero ninguno puede ser calificado de certero.

Schopenhauer no está por la misma línea, y no por escrúpulo filosófico o afán de distinción, sino por ser consecuente con sus propias apreciaciones. “Tan insensato sería pedir

a los sistemas de moral que hicieran hombres virtuosos, nobles y santos, como pretender que los libros de estética crearan poetas, escultores y músicos.” (Schopenhauer, 1942: 255) Un precepto ético, supone siempre una relación causal, por medio de la cual se obra con la intención de obtener un fin. Para esto, sería necesario poder someter a la voluntad, lo que implicaría que ésta existe en el espacio y el tiempo, del modo en que le es dado existir a los objetos sobre los que se puede producir un efecto, es decir bajo el principio de individuación. Pero ya vimos, sin embargo, que no puede ser así, porque si así fuese, la cosa en sí sería el propio objeto, es decir el fenómeno.

La verdadera consideración filosófica del mundo, la que nos revela su esencia más allá del fenómeno, es precisamente aquella que no trata de inquirir de dónde viene el mundo ni adónde va, ni siquiera por qué razón o causa existe, sino que examina lo que es, únicamente (...). Tal conocimiento es el que conduce a la filosofía y el que da origen al arte, como hemos visto; (...) también es la fuente de ese estado de ánimo que nos conduce a la salvación y a la santidad. (Schopenhauer, 1942: 257-258)

Por salvación y santidad debemos entender justamente aquel estado en que el individuo ha conseguido el apaciguamiento de su voluntad. La experiencia estética puede propiciar dicho estado de manera momentánea, pero la santidad supone siempre su permanencia. No es, y esto debe quedar bien claro, que la voluntad se aniquile, que desaparezca, que se anule, lo cual es completamente imposible, puesto que no le es dado el cambio al no estar sometida a la causalidad. Lo que ocurre cuando la voluntad se refleja a sí misma, es que se aquieta su manifestación en el sujeto puro del conocimiento, que hace las veces de espejo. En el sujeto puro del conocimiento, aún habita la voluntad, pero ésta ya no tiende hacia los objetos del mundo deseándolos. La manifestación de la volición es la más primaria, y normalmente se concreta a aportar lo necesario para el mantenimiento de las funciones básicas de la vida, sin las cuales, por cierto, toda percepción, toda experiencia, incluso la estética, ya momentánea o ya permanente, sería imposible.

Según esto, ya se ve, esteta y santo son sujetos puros del conocimiento, sólo que el primero lo es por instantes, mientras que el segundo lo es de manera permanente. Por qué no a todos los hombres les es posible tener experiencias estéticas, o por qué no con la frecuencia deseada, o el por qué la santidad es tan extraordinariamente escasa, es algo que, pese a su misteriosa oscuridad, Schopenhauer explica por medio del carácter: “Así como cada cosa de la Naturaleza tiene sus cualidades o propiedades que la hace reaccionar de una manera

determinada a cualquier estímulo, y que constituyen su carácter, así también el hombre tiene su carácter, por virtud del cual los motivos determinan necesariamente sus actos.” (Schopenhauer, 1942: 269)

Si todo fenómeno del cosmos recibe sustancia de la cosa en sí, que está más allá de la causalidad, entonces todo fenómeno tiene dos caracteres bajo los cuales se puede intentar su comprensión. Uno como fenómeno: el carácter empírico; y otro como voluntad: el carácter inteligible. Por el primero, es posible comprender a los fenómenos en sus relaciones causales, incluyendo por supuesto al ser humano. Por el segundo, es posible comprender el ser de las cosas, que es uno y el mismo, y que está libre por lo tanto de toda determinación causal.

El *carácter inteligible* del hombre es un acto extratemporal, indivisible e invariable, de la voluntad, cuyo fenómeno, desarrollado y multiplicado en el tiempo, en el espacio y en las cuatro formas del principio de razón, constituye el carácter empírico, tal como se manifiesta en toda la extensión de la conducta, o sea en toda la vida del individuo. (Schopenhauer, 1942: 271)

Por el carácter inteligible cada individuo es lo que es, diferenciándose del resto, y esto se hace evidente en su expresión empírica. El desdoblamiento del carácter inteligible en el espacio y el tiempo, es decir, en las múltiples y variadas circunstancias que ofrece la vida, es lo que constituye el carácter empírico. Éste es la expresión de aquél en el mundo, con arreglo a causas, excitantes y motivos determinados, y así constituye lo que puede ser conocido por el hombre en términos de causalidad. El carácter inteligible, por el contrario, es libre, porque no depende de nada más que de la voluntad: “el que llega a penetrarse de que la esencia del hombre es la voluntad y que el hombre mismo no es más que el fenómeno, (...) no puede dudar de la fatalidad de la acción, una vez dados el carácter y los motivos, como no se puede dudar que en el triángulo la suma de los tres ángulos equivale a dos rectos” (Schopenhauer, 1942: 270) Así como en el mundo de lo inorgánico podemos descubrir una contundente regularidad del comportamiento de los objetos, así como en la química tenemos la certeza respecto al comportamiento de los elementos y sus compuestos, así mismo respecto al hombre, que en tanto fenómeno del mundo, está sujeto también a las determinaciones de la causalidad. Gardiner, por ejemplo, para clarificar este concepto, apela a los simples hechos del diario vivir, de la cotidianidad:

El punto de partida de Schopenhauer es el concepto de *carácter*: solamente tenemos, piensa, que reflexionar sobre esta noción crucial y sobre los hechos de la existencia humana que lo hacen posible y hasta

indispensable, para reconocer la fuerza de la tesis determinista en su aplicación tanto a los demás como a nosotros mismos. A lo largo de nuestras vidas, por ejemplo, se nos hace continuamente presente hasta qué punto nuestro comportamiento se conforma a modelos familiares, la forma como nuestras respuestas a situaciones típicas no cambia, sino que permanecen estables y uniformes. Por eso, si somos observadores y honestos, no podemos dejar de saber lo que somos, tanto como podemos llegar a conocer cómo son los demás (...).

Por eso Schopenhauer, una vez más, saca la conclusión de que nadie puede, con su esfuerzo voluntario o una decisión previa, hacer de sí algo diverso de lo que es. Lo que *puede* hacer, por otro lado, es descubrir, por medio de la observación de su propio comportamiento y reacciones ante las situaciones, la naturaleza y limitaciones de su personalidad y llegar a aceptarlas mejor. (Gardiner, 1997: 383-384, 386)

La dualidad entre carácter empírico e inteligible, sin embargo, es aparente, pues se desvanece cuando deja de operar el principio de individuación; esta dualidad es siempre lo que induce al ser humano a asumirse como libre. Lo que es libre en el hombre, empero, es justamente aquello que se escapa a su comprensión: la voluntad, el ser en sí, que no puede, en tal virtud, estar determinado por nada, no se le puede instruir, educar o encausar. Esa misma dualidad, es la que explica la diversidad humana, pues los individuos pueden llegar a diferenciarse sustancialmente entre sí en virtud de su carácter inteligible.

Y es que los seres humanos no somos iguales: hay unos con aptitudes y capacidades distintas a las de otros, y siempre, invariablemente, las condiciones de unos les favorecerán por encima de las condiciones de otros, no en una, sino en todas las posibilidades del obrar humano, incluyendo, naturalmente, la experiencia estética y la experiencia de la negación de la voluntad. Éstas pueden entonces, sin duda, ocurrir, pero no desde el fenómeno, sino más bien a través de él. De lo anterior se sigue que el fenómeno no puede, por obra propia, producir ni la experiencia estética ni la negación de la voluntad. No puede, pues, intentar alcanzarla, pues como ya decíamos, al intentar alcanzarla, la desea, y si la desea, no hace más que excitarla: desea no desear, y deseando no desear, desea.

El carácter inteligible, al desdoblarse en el tiempo y el espacio, dará cuenta de lo que es, y ahí se puede identificar no sólo al esteta o al santo, sino también al bruto o al criminal. Siendo la voluntad una entidad irracional, no reconoce ningún concepto moral; no tiene un plan, un proyecto, un fin, que no sea el deseo, el deseo de sí misma y por ello, las más de las veces, son irreconciliables las pretensiones de la religión, la moral, el derecho y la filosofía, con la brutalidad y crudeza de la realidad. El ser no podrá, jamás, tener correspondencia con

el deber ser. Partiendo del reconocimiento de esta abrumadora verdad, es que nuestro pensador construye sus planteamientos éticos y, en correspondencia, López Santa María comenta:

Schopenhauer propone una ética limitada a explicar y aclarar lo dado. Este carácter descriptivo de la ética (...) se reivindica aquí sobre la base de que la ley moral es un supuesto injustificado, siendo la ley de la motivación la única demostrable para la voluntad humana. Según Schopenhauer, la existencia de leyes que expresan lo que debe ocurrir con necesidad absoluta no puede establecerse sin una demostración previa; y menos aún cuando, (...) lo que debe ocurrir no ocurre por lo general, e incluso es posible que no suceda nunca. (López, en Schopenhauer, 1993: XXVII-XXVIII)

Por tal motivo, y si hemos de ser consecuentes con lo que venimos diciendo, debemos conceder que todos los aparatos filosóficos que pretendan adecuar, adiestrar, modelar, modular, encausar el obrar humano, fallarán justamente por no aceptar que el carácter inteligible es uno y el mismo independientemente del fenómeno, es decir, de su expresión causal. Los seres humanos no pueden ser mejores con sólo quererlo o con proponérselo.

Si un hombre pudiera obrar en las mismas circunstancias, una vez de una manera y otra de otra, su voluntad se habría modificado en el intervalo, lo que supondría que la voluntad existe en el tiempo, pues sólo en el tiempo es posible el cambio; y entonces, o la voluntad sería un mero fenómeno, o el tiempo una determinación de la cosa en sí. (Schopenhauer, 1942: 273)

Habrán entonces a quienes su natural inclinación, determinada justamente por el carácter inteligible, les oriente al conocimiento puro, en grados que pueden ir del simple goce estético y momentáneo, hasta la santidad, el misticismo, la renunciación. Pero “a la inmensa mayoría de los hombres les son poco accesibles los goces intelectuales; el placer que proporciona el conocimiento puro les es casi completamente desconocido; están completamente entregados al deseo.” (Schopenhauer, 1942: 291) Hay quienes, aspirando a esos elevados planos, recurren a herramientas externas como la religión o la moral, creadas ex profeso para tormento y contrición de la voluntad, pero nada consiguen por ese camino. Y nada, de igual forma, conseguiría un individuo que, habiendo alcanzado el aquietamiento de sus deseos, se propusiera desprenderse de tal condición con el sólo exponerse, por ejemplo, a la voluptuosidad.

Alguien en semejante trance, requeriría primero que su voluntad tuviese disposición a la excitabilidad, pero es justamente ésta la que ha cedido ante el conocimiento puro. “Lo que el hombre quiere realmente y en general, la tendencia de su ser más íntimo, y el fin que con arreglo a esta tendencia persigue, no puede variar nunca por ninguna enseñanza ni influencia exterior” (Schopenhauer, 1942: 275) También Simmel ha notado esta determinación fatalista del carácter, que ata de brazos a las éticas cuyo fundamento es la transformación del querer, distintivas no sólo de los aparatos filosóficos anteriores a Schopenhauer, sino también del grueso de los sistemas religiosos: “El que la esencia del individuo sea su voluntad es lo que presta a Schopenhauer su convicción de que la cualidad moral del individuo es siempre la misma: una cualidad innata; una esencia inmutable a la que, siendo su ser, no puede escapar el individuo” (Simmel, 2005: 139) Así, quien se vea inmerso en un descenso hacia la quietud de la volición, experimentará, con toda necesidad, un desapego a la vida, que de suyo no es, para la comprensión humana y lejos de todo dramatismo, sino dolor, conflicto y muerte:

La vida de la mayor parte de los hombres no es más que una lucha constante por su existencia misma, con la seguridad de perderla al fin. Pero lo que les hace persistir en esta fatigosa lucha, no es tanto el amor a la vida como el temor a la muerte, que, sin embargo, está en el fondo y de un momento a otro puede avanzar. La vida misma es un mar sembrado de escollos y arrecifes que el hombre tiene que sortear con el mayor cuidado y destreza, si bien sabe que aunque logre evitarlos, cada paso que da le conduce al total e inevitable naufragio, la muerte. Ella es la postrera meta de la fatigosa jornada, que le asusta más que los escollos que evita. (Schopenhauer, 1942: 290)

Y una vez muerto el hombre, no termina ahí el ciclo de la voluntad, que es eterno. El proceso continúa, pues la materia de que estamos hechos, nuestros restos mortales, habrán de dar origen a nuevas formas de vida, y si acaso no lo hicieran, la materia, en tanto tal, es en sí misma voluntad. Podrá descomponerse, agregarse a estructuras distintas, y no por ello dejará de ser en sí y por sí no más que volición. Ya antes de conformar un cuerpo, nuestro cuerpo, dicha materia formaba parte de otra cosa, viva o no. La materia de que estamos hechos, los átomos de nuestro cuerpo, y de las cosas todas que pueblan la tierra, fueron procesados al interior de estrellas que ya no existen. Esas estrellas, a su vez, se formaron del polvo y del gas dejado por otras estrellas, aún más distantes en el tiempo. La vida humana es sólo una manifestación de la voluntad, los hombres podrían extinguirse y, aún así, la voluntad continuaría; lo sabemos porque no siempre existió nuestra especie. Pero es en nuestra especie, sin embargo, donde este ciclo sin fin de la voluntad adquiere tintes dramáticos. Lo que vemos, es una voluntad devorándose a sí misma.

Bajo semejante tenor, podemos pensar que así como la estrella consume durante millones de años su propia materia, también los hombres agotan su vida, sólo que en lapsos de tiempo muchísimo más angostos. En la inconmensurable violencia de la extinción de un astro, podemos ver reflejada la inenarrable angustia de un hombre que se afana a la vida llegando su último momento. Ciertamente la muerte representa sólo el cese a su fenómeno particular, mas el apego a su ser es tal que nada hay que le conmueva tanto como su propia extinción. Una vida llena de penas y sufrimientos no ha sido suficiente para aquietar su voluntad de vivir, y a veces, una vida llena de satisfacciones y gozos tampoco es suficiente para aquietar una voluntad ávida de avidez. En el hombre, sin embargo, hay posibilidades que no se dan en el resto de los seres orgánicos e inorgánicos, ya inmensos como una galaxia o ya diminutos como un átomo.

El que Schopenhauer nos tenga (apunta Simmel) por capaces de librarnos de la subjetividad sujeta a la voluntad en la esfera del ideal estético y en la de los ideales prácticos, depende de que allí nos hallamos en el reino de la apariencia, del sueño pasajero, de las meras formas de las cosas, en el cual desde el principio se ve que no puede alcanzarse ningún valor positivo para la existencia, sino precisamente un huir y olvidar momentáneo de esta misma existencia. Pero dentro de los valores éticos se trata de la realidad de la vida, y por eso había que negar aquí la posibilidad de salvarse del encadenamiento en lo meramente relativo, en la subjetividad, en la negación. (Simmel, 2005: 127)

El hombre, decimos, puede conocer y, por esta vía, se puede diluir en el ciclo eterno de la voluntad. Cuando el hombre se eleva hasta el conocimiento puro, donde el principio de individuación ha perdido consistencia, entonces sujeto y objeto se identifican y los deseos se serenán. Aquietándose los impulsos del cuerpo, se reducen también las pasiones intensas de las que está repleta la vida. Y así, lo que nunca ha podido la moral, la religión misma e incluso la ley terrena, ha sido conseguido por el conocimiento puro. Los grados pueden variar, porque en quien experimenta una experiencia estética, el lapsus es sólo momentáneo y, por lo tanto, no implica que habrá de concitar una transformación moral; en el santo, por el contrario, el ascenso al conocimiento puro es permanente, y con esto se tiene a un hombre bueno, o al menos inofensivo para sus semejantes. Este hombre está lejos de transitar los caminos de la disputa, porque conforme más se hunde en el conocimiento puro, más se sitúa por encima del principio de individuación, responsable de que el mundo aparezca dividido y por lo tanto en constante conflicto:

Es cierto que la virtud procede del conocimiento, pero no del conocimiento abstracto, que puede transmitirse por medio del lenguaje. Si así fuera, podría ser enseñada, y en tal caso, al enunciar su concepto corregiríamos al mismo tiempo moralmente a todo hombre que lo comprendiera. Pero, lejos de suceder esto, los sermones o los discursos sobre la moral son tan impotentes para hacer a un hombre virtuoso, como todos los tratados de estética lo han sido, desde Aristóteles acá, para hacer poetas. La noción abstracta es tan estéril para la virtud como para el arte; (...). Sobre la virtud, es decir, sobre la bondad de las intenciones, los dogmas abstractos carecen de eficacia prácticamente; los falsos no la perturban, y los verdaderos no la estimulan. (Schopenhauer, 1942: 336-337)

Escindido del principio de individuación, el sujeto puro del conocimiento se reconoce a sí mismo en todos los demás fenómenos del universo. En consonancia, su obrar podría asemejarse a lo que no pocas religiones consideran “bueno”, aunque no se trate más que de un desapego por las cosas mundanas. Lo que ha operado en un sujeto tal no es el dogma o la ley, sino la intuición de la Idea. Quien permanece es este estado, es pues quien ha alcanzado la santidad, y no podría, por ello mismo, tender hacia los objetos del mundo como lo hace el resto de los mortales, incluido el esteta. Éste, encuentra en el conocimiento puro ocasión para el goce, y una vez desvanecida la identidad entre él y el objeto, bien puede retornar a su estado habitual, que no supondría contradicción alguna si se tratara, incluso, de un hombre maligno y perverso.

El principio motriz en ambos casos es el mismo: el conocimiento puro, la experiencia estética, que supone la intuición de la Idea, pero dado en distinta proporción, ya que en uno es momentáneo, mientras que en el otro es permanente. El sujeto ya no distingue las fronteras entre su propio fenómeno y el resto de los fenómenos del mundo, y por ello es capaz de ver lo que de universal existe en cada uno: la Idea, de la que participa no sólo el fenómeno observado, sino él mismo en tanto sujeto de la contemplación y objeto en el mundo. Dicho estado, por el cual se han borrado las fronteras, es justamente el que produce la negación de la voluntad, es decir, el aquietamiento del deseo en el sujeto puro del conocimiento.

Se trata de un estado excepcional, en el que la causalidad ha cedido y la voluntad se contempla a sí misma tal como es, produciéndole la revelación una pausa en su eterna y salvaje volición dentro del sujeto que conoce. Las tensiones se relajan y el sujeto puro del conocer experimenta la reducción gradual de sus propias apetencias. La voluntad, en él, va disminuyendo a sus grados más elementales, de forma que, por ejemplo, donde antes podría haber existido la gula, sólo queda la pura nutrición; el sujeto ha sido reducido al mundo del

excitante y de la causa que lo asemejan más a lo vegetal y lo mineral, porque el conocimiento se ha transformado, ya no reconociendo en los motivos incitaciones para el deseo. Lo humano se reduce a lo burdamente orgánico en cuanto al cuerpo, mientras que el espíritu es escenario del absoluto. El Cosmos frente al Cosmos, en un hecho inefable, pero extraordinario, del que algunas veces es posible dar cuenta por lo bello o por lo sublime, y del que en otras, aún más extraordinarias, es posible dar cuenta de la santidad, que baña al mundo no con arte, sino con piedad. Ni el artista ni el santo esperan nada de sus obras, porque fueron concebidas en un ámbito libre del principio de individuación y porque, esperar algo, supone estar anclado de nueva cuenta en el reino de la causalidad.

(...) el que llega a dominar el mundo y comprende la naturaleza de las cosas en sí, habrá conseguido un quietador para su voluntad. Tan pronto como aparece este conocimiento, la voluntad se aparta de la existencia cuyos goces le causan horror, pues en ellos reconoce la afirmación de la vida. El hombre llega entonces a un estado de renuncia voluntario, a la resignación, al quietismo absoluto (...). (Schopenhauer, 1942: 345-346)

En la santidad, la identificación entre sujeto y objeto tiende a relacionarse más con el dolor, por lo que se pasa entonces al reconocimiento del pesar ajeno como propio. Así se accede a la verdad más elevada, que es la de que todo en el universo es una y la misma cosa, por lo que el dolor de una sola de las partes es también el propio. Resulta entonces que lobo y cordero son uno; esclavo y amo; víctima y victimario, etcétera. La negación de la voluntad no supone su aniquilamiento y, de hecho, lo que realmente se suprime es más bien el principio de individuación. Cuando el sujeto del conocimiento ha llegado a darse cuenta de que depredador y presa son uno mismo, es porque el principio de individuación ha perdido sus fronteras, de forma que ya no es posible reconocer quién es quién; no hay ahí, pues, límites espaciales, ni temporales y, por lo tanto, la causalidad carece de sentido: el mundo como representación quedó abolido y, en su lugar, sólo quedó la voluntad, en su más profunda crudeza, observándose a sí misma. Por ello, el conocimiento de quien se ha elevado a semejante cumbre no es racional, no es abstracto, no puede recibirse ni expresarse en conceptos: es intuitivo, es una sensación, una impresión que padece la voluntad, y lo que aquí hacemos con nuestro ejercicio reflexivo no es compartir, sino sólo describir.

Cuando los límites del espacio y del tiempo pierden utilidad, cuando se desvanecen y dejan a la cosa en sí desnuda, lo que se observa es la uniformidad absoluta: ahí, lo más pequeño y lo más grande son justamente la misma cosa: voluntad. Los contrarios se fusionan

y lo lejano se aproxima. La dialéctica, tan preciada para el intelecto y para no pocas escuelas de pensamiento filosófico, es un absurdo, pues todos los antónimos son objeto de comunión. Y no es la voluntad la que se ha transformado, ni en los objetos del mundo, ni en el sujeto del conocimiento. Éste, al comprender que es uno y lo mismo con el resto de los fenómenos del mundo, tiene, entonces, tanta voluntad dentro de sí como podría tenerla no ya un sátiro libertino, sino una estrella o un agujero negro, entidades cuya energía, fuerza, animosidad y violencia están más allá de lo imaginable. La vehemencia con que un libertino desea el contacto de la carne de una jovencita, es, al anularse el principio de individuación, la misma con la que un agujero negro devora la materia y la luz que le rodea. El sujeto para quien el principio de individuación dejó de operar, padece como propio el vacío del libertino lo mismo que el vacío del agujero negro, porque estos son sólo uno. En este plano, su propio desear, en cuanto fenómeno, se apacigua, se doblega, porque él mismo es escenario de la totalidad. El poder de los excitantes se reduce y el de los motivos desaparece, dejando al sujeto expuesto sólo a las causas. Su cuerpo, en tanto fenómeno, sigue vivo, respira, su corazón palpita, su sangre fluye, lo mismo que fluye el agua en los ríos, lo mismo que los planetas siguen sus órbitas, es decir sin que éstos se lo propongan. La voluntad sigue viva en el sujeto del conocimiento, ha sido la representación la que se suprimió:

(...) la disposición interior que emancipa el carácter del imperio de los motivos no procede directamente de la voluntad, sino del entendimiento, que ha cambiado de naturaleza. En efecto, mientras el conocimiento está sometido al *principium individuationis* y se guía por el principio de razón, el poder de los motivos es invencible; pero así como se supera el *principium individuationis* y se comprende que la Idea y la esencia de la cosa en sí están informadas por una única y la misma voluntad, proporcionándonos este conocimiento un absoluto aquietamiento del querer, los motivos pierden toda su fuerza, pues aquella modalidad del entendimiento sobre la cual podían tener eficacia ha desaparecido, reemplazándola un conocimiento de otro género muy distinto. (Schopenhauer, 1942: 366)

Este conocimiento de otro género, es el conocimiento puro, fuente y sustento de la experiencia estética de lo bello y lo sublime, así como de la negación de la voluntad, que no pueden sujetarse al mundo de la causalidad, donde un individuo puede tener planes, programas, proyectos, disciplina, etcétera. “Y puesto que hemos visto que aquella autonegación de la voluntad proviene del conocimiento y que éste es en sí independiente del querer consciente, de lo dicho se infiere que (...) no puede obtenerse de propósito, sino que (...) surge de repente, y como por un golpe recibido de fuera.” (Schopenhauer, 1942: 367) No

hay plan en la experiencia estética, ni en la negación de la voluntad; no existen artistas ni arte con propósito, tampoco existe la bondad con objetivos prefijados. “Schopenhauer (dice Gardiner) repite con frecuencia que existen importantes similitudes entre la ética y la estética: como el artista, el hombre bueno nace, no se hace.” (Gardiner, 1997: 394)

Las producciones de corrientes “artísticas” alineadas, por ejemplo, a un propósito como podría ser el de legitimación de un ideal político, carecerán siempre de la originalidad que emana de una obra producida por la inspiración del genio artístico, quien bien podría reflejar el espíritu político al que los otros pretenden servir, sólo que sin querer servirlo. Lo mismo sucede con toda manifestación que, pretendiéndose artística, se plantea la consecución de un objetivo, como podría ser el sensibilizar, incomodar, escandalizar, exhibir o incluso horrorizar al espectador, cual es el caso de no pocos ejercicios del llamado *performance*, por ejemplo. Al ojo desprevenido, dichas producciones podrían resultar impresionantes, pero eso lo deben sólo a su forma, que responde pues a una intención, y no a su contenido, como sucede cuando se trata de una obra artística legítima. La simulación y trivialidad proliferan en un medio que, pretendiendo ser artístico, manipula a placer versiones acomodaticias de lo bello o estético. Esto, y es algo que debemos hacer notar, nunca sucede en la naturaleza. En este plano, la simulación es imposible, porque a la naturaleza no le es dado aparentar ni pretender, no responde a propósito alguno y su belleza, siempre, es completa y absoluta.

Es de notar también que el hecho de que el genio sea el trabajo de la inteligencia libre o, lo que es lo mismo, emancipada del servicio de la voluntad origina la consecuencia de que sus obras no sirven para fin útil alguno. La obra del genio, en filosofía o en cualquiera de las bellas artes, no es un objeto de utilidad, (...). La generalidad de las obras humanas tienden a la conservación y mejora de nuestra existencia, a excepción de éstas, únicas que existen por sí mismas, en cuyo sentido se las puede considerar como la flor de la existencia, como el beneficio líquido de la vida, obras que al gustarlas se ensancha nuestro corazón, porque nos elevan sobre la enrarecida atmósfera de las miserias terrestres, en el fondo de las cuales vivimos. (Schopenhauer, 1942: 789)

Otro tanto sucede en el plano de la ética, donde también proliferan los simuladores y charlatanes o, en casos menos perniciosos, quienes viven permanentemente fustigando su volición, sin por ello obtener una transformación efectiva de su querer. Los actos tenidos por malos podrían no ejecutarse, más no por ello se dejan de desear. En contraparte, podrían ejecutarse obras tenidas por buenas, pero sin efectivamente desearlas. También puede optarse por hacer el bien y dejar de hacer el mal con miras a la obtención de un beneficio o

pretendiendo escapar a un castigo. En ninguno de estos casos puede advertirse una franca inclinación moral. Si un acto ha de ser realmente bueno, hay que quererlo. Para conducirnos moralmente respecto a los otros, es necesario que éstos ya no sean vistos como otros.

¿Cómo es en absoluto posible que el placer y el dolor *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, exactamente igual que en otro caso sólo lo hacen los míos; o sea, que se conviertan directamente en mi motivo e incluso a veces lleguen al grado de que yo postergue más o menos mi propio placer y dolor, esas fuentes únicas de mis motivos en los demás casos? Está claro que sólo convirtiéndose el otro en *el fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente *su* placer y no queriendo *su* dolor, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el *mío*. (...) Mas eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, dado que no me hallo *en la piel* del otro, sólo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. Pero el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*. (...) Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Sólo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral: y ninguna que surja de cualquier otro motivo lo tiene. (Schopenhauer, 1993: 232-233)

Lo primero que sucede al sujeto del conocimiento, es entonces el aquietamiento de su propia esencia que, para Schopenhauer, no es más que la voluntad de vivir y todas sus inherentes apetencias. Y si el conjunto de las apetencias humanas se serena al estar el sujeto embebido de conocimiento puro, es porque se ha sustraído al influjo de la causalidad. Sobre él, los motivos ya no operan con la necesidad absoluta con que operan en el reino del espacio y el tiempo; su voluntad ya no está expuesta a la excitabilidad del mundo. La supuesta capacidad de decisión que reposa en cada cual, termina pues por desnudarse, mostrando su completa y absoluta nulidad. No obstante, el relajamiento es experimentado con sumo agrado, porque representa la liberación al ciclo eterno de la voluntad. Y esto constituye para él su mayor bien, porque lo redime del mundo del deseo y el dolor eternos.

Una experiencia que de suyo es meramente placentera, es decir la experiencia estética, a pesar de que a veces pueda ser obtenida con violencia, como en el caso de lo sublime, es animada por la misma cualidad que produce la negación de la voluntad en su grado más profundo, entiéndase la santidad, y es precisamente el conocimiento puro. Éste, puede residir

en un sujeto sólo un instante, o de forma permanente. Siendo un acceso momentáneo, puede producir al artista, como un Dante o un Petrarca; puede también, por su frecuencia, dar pie a lo que Schopenhauer llamó un carácter sublime, en el que el desapego es rasgo distintivo del obrar, como es el caso del príncipe Muichkine, de *El idiota* de Dostoyevski. Si más que frecuente, el conocimiento puro se da de forma permanente, entonces no tenemos ya un carácter sublime, sino santo, cuyo obrar no necesariamente está definido por el desapego, sino por el amor profundo, sincero y compasivo por todo cuanto existe, porque todo cuanto existe supura dolor, como sería el caso de Cristo o Buda.

Vemos entonces que los hechos fundamentales de la estética y de la ética schopenhauerianas, tienen por base un mismo fenómeno de índole representacional, intelectual, intuitivo, que es el conocimiento, llevado a su más acabada expresión, es decir el conocimiento de la Idea. Se trata pues del conocimiento puro, no mediado por vínculos causales, y libre del principio de individuación. Conocimiento que permite superar la mera apariencia del mundo como representación, para tocar lo que constituye el mundo como voluntad. Dicha experiencia representa el tránsito de uno a otro, en tanto que anula al primero y evidencia al segundo. Es un fenómeno intersticial, que define y fundamenta la estética y la ética de Schopenhauer, por lo que reviste una importancia decisiva dentro de su sistema, cuyo sentido último es la negación del mundo.

Y así, no nos queda sino concluir, por propia voz de Schopenhauer, con las últimas palabras de *El mundo como voluntad y representación*:

(...) lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad misma anima todavía, sino la nada. Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada. (Schopenhauer, 1942: 372-373)

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Arthur Schopenhauer:

- Schopenhauer, Arthur,
De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, Clásicos de la filosofía: 1, 1998.
- _____, *El amor, las mujeres y la muerte*, traducción de A. López White, Valencia, Sampere y Cía., S.F.
- _____, *El arte de bien vivir (de Parerga und Paralipomena)*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1943.
- _____, *El arte de insultar*, traducción de Javier Fernández Retenaga y José Mardomingo, Madrid, Editorial Edad: 250, 2002.
- _____, *El mundo como voluntad y representación*, traducción del alemán por Eduardo Ovejero, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942.
- _____, *Escritos literarios*, México, Premia Editora S.A., S.F.
- _____, *Estudios de historia filosófica*, traducción de Edmundo González-Blanco, Madrid, La España Moderna, S.F.
- _____, *La sabiduría de la vida. En torno a la filosofía. El amor. Las mujeres y otros temas*, traducción de Eduardo González Blanco, México, Porrúa, Colección “Sepan Cuántos...”: 455, 1991.
- _____, *Los designios del Destino*, traducción, presentación y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, Colección Clásicos del Pensamiento: 102, 2002.
- _____, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López Santa María, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- _____, *Manuscritos Berlinenses. Sentencias y Aforismos*, traducción de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- _____, *Metafísica de lo bello*, Buenos Aires, Tor, 1941.
- _____, *Pensamiento, palabras y música*, Prólogo y edición de Dionisio Garzón, Madrid-México-Buenos Aires-San Juan, Biblioteca Edad, 2003.
- _____, *Sobre la filosofía de Universidad*, traducción de Mariano Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1991.
- _____, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Obras complementarias:

- Calderón, de la Barca Pedro,
La vida es sueño, Madrid, Cátedra, 2001.
- Dostoyevski, Fedor M.,
El sueño de un hombre ridículo, traducciones de Augusto Vidal, Luis Abollado y Lidia Kúper, Barcelona, Ediciones Áltera, 1998.
- Gardiner, Patrick,
Schopenhauer, México, FCE, Breviarios: 244, 1997.
- Hugo, Víctor,
Los Miserables, México, Porrúa, Colección “Sepan Cuántos...”: 77, 2003.
- Kant, Immanuel,

- Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio introductorio notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa / M. A. Porrúa, 2001.
- _____, *Crítica de la razón pura. Dialéctica trascendental y metodología trascendental*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.
- _____, *Lo bello y lo sublime. Ensayo de estética y moral*, traducción del alemán por A. Sánchez Rivero, Madrid, Calpe, 1919.
- Maceras, Faifan Manuel,
Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y Pasión, Madrid, Cincel, 1992.
- Magee, Bryan,
The Philosophy of Schopenhauer, New York, Oxford University Press, 1997.
- Mann, Thomas,
Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Barcelona, Plaza y Jardines, 1984.
- Padovani, Umberto,
Arturo Schopenhauer, Milano, Vita e Pensiero, 1934.
- Philonenko, Alexis,
Schopenhauer, una filosofía de la tragedia, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Platón,
“Banquete” en *Diálogos III*, introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, pp. 143-285.
- Safranski, Rudiger,
Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía, Madrid, Alianza, 1998.
- Sans, Edouard,
Schopenhauer, México, Publicaciones Cruz, CNCA, Colección ¿Qué sé?, 1995.
- Shakespeare, William,
Hamlet, Edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Ángel Conejero, Madrid, Cátedra, Letras Universales, 2003.
- Simmel, Georg,
Schopenhauer y Nietzsche, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
- Stepanenko, Pedro,
Schopenhauer en sus páginas, México, FCE, 1991.
- Suances, Manuel,
Arthur Schopenhauer. Religión y Metafísica de la voluntad, Barcelona, Herder, 1989.
- Urdanibia, Javier (coord.),
Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer, Barcelona, Anthropos, 1990.