



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“ASCETISMO Y NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD
DE VIVIR”**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
ENRIQUE ÁNGEL GONZÁLEZ CUEVAS**

**DIRECTOR DE TESIS:
MTRO. JOSU LANDA GOYOGANA**



MÉXICO, D.F. 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

**Amarga es toda
contemplación del mundo;
amargo todo examen
sincero del corazón.**

José Vasconcelos

**Si miramos dentro de
nosotros mismos, nos
vemos siempre *queriendo*.**

Arthur Schopenhauer

Índice

Introducción.....	4
Código de siglas.....	9
1. Sujeto y objeto.....	10
2. El mundo como representación.....	16
3. El hombre como ser representativo y volente.....	30
4.El mundo como voluntad.....	39
5.La objetivación de la voluntad de vivir en los seres animados.....	47
6. La voluntad de vivir y la voluntad individual.....	55
7. La compasión.....	64
8. El ascetismo como vía de negación de la voluntad de vivir.....	71
Bibliografía.....	82

Introducción

Quizá pocas cosas interfieran tanto en la correcta comprensión de un discurso filosófico como la indiferencia y el encasillamiento de que éste puede ser objeto, dificultades que tienden a afirmarse entre sí alcanzando una fuerza desconcertante, si bien son hechos que carecen del más profundo valor filosófico. El pensamiento de Schopenhauer ha padecido ininterrumpidamente, desde su aparición hace casi doscientos años, ambas circunstancias. Por lo regular no se le lee, no se le comenta e incluso, con lamentable frecuencia, se le omite en los libros de historia de la filosofía, tergiversando dicha historia.¹ Pero cuando se lee a Schopenhauer, en realidad sólo se buscan las citas que permitan etiquetarlo como ya es tradición, haciendo de él un “irracionalista”, un “pesimista”, o simplemente presentándolo como un precursor de Nietzsche o de Freud, cuyo valor se cifraría únicamente en esto. Si esta ha sido la suerte general del pensamiento de Schopenhauer, uno puede imaginarse con facilidad lo que ha pasado con determinados planteamientos que no han gozado (y padecido) la fama de los que, vistos aisladamente, han permitido encasillar a nuestro autor. En particular, la teoría de la negación de la voluntad de vivir (si bien no se trata del único caso), la cual se ha visto verdaderamente eclipsada por la consideración del mundo y de la vida que Schopenhauer realizó con el resultado por todos conocido, aun cuando en sentido riguroso ambas cuestiones no son lo mismo.

La teoría de la negación de la voluntad de vivir ha dado pie a distintos posicionamientos a lo largo de todo este tiempo, desde la crítica a los ideales ascéticos de la misma efectuada por Nietzsche, hasta su irónica y modesta aprobación por parte de Cioran. Sin embargo, la mayoría de los críticos modernos se han limitado a simplemente descartarla por parecerles incompatible con la consideración de la voluntad como trasfondo y fundamento del mundo, haciendo un análisis superficial en el que la presentan como resultado del “pesimismo” de Schopenhauer y no como una conclusión coherente con su sistema, adjudicándole así un papel más importante a la biografía o la simple anécdota que al discurso y las obras mismas. Por otra parte, existen autores como Clément Rosset² o Ana

¹ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 tomos, Barcelona, Herder, 2000.

² Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, traducción de Rafael del Hierro Oliva. Valencia, Pre-Textos, 2005.

Isabel Rábade,³ quienes han sabido apreciar la obra de Schopenhauer, colocando sus consideraciones sobre la vida en relación al conjunto del sistema y no como su origen. No obstante, ambos autores han centrado sus investigaciones en otros puntos importantes del pensamiento schopenhaueriano, como la estética y la epistemología, dedicando muy poco de su producción a la teoría de la negación de la voluntad de vivir. Mención aparte merece Roberto R. Aramayo,⁴ uno de los traductores de *El mundo como voluntad y representación*, quien es un entusiasta de esta parte del pensamiento schopenhaueriano, aunque lamentablemente éste se ha limitado a tomarla desde una perspectiva exclusivamente ética y con un afán más expositivo que crítico la mayor parte del tiempo. Asimismo, Fernando Savater, en una antología crítica de Schopenhauer preparada por él,⁵ toca de manera puntual el problema de la efectividad de la negación de la voluntad al poner en duda la abolición del sujeto que esta operación implica, aunque, nuevamente, el estudio no llega a tener la profundidad requerida por el tema, debido a la naturaleza de la obra. Resulta, además, un defecto encontrado en casi todos los autores, limitarse a seguir, y en el peor de los casos a reproducir, la estructura argumentativa de Schopenhauer, que comienza con el principio de razón suficiente y acaba con la negación de la voluntad de vivir, negándose con ello la posibilidad de una lectura más enriquecedora, que intente otras conexiones y nuevas rutas dentro del vasto horizonte de la filosofía schopenhaueriana. De tal manera que se presenta un hueco, al menos en la literatura filosófica en español, con respecto a esta importante parte del pensamiento schopenhaueriano.

Por otra parte, la presente investigación considera que la exposición de la teoría de la negación de la voluntad de vivir hecha por el propio Schopenhauer, al estar centrada principalmente en la perspectiva ética, tiende a omitir o dar por sentadas sus principales implicaciones ontológicas y epistemológicas, salvo en puntos expuestos con demasiada generalidad. Dicha omisión, sin embargo, parece ser tenida en cuenta por Schopenhauer cuando, en el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, expone el conflicto entre forma y contenido subyacente en la articulación de su obra, como

³Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta, 1995.

⁴Roberto R. Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza, 2001.

⁵Fernando Savater, *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986.

consecuencia de la imposibilidad de presentar de forma fiel su “único pensamiento” dentro de la estructura clásica de un discurso teórico. De manera que, para enmendar los inconvenientes que esto ocasiona, Schopenhauer encomienda al lector la tarea de actualizar el contenido de cada parte de su discurso en las restantes, independientemente del orden de su exposición.

Así pues, la existencia de estas fallas y carencias, así como el propósito de enmendarlas, justifica un esfuerzo dirigido a examinar la teoría de la negación de la voluntad de vivir, pero ya no sólo en el terreno ético, sino conforme a los planteamientos ontológicos y epistemológicos fundamentales del sistema schopenhaueriano. Para ello, tomamos como concepto clave el del ascetismo como práctica por medio de la cual se da la negación de la voluntad vivir. Sin embargo, para comprender correctamente en qué consiste el ascetismo, cuál es su sentido y la forma en la que lleva a cabo tal negación, es necesario examinar a su vez la antropología de Schopenhauer en lo que atañe al querer en contraste con el representar, por cuanto el ejercicio ascético actuará directamente sobre la concepción del hombre en la filosofía de Schopenhauer. En este sentido, no se busca establecer una definición del hombre en cuanto tal, sino de hacer explícito todo el conjunto de implicaciones que subyacen a esta noción, a fin de entender el modo en que el ascetismo se relaciona con éstas al negar la voluntad de vivir.

En consecuencia, la estructura del presente trabajo se ajusta los anteriores señalamientos y básicamente puede dividirse en tres partes fundamentales. La primera, que comprende los tres primeros capítulos, reconstruye la revolucionaria concepción del hombre en Schopenhauer avanzando desde sus elementos más simples. Así, en el primer capítulo se examina la noción de sujeto a través de la relación sujeto-objeto, como estructura básica de la subjetividad. En el segundo capítulo, examinamos al individuo cognoscente mediante el estudio de las formas básicas de su conocimiento (tiempo, espacio y causalidad) a través del principio de razón suficiente en general. Hasta que finalmente, en el tercer capítulo, llegamos a la exposición del ámbito volitivo del sujeto y su relación con el ámbito cognoscente, la cual ya se venía proyectando en los dos capítulos previos mediante la paulatina introducción del concepto de cuerpo.

La segunda parte del trabajo, que comprende los siguientes tres capítulos, trata del lugar que ocupa el hombre dentro de la concepción del mundo de Schopenhauer. Por lo

que, en el cuarto capítulo, se desarrollan las consecuencias del descubrimiento de la naturaleza volitiva del hombre hasta la deducción de la voluntad como cosa en sí y trasfondo del mundo. El capítulo quinto trata de la forma en que los organismos animales objetivan a la voluntad de vivir, así como las consecuencias de esta objetivación. Y el capítulo sexto se enfoca en la relación existente entre la voluntad de vivir, como cosa en sí del mundo, y la voluntad individual de cada ser humano.

La tercera y última parte del trabajo, que comprende el séptimo y octavo capítulo, presenta, en el primero de ellos, el inicio del desmantelamiento de las formas de objetivación de la voluntad en que consiste el hombre, en especial el egoísmo, mediante la experiencia de la compasión, y deja listos los elementos para que, en el octavo capítulo, se pueda exponer el modo en que el ejercicio ascético termina por desarticular dichas formas de objetivación hasta alcanzar la completa negación de la voluntad de vivir, fungiendo este último capítulo como conclusión general del trabajo.

Es necesario señalar que, pese al aparente convencionalismo del orden de exposición del presente trabajo, éste no elude los principales problemas teóricos que se le presentan, pues su objetivo no es la mera reproducción de las principales tesis del pensamiento de Schopenhauer, sino el trabajo de actualización de éstas mismas, sobre todo las de carácter ontológico y epistemológico en una parte de su discurso que únicamente se ha explorado desde la perspectiva ética.

Por último, queremos observar que, desde hace unos años, se ha vuelto un recurso común en los trabajos sobre Schopenhauer en español distinguir gráficamente los dos significados que el término *Wille* posee dentro de la obra de Schopenhauer, escribiendo con mayúscula la palabra *Voluntad* cuando se refiere a la cosa en sí y con minúscula cuando se refiere a la *voluntad* personal o humana que todos experimentamos. Si bien este recurso intenta hacer frente a uno de los principales problemas de interpretación de la filosofía de Schopenhauer, a saber ¿cuándo es que realmente se refiere a la voluntad como cosa en sí y cuándo como objeto de nuestro sentido interno?, en tanto que procura no reproducir tal ambigüedad, en este trabajo renunciamos a tal recurso, pues dificulta cotejar lo dicho en este escrito, y en casi todos, con las obras originales de Schopenhauer, ya sea en alemán o en su traducción al español, pues el término en alemán, como todo sustantivo en esa lengua, siempre se escribe con mayúscula, mientras que su traducción al español

forzosamente se escribe con minúscula, hecho que, por lo demás, es completamente ajeno a la interpretación filosófica del mismo. Quizá se salven de esto último los trabajos de la española Ana Isabel Rábade Obradó, quien siempre se sirve de traducciones realizadas por ella misma en las que de antemano incorpora este recurso, lo cual ya es en sí mismo una interpretación del texto de Schopenhauer. En cambio, en este trabajo nos servimos de las principales traducciones de las obras de Schopenhauer hechas hasta el momento y, como en ellas, el término *Wille* será siempre traducido como *voluntad*, confiando a la claridad de la expresión y al contexto el que se distinga a qué tipo de voluntad nos referimos, tal como lo hacia el propio Schopenhauer.

Código de siglas

Como es ya el uso en los trabajos que de Schopenhauer se hacen, los textos de nuestro autor serán citados de acuerdo a sus siglas en el alemán original así como con la paginación canónica, con excepción hecha de *Sobre la voluntad en la naturaleza* y *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, cuyas traducciones de Miguel de Unamuno y Leopoldo E. Palacios, respectivamente, son anteriores al uso de estas convenciones, sin que las ediciones posteriores de dichas traducciones incorporen estos elementos. Así pues, las páginas de las citas que de estas obras se hagan corresponderán no a la paginación canónica sino a la de las ediciones en español, lo cual no debe causar ningún problema al ser, si bien no las únicas traducciones de estos textos, sí las más confiables.

WWV *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación]. A continuación se especifica con número romano de qué tomo se trata, así como el párrafo o capítulo según sea el caso. También incluiremos las siglas **KKP** en referencia al apéndice *Kritik der Kantischen Philosophie* [Crítica de la filosofía kantiana].

VW *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente]

WN *Über den Willen in der Natur* [Sobre la voluntad en la naturaleza]

GE *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [Los dos problemas fundamentales de la ética]. A continuación se especificará de cuál de los dos ensayos contenidos en este libro se trata mediante las siglas **FW** en el caso de *Über die Freiheit des menschlichen Willens* [Sobre la libertad de la voluntad] o **GM** si es *Über die Grundlage der Moral* [Sobre el fundamento de la moral].

PP I *Parerga und Paralipomena I*

PP II *Parerga und Paralipomena II*

PV IV *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen Teil IV* [Metafísica de las costumbres].

1. Sujeto y objeto

El problema de la relación entre lo real y lo ideal, esto es, de la correcta distinción entre los elementos subjetivos y objetivos de nuestro conocimiento y experiencia, constituye para Schopenhauer el problema fundamental de la modernidad.¹ Problema inaugurado a su juicio por Descartes, al descubrir “el punto de partida esencial y único correcto, al tiempo que el *verdadero* punto de apoyo de toda filosofía”² en la conciencia del investigador, es decir, en su propia subjetividad, y no en ningún elemento del mundo objetivo. A partir de esta evidencia, el rumbo de la filosofía se dirige hacia el idealismo de forma necesaria para nuestro pensador, hasta el grado de afirmar que “la filosofía verdadera tiene que ser, en todo caso *idealista*” y que “incluso ha de serlo para ser simplemente, honesta”.³ Sin embargo, este partir de la conciencia presentará en la filosofía de Schopenhauer un rasgo particular, producto de un idealismo radicalizado que no obstante se combina con un fuerte acento en el objeto, todo ello mediante una reformulación del idealismo trascendental kantiano.

Lo esencial de la concepción schopenhaueriana de la conciencia está expresado desde su tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón*, donde afirma que:

Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada.⁴

Haciendo a un lado las formas en que se manifiesta la conciencia (razón, entendimiento, etc.), las cuales serán tratadas en el capítulo siguiente, es necesario notar el acento que Schopenhauer pone en el carácter escindido de la conciencia, restringiendo todo elemento de la misma en sujeto y objeto. Esta pareja se sitúa, por tanto, en el centro mismo de la cuestión, y de acuerdo con lo anteriormente dicho será la base a partir de la cual se desarrolle el discurso de la filosofía.⁵

¹ Cfr. WWV I, §1; WWV II, cap. 1; PP I p. 3.

² WWV II, cap.1, p. 5.

³ Ídem.

⁴ VW, §16, p. 59.

⁵ Si bien la relación sujeto-objeto no es propiamente el centro de la filosofía de Schopenhauer, ésta, entendida como “la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido

Sujeto y objeto, pero sobre todo la relación que se establece entre los mismos, constituyen los elementos básicos de lo que Schopenhauer llama representación, el sentido de la cual puede abreviarse diciendo que todo objeto sólo lo es en referencia a un sujeto (y a la inversa, todo sujeto sólo lo es en relación a un objeto), no siendo este objeto sino una representación del sujeto. La “representación como primer hecho de la conciencia”,⁶ es decir, como forma fundamental bajo la que ésta puede tener contenido y ser tal, constituye el elemento esencial en la concepción schopenhaueriana de la conciencia, por lo que llega a identificarse con ella,⁷ si bien es más preciso hablar de la representación como el elemento a partir del cual se funda la conciencia.

Resulta evidente que la representación y la conciencia mantienen un lazo estrecho con el conocimiento. Antes bien, “la conciencia consiste en conocer” para Schopenhauer,⁸ “pero éste precisa de algo que conozca y algo que sea conocido”,⁹ es decir, nuevamente de un sujeto y un objeto. Así que, cuando hablamos de cualquier tipo de fenómeno cognoscitivo, evidentemente nos estamos refiriendo a un hecho dentro del ámbito de la representación, pues finalmente el conocimiento es “Ante todo y esencialmente representación”.¹⁰

De manera que si Schopenhauer llega a identificar conocimiento, conciencia y representación, es porque estos comparten la misma estructura, es decir, se basan en la

y contenido” (WWV II, cap. 17, p. 204), mediante la “conexión entre la experiencia externa y la interna” (Ibíd. p. 201), está necesariamente enmarcada por la relación sujeto-objeto, pues sólo bajo esta forma se darán ambos tipos de experiencia. Cuestiones que aclararemos con mayor detalle en este y el siguiente capítulo.

⁶ WWV I, § 7, p. 40.

⁷ A modo de ejemplo tomamos estas palabras de Schopenhauer argumentando que los animales también tienen conciencia: “Les atribuimos conciencia [*Bewußtsein*], así que el concepto de la misma, aun cuando la palabra está tomada de «saber» [*Wissen*], coincide con el de la representación en general, del tipo que sea”. Ibíd. § 10, p. 60.

⁸ Decir *conciencia cognoscitiva* como se traduce, por ejemplo, en la cita que anteriormente usamos sobre la conciencia, ciertamente es un pleonismo desde los planteamientos de Schopenhauer, al ser en última instancia la conciencia de un objeto un conocimiento del mismo. En este sentido, la conciencia más básica que uno puede tener sobre cualquier objeto es la conciencia de los efectos que ese objeto tiene sobre nuestro cuerpo (su imagen en nuestra retina, su textura en nuestra mano, su olor en nuestra nariz, etc.), lo cual ya es un conocimiento del objeto, como la que se da por ejemplo en los animales, que tienen el grado más bajo de conciencia, la cual les permite interactuar y reaccionar con su entorno. No obstante, en español es necesario distinguir entre esta “conciencia cognoscitiva” (*Bewußtsein*) que se erige sobre la relación, y por tanto, distinción, entre sujeto y objeto, y la “conciencia mora” (*Gewißen*) que, por el contrario, tiene su base en la esencial *unidad* que hay entre sujeto y objeto, y no en su contraposición. Esta última *conciencia* tendrá un papel importante en el desarrollo posterior del trabajo.

⁹ WWV II, cap. 19, p. 225.

¹⁰ Ibíd. cap. 18, p. 214.

esencial escisión de sus elementos, de forma que sujeto y objeto, representante y representación, cognoscente y conocido, son distintas maneras de decir lo mismo. Lo importante es la identidad del esquema, que pese a todo puede ser considerado desde distintos puntos de vista. De ahí que sea llamado desde uno de estos conciencia, representación o conocimiento, según sea el caso. Hay que observar que no obstante esta identidad, Schopenhauer pone a la representación como el elemento fundamental, en atención a que la representación hace referencia al puro esquema, llevando con ello el tema a su mínima y esencial expresión, de tal manera que, al final, conocimiento y conciencia pueden reducirse dentro del sistema schopenhaueriano a la mera representación.¹¹

Esta es la razón por la cual las expresiones “Yo conozco”, “Para mí hay objetos”, “Yo soy sujeto” y simplemente “Yo”, significan lo mismo dentro del sistema schopenhaueriano.¹² El “yo” no puede evitar conocer, no puede evitar ser una conciencia de algo en la medida exclusiva que “ser sujeto significa tener un objeto”.¹³ A su vez, ser objeto significa “ser conocido de un sujeto”,¹⁴ como puede seguirse de lo ya señalado respecto al sujeto. El ser de ambos depende del otro. Únicamente en su contraposición sujeto y objeto tienen sentido, o en otras palabras, el sentido de ambos es su eterna referencia al otro.

Así, cuando Schopenhauer afirma que “Una conciencia sin objeto no es conciencia”,¹⁵ no está más que expresando la completa dependencia que el sujeto tiene respecto del objeto, la otra cara, igualmente legítima y verdadera, de aquel importantísimo enunciado de “El mundo es mi representación”.¹⁶ De manera que nos encontramos con el

¹¹ La identidad establecida por Schopenhauer entre conciencia, conocimiento y representación puede aclararse un poco si tomamos en cuenta que “la traducción de la voz alemana *Vorstellung* por «representación» no es perfectamente adecuada. *Vorstellung* significa en alemán cualquier contenido mental, y está libre de las connotaciones de reproducción de algo preexistente, de imagen de algo ya real que tiene en castellano la palabra «re-presentación». «Representación» es para Schopenhauer sinónimo de «objeto» y no es ninguna imagen mental de ninguna cosa en sí existente con independencia del sujeto, sino que los objetos cobran existencia por vez primera en el intelecto del sujeto y no existen fuera de él”. (Ana Isabel Rábade Obradó, *Schopenhauer Antología*, Barcelona, Península, 1989.)

¹² Cfr. VW, §41, p. 203.

¹³ *Ibid.* p. 204.

¹⁴ *Ídem.*

¹⁵ WWV II, cap. 1, p. 17.

¹⁶ Si, como antes decíamos, para Schopenhauer es Descartes quien inaugura el filosofar a partir de la conciencia del investigador, el alemán piensa como “equivalente” el principio del que él parte, “El mundo es mi representación” [*Die Welt ist meine Vorstellung*], con el *cogito, ergo sum*. “La única diferencia es que el suyo destaca la inmediatez del sujeto; el mío, la mediatez del objeto.” Nos indica el propio Schopenhauer (PP I, p. 4.)

rasgo fundamental de la concepción schopenhaueriana de la relación sujeto-objeto, el cual es su mutua dependencia.

La relación sujeto-objeto, como estructura fundamental de la representación, constituye la base del idealismo trascendental schopenhaueriano, y con ello, el punto a partir del cual Schopenhauer desarrolla su crítica a lo que él entiende por idealismo, materialismo y escepticismo, como los principales modelos filosóficos más o menos contemporáneos a él,¹⁷ al mismo tiempo que le permite mostrar su posición como heredera y continuadora de los planteamientos idealistas de Descartes, Berkeley y Kant.

todo objeto, o sea, lo empíricamente real en general, está doblemente condicionado por el *sujeto*: en primer lugar *materialmente*, o como *objeto*, en general, porque una existencia objetiva sólo es pensable frente a un sujeto y como representación suya; en segundo lugar *formalmente*, pues el *modo y manera* de la existencia del objeto, esto es, del verse representado (espacio, tiempo, causalidad), proviene del sujeto y está predispuesto en el sujeto.¹⁸

Lo primero, según Schopenhauer, se encuentra en el idealismo de Berkeley, mientras que lo segundo (pese a no querer reconocer abiertamente lo primero), en la filosofía trascendental de Kant. La aportación de Schopenhauer en este sentido sería tanto la síntesis decidida de ambos como el fuerte acento en la dependencia que tiene el sujeto respecto del objeto. Ambos son para él las “mitades esenciales”¹⁹ del mundo como representación, esenciales en tanto que ninguna tiene primacía sobre la otra, aun cuando el sujeto determine *material y formalmente* la existencia del objeto.

Es importante diferenciar *la representación* cuya “división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial”,²⁰ de *una representación* en tanto que objeto, pues “Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación, es lo mismo”.²¹ Esto es, la representación es la forma de darse de los objetos en tanto que objetos (es decir, el ser en

¹⁷ Desde los planteamientos de Schopenhauer resulta absurdo plantear un idealismo que tenga al sujeto como fundamento y origen de todo, ya que el sujeto necesita del objeto para ser sujeto, así como también lo es plantear un materialismo que tome al sujeto como un producto del mundo y sus condiciones cuando este mundo en tanto que objeto no existe más que en la conciencia de y para el sujeto, mientras que el escepticismo puede ser rebatido al obtener seguridad en el conocimiento del mundo y de los objetos a través de las formas a priori que nos posibilitan y garantizan la experiencia en general. Cfr. WWV I, § 7.

¹⁸ WWV II, cap. 1, p. 9.

¹⁹ WWV I, § 2, p.6.

²⁰ *Ibíd.* §7, p.30.

²¹ VW, §16, p.59.

relación a un sujeto), mientras que las representaciones son esos mismos objetos como elementos de dicha forma.

De igual manera, es importante señalar que cuando Schopenhauer afirma que sujeto y objeto son la forma esencial de la representación, o que estos son sus dos mitades esenciales, no está con esto diciendo que ambos términos de la relación sean propiamente representación. Por el contrario, únicamente el objeto en tanto que objeto es representación, mientras que el sujeto permanece en el otro extremo de la relación como condición y correlato del objeto. Ahora bien, donde quiera que el sujeto se presente, irremediablemente también lo hará el objeto, de manera que a pesar de que el sujeto no sea él mismo representación, se encuentra eternamente preso dentro del mundo como representación.

Vemos, por tanto, que el sujeto no es de ninguna manera un objeto, por lo que no se aplica a sí mismo las formas *a priori* que determinan la existencia de los objetos. Esto último es de gran importancia, ya que si recordamos que dichas formas *a priori* son tiempo, espacio y causalidad, se deduce en primer lugar que el sujeto, al ser ajeno a las dos primeras (y por tanto al *principium individuationis* como más adelante veremos), no es uno ni múltiple, sino que permanece fuera de estas categorías,²² y, en segundo lugar, que el sujeto, al también ser ajeno a la causalidad no tiene una relación causal con nada, es decir, no es causa del objeto, ni éste de aquél, lo cual es el centro de su ya mencionada crítica al idealismo y materialismo. Estas propiedades, o mejor dicho ausencia de las mismas, vuelven sumamente complicada la determinación del estatuto ontológico del sujeto. De inicio, éste se nos aparece como irrepresentable en la medida que no es objeto y sólo los objetos son representaciones, si no, pruébese representarse algo que está fuera del tiempo y del espacio, y que además no mantiene relación causal con nada.

No es posible definir el sujeto independientemente de su correlación con el objeto, la cual constituye su esencia, pues sin esta referencia “la palabra no tendría significación”.²³ Antes bien, la definición que nos brinda Schopenhauer: “Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el sujeto”,²⁴ lo único que hace es poner de manifiesto las consecuencias de la relación existente entre sujeto y objeto. Si el sujeto lo conoce todo no

²² Cfr. *Ibíd.* §2.

²³ *Ibíd.* §41, p. 204.

²⁴ *WWV I*, § 2, p. 5.

es por una omnisciencia que como tal cubra todo el ámbito de lo real, sino porque sólo pueden conocerse objetos y éstos lo son únicamente en relación a él, de manera que aunque el ámbito de lo real no sea agotado por la totalidad de los objetos (pues queda ese otro espectro de la cosa en sí), no hay nada más que conocer que ellos, así que el sujeto lo conoce todo, o si se prefiere, conoce todo lo cognoscible. Ahora bien, que el sujeto no sea conocido, se encuentra implícito en la estructura misma del conocimiento, que no es otra que la relación misma de sujeto y objeto: un cognoscente, o sea un sujeto, conociendo algo, es decir, teniendo un objeto enfrente. Si el sujeto quisiera conocerse, tendría que volverse su propio objeto, lo cual llevaría a una contradicción en la medida que el sujeto ocuparía los dos puntos de la relación a un mismo tiempo. Antes bien, “cuando el cognoscente intenta dirigirse hacia dentro para conocerse a sí mismo, ve una total oscuridad, cae en un completo vacío”.²⁵

La única noción posible del sujeto a partir del esquema general de la representación es la de este *sujeto del conocimiento* insustancial, sin ninguna existencia (no al menos la existencia de la *res cogitans* cartesiana) ni autonomía, que no es sino el correlato del objeto, es decir, la exclusiva función de conocer al objeto. De manera que, cuando Schopenhauer habla sobre la imposibilidad de conocer el sujeto, dice que “no hay un conocimiento del conocer”.²⁶

Así pues, nuestro autor resume el carácter del sujeto cognoscente afirmando que este:

no puede conocerse a sí mismo, ya que en él no hay nada que conocer sino justo que es el cognoscente, y precisamente por eso nunca lo conocido. Es un fenómeno que no tiene más manifestación que el conocer: por consiguiente, no se puede conocer ninguna otra en él.²⁷

Esclarecer desde la perspectiva de la mera representación qué sea el sujeto más allá de este sujeto-función es una tarea imposible según los planteamientos de Schopenhauer. Imposibilidad que de ninguna manera debe entenderse como defecto del sistema, sino como virtud en la medida que nos muestra la necesidad de plantearnos la cuestión del sujeto fuera del ámbito meramente cognoscitivo. Así, solamente cuando la noción misma de sujeto sea

²⁵ PP II, cap. 3, §32, p. 48.

²⁶ VW, § 41, p. 203.

²⁷ PP II, cap. 3, §32, p. 49.

enriquecida y redimensionada con todos los elementos de la vida subjetiva y objetiva que experimentamos, modificando a su vez la concepción misma de la conciencia, podremos acceder a la última raíz del sujeto, tal como nos invita Schopenhauer.

2. El mundo como representación

Luego de un breve análisis de la relación sujeto-objeto como la “forma primera, más general y esencial”¹ de la representación, es el momento de pasar al estudio de los específicos modos en que se da esta relación, es decir, pasar de esos sujeto y objeto generales y abstractos a los que nos referíamos, a los sujetos y objetos particulares y fácticos que componen el mundo como representación en cuanto tal. El hilo conductor para esta tarea nos lo ofrece el principio de razón suficiente, en la medida que éste “no es sino la forma en que el objeto, sea del tipo que sea, es conocido por el sujeto, en tanto que el sujeto es un individuo cognoscente”.²

“El mundo es mi representación” expresa de forma sintética el hecho de que todo cuanto se nos ofrece en la experiencia, el mundo mismo, no es más que un objeto para nosotros. Así pues, dicho principio nos presentará cuatro tipos bien diferenciados de objetos bajo los cuales pueden clasificarse todos los fenómenos del mundo, los cuales, a su vez, únicamente tienen existencia frente y mediante las cuatro “facultades de conocer” del sujeto.³ Estas facultades cognoscitivas, a pesar de la ya mentada imposibilidad de conocer al sujeto, pueden ser “abstraídas de las representaciones”, de manera que a cada tipo de objetos o representaciones le corresponda una facultad de acuerdo con el carácter inviolable de la relación sujeto-objeto, pues “con un objeto *determinado de cierta manera* es puesto inmediatamente también el sujeto como *conociendo de esa determinada manera*”.⁴

Habiendo cuatro facultades cognoscitivas para cuatro diferentes clases de objetos, el principio de razón suficiente tendrá cuatro modalidades fundamentales, las cuales son, a la vez, la forma de ser de cada clase de objetos como nuestra forma de conocerlos, pues

¹ WWV I, §7, p. 30.

² Ibid. p. XI.

³ Cfr. Ibid. §4, p. 13.

⁴ VW, §41, p. 204 (las cursivas son del original).

ambas cosas vienen a ser lo mismo. Cada modalidad del principio de razón “imperara en su propia clase de representaciones hasta tal punto que [...] con el conocimiento de aquella forma se conoce también la esencia de la clase entera, ya que esta (en cuanto representación) no es más que aquella forma misma”.⁵

Esta forma, que es el principio de razón en cada diferente modalidad, constituye un “enlace” entre los objetos de esa clase de representaciones.⁶ De lo cual se extraen dos importantes consecuencias. Primero, si tomamos al principio de razón como la forma en que conocemos los objetos, tenemos que todo conocimiento es relativo, o si se prefiere, referencial. Segundo, si tomamos igualmente al principio de razón como la forma esencial de existir de estos mismos objetos, tenemos que su ser es igualmente relativo.⁷ Por lo que todo el mundo como representación, todas las representaciones, mantienen una doble relatividad, o están doblemente condicionadas, primero que nada, frente a un sujeto como representaciones suyas y, luego, entre los otros objetos de su misma clase, según el enlace que establece su respectiva modalidad del principio de razón.

Otra importante consecuencia que la aplicación del principio de razón imprime en el mundo como representación es el carácter de necesarios que se le atribuye a todos los objetos, pues, si bien son relativos en tanto que sólo son en relación a otros objetos, esta relación es necesaria en la medida que el principio de razón (el cual trabaja con las formas *a priori* y es la forma general de nuestro conocimiento, pues es un principio trascendental), regula y establece dicha relación. Para Schopenhauer “*ser necesario* no puede querer decir otra cosa que seguirse de una razón dada”,⁸ o en otras palabras, que la necesidad es el hecho de estar condicionado o determinado,⁹ tener una razón por la cual se es, siendo esta razón el producto del enlace que guarda cada objeto con los demás de su misma clase según

⁵ WWV I, § 7, p. 40 y 41.

⁶ “[...] sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable *a priori* en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad.” VW, § 16, p. 59.

⁷ “El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre y en todas partes, cada cosa sólo puede ser *en virtud de otra*.” Ibid. §52, p. 224.

⁸ Ibid. § 49, p. 218.

⁹ Esta es la razón del rechazo de Schopenhauer al concepto de necesidad absoluta, el cual no puede ser más que un absurdo dentro de sus planteamientos, pues la necesidad siempre es relativa al ser una consecuencia o un condicionamiento. Cfr. Ídem.

el principio de razón.¹⁰ Esta identidad entre el concepto de necesidad y el de seguirse de una razón dada, es perfectamente comprensible si tomamos en cuenta que Schopenhauer parte en su tratado sobre dicho principio de la definición wolfiana del mismo: “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”.¹¹ Finalmente, esta última nota del mundo como representación, configurado por el principio de razón, nos descubre el implacable determinismo que reina dentro de dicho mundo, puesto que si nada ocurre sin una razón, entonces, todo ocurre de forma necesaria.

Todas estas características se verán clarificadas a partir del estudio de los diferentes modos en que el principio de razón determina el mundo como representación.¹² No obstante, este estudio tiene un objeto tan grande que el orden¹³ y modo de llevarlo a cabo se supeditará al objetivo de mostrar la estructura cognoscitiva del individuo cognoscente, como un paso más en el estudio de la concepción que Schopenhauer tiene del hombre.

La representación sometida al principio de razón suficiente del ser. El *principium individuationis*

La relación sujeto-objeto configurada por el principio de razón suficiente del ser se da entre la sensibilidad pura, nombre que hereda conscientemente Schopenhauer del pensamiento

¹⁰ Únicamente en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo concebimos como necesario; y, a la inversa, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario: pues toda razón es concluyente.” GE, FW, p. 7.

¹¹ Cfr. VW, §5.

¹² No obstante, es importante apuntar que el mundo configurado por el principio de razón suficiente no agota propiamente todo el ámbito del mundo como representación, pues aún queda ese momento dentro del sistema de Schopenhauer en que la relación sujeto-objeto, pese a estar encarnada en un individuo cognoscente y un objeto a través del cual se intuye un grado de objetivación de la voluntad, es decir, una “Idea” platónica, la relación sujeto-objeto no cae bajo ninguna de las formas del principio de razón, permaneciendo por ello mismo “pura”. Lo cual, dicho de la manera más somera, constituye los elementos de la experiencia estética para Schopenhauer

¹³ El orden de la exposición del mundo sometido a las diversas modalidades del principio de razón no es un orden estático ni lineal que obedezca a un estricto encadenamiento argumentativo en el que cada parte entrara al discurso como consecuencia de lo antes desarrollado, de forma que no pudiera alterarse dicho orden sin afectar la comprensión de lo expuesto, o cuando menos, oscurecer su justificación. Por el contrario, el principio de razón, como todo el conjunto del pensamiento schopenhaueriano, es dinámico, tanto por su contenido como por las posibles relaciones que pueden establecerse con el resto del sistema, siendo el orden de la exposición determinado por el fin perseguido con ella. De esta manera, el mismo Schopenhauer presenta dos órdenes distintos para exponer el contenido del principio de razón, uno con base en la mejor comprensión del sentido general del principio que es usado por él mismo en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, y otro, simplemente mencionado, con base en lo que él considera “el orden sistemático” de acuerdo con la complejidad de los principios. (Cfr. Ibid. § 46, p. 214.)

kantiano, como facultad cognoscitiva del sujeto, y las intuiciones puras de tiempo y espacio como objetos de esta facultad. A grandes rasgos el principio es perfectamente comprensible:

Espacio y tiempo son de naturaleza tal que todas sus partes están entre sí en una relación, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por otra. En el espacio, esta relación se llama *posición*, y en el tiempo, *sucesión*.¹⁴

Puede resultar sorprendente la consideración de las intuiciones puras como objetos dentro de una filosofía de corte kantiano en la medida que nos hemos acostumbrado a tomarlas únicamente como condiciones de la posibilidad de los objetos.¹⁵ No obstante, es ese mismo carácter de intuiciones puras o formas *a priori* lo que posibilita, y de hecho exige, la consideración de ambos como objetos en la medida que “el tiempo y el espacio se dejan representar intuitivamente cada cual por sí mismo al margen de la materia”.¹⁶ Ambos son objetos, objetos que pertenecen a la conciencia, o si se prefiere, al aparato cognitivo del hombre, de manera que aquí nos encontramos con el sujeto conociendo, y conociendo *a priori*, una parte de sí mismo.

Ahora bien, Schopenhauer se refiere a la conjunción de tiempo y espacio como el *principium individuationis*, en tanto que estas intuiciones puras, como formas que determinan los objetos de la experiencia, son la condición de posibilidad tanto de la individualidad como de su correlato, la pluralidad, al consistir en las coordenadas dentro de las cuales se enmarcarán dichos objetos. Esto es, un objeto sólo es *uno* en relación a un tiempo y espacio determinados, y por lo tanto, en relación a ambos elementos.

El énfasis que Schopenhauer pone en esta condición del tiempo y el espacio, al grado de acuñar sus efectos en un término que estará presente en casi la totalidad de su discurso, muestra como el uso que hace de estas categorías es muy otro, tanto en modo como en importancia, dentro de su propio sistema. Quizá el principal, por sus

¹⁴ Ibid. § 36, p 190.

¹⁵ Recuérdese al respecto que dentro de la Crítica a la filosofía kantiana, apéndice de *El mundo* la estética trascendental de Kant es la única parte de su sistema que permanece a salvo de las feroces críticas de Schopenhauer, quien llega a afirmar: "La *Estética trascendental* es una obra tan sumamente meritoria, que ella sola podría bastar para perpetuar el nombre de Kant." y más adelante "De las doctrinas de la Estética trascendental no sabría yo eliminar nada". WWV I, KKP, p. 518 y 519.

¹⁶ Ibid. § 4, p 10.

repercusiones, sea que el *principium individuationis* sólo tiene validez dentro del ámbito de la representación, al ser el producto de la conjunción entre las intuiciones puras, por lo que, y aquí ya no es tan claro que llegue Kant, la cosa en sí es ajena a los efectos del principio, es decir, no le incumbe ni la unidad ni la multiplicidad, además del devenir, la simultaneidad y todos los efectos que vienen con la conjunción de tiempo y espacio, o por ellos en separado. De forma que es esta “unidad”¹⁷ de la cosa en sí la que lleva a Schopenhauer a pensar que todos los seres, sin importar sus diferencias, y con frecuencia con arreglo a ellas, tienen una y la misma cosa en sí como fondo y fundamento de su fenómeno, no tendiendo que buscar una cosa en sí diferente para cada objeto, y encontrándose esa cosa en sí en cada ser con la misma fuerza e intensidad sin importar lo variados y distintos que sean los objetos en los que manifiesta.

Esta conclusión extraída por Schopenhauer sobre la multiplicidad de los individuos merced a la aplicación del *principium individuationis*, que por tanto no concierne a la cosa en sí, explica el carácter ilusorio que tiene el mundo como representación para Schopenhauer.¹⁸ Aunque es necesario aclarar que dicha ilusión en nada disminuye lo que en términos kantianos sería la realidad empírica del mundo frente a su idealidad trascendental. Pues carácter ilusorio del mundo como representación es consecuencia de su parcialidad, ya que necesita como complemento la perspectiva del mundo como es en sí.¹⁹ Aquí, como en otros puntos, las expresiones acuñadas por Schopenhauer pueden llevar a errores si se las interpreta de manera literal.

La representación sometida al principio de razón suficiente del devenir. Ley de la causalidad

Con la modalidad del principio de razón que tiene como forma la ley de la causalidad entramos en uno de los grandes temas de la filosofía de Schopenhauer. Tema que nunca

¹⁷En este sentido afirma Schopenhauer que la “cosa en sí [...], considerada en cuanto tal y fuera de su fenómeno, se halla fuera del tiempo y el espacio, de modo que no conoce la pluralidad y es, por consiguiente, *una*; pero no, según se dijo, al modo en que es uno un individuo o un concepto sino al modo de algo a lo que es ajena la condición de posibilidad de la pluralidad, el *principium individuationis*.” Ibid. §25, p. 152.

¹⁸“Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*.” Ibid. §23, p. 134.

¹⁹Cfr. Ibid. § 5, p. 17.

deja de ser abordado y reelaborado en ninguno de sus textos, de modo que no puede encontrarse una exposición definitiva o agotadora del mismo, no obstante la contundente claridad con la que el tema es tratado desde los primeros escritos, pues lo esencial de la causalidad ya queda establecido por Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón*, así como en el primer capítulo de su tratado *Sobre la visión y los colores*.²⁰ Es a estas bases a las que vamos a atenarnos de entrada, pero teniendo la mira puesta en la importancia que tendrán los efectos de este principio para nuestro tema, así como para la filosofía toda de Schopenhauer, de la misma manera en que lo hicimos al hablar del *principium individuationis*. No obstante, por el momento eludiremos dos temas fuertemente relacionados con la causalidad sin los cuales propiamente no puede entenderse a cabalidad la misma, debido a que ello requeriría un espacio mucho mayor al de esta sección e igualmente nos desviaría del propósito de este capítulo, sin embargo, por su propio peso, ambos temas aparecerán en el posterior desarrollo de este trabajo. Estos temas son el de la materia y el de las fuerzas naturales.

Dentro del principio de razón suficiente del devenir encontramos al entendimiento como facultad cognoscitiva del sujeto, cuya única función es la de conocer y aplicar la ley de causalidad, así como su respectiva clase de objetos, las “representaciones *intuitivas, completas empíricas*”.²¹ Definición que utiliza Schopenhauer para marcar la diferencia de éstas con las representaciones abstractas (objeto del principio de razón del conocer que estudiaremos más adelante) y las representaciones formales (las formas puras de tiempo y espacio que ya vimos), al tener su punto de partida en las sensaciones del cuerpo, las cuales las dotan de contenido material.

Si en la anterior forma del principio de razón la conciencia está vuelta en sí al tener como objeto sus propias formas, en esta nueva formulación del principio la conciencia logra sus objetos al aplicar estas formas combinadas en la función del entendimiento sobre las impresiones de los sentidos. De manera que se incorporan dos nuevos elementos al

²⁰ Esta obra aún no ha sido traducida al español, no obstante, el primer capítulo, el más relevante filosóficamente aun para el propio Schopenhauer ha sido traducido y recopilado bajo el título “Causalidad y fisiología: aplicación a la visión” por Ana Isabel Rábade Obradó en su *Antología de Schopenhauer* (Península, Barcelona, 1989.) Siendo ésta la única traducción profesional que existe hasta el momento de este importante capítulo cuya lectura Schopenhauer no deja de marcar como necesaria para la correcta comprensión de su sistema.

²¹ VW, § 17, p. 61.

arsenal cognoscitivo del sujeto; por una parte, el entendimiento como facultad cognoscitiva encargada de la aplicación de la ley de causalidad y, por otra, el cuerpo animal con su capacidad de ser afectado, es decir, ser capaz de sensaciones. Por ser éste último el banderazo de salida del proceso cognoscitivo nos encargaremos primero él.

El cuerpo animal es nombrado por Schopenhauer, no sin ciertos reparos y aclaraciones, como “objeto inmediato”.²² Este cuerpo animal, hay que remarcarlo bien, forma parte del sujeto, y es condición esencial para el conocimiento del mundo empírico.²³ Es un “objeto” en tanto que no deja de ser como el resto de los cuerpos, orgánicos o no, que vemos frente a nosotros todo el tiempo, una representación sometida a las determinaciones que como tal les impone el sujeto (tiempo, espacio, causalidad). A su vez, es “inmediato” en la medida que, como parte del sujeto, aporta las sensaciones y está por ello ineludiblemente presente y no puede disponerse de él, si bien obviamente no es una facultad, ni una forma *a priori*.

Los datos aportados por los sentidos, es decir las sensaciones, no constituyen ningún objeto ni ninguna intuición. Es el entendimiento quien, trabajando sobre ellas con todo el arsenal cognoscitivo *a priori* (tiempo, espacio y causalidad), crea la intuición de los objetos, por lo que Schopenhauer la llama “intuición intelectual”. El problema de la sensación es que en sí misma no aporta ninguna información del objeto ni nada que se parezca a éste, sino que únicamente es “un proceso de nuestro mismo organismo, y como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura”,²⁴ de manera que es totalmente subjetiva. La objetividad, como es de esperarse de un planteamiento de corte kantiano, tiene que sustentarse mediante la aplicación del aparato trascendental del sujeto, ya que es éste quien impondrá las condiciones objetivas del conocimiento y la experiencia.

²² Cfr. WWV I, §2, §6; VW, §22.

²³ Hay que hacer notar que esta cualidad del cuerpo de ser igualmente objeto empírico y parte del sujeto evidentemente está en contradicción con la naturaleza de la relación sujeto-objeto, vista en el capítulo anterior. No obstante, será precisamente esta contradicción, fractura interna del mundo como representación, la que abrirá un espacio para salir de él y acercarse a la consideración del mundo como es en sí. Por otra parte, también debemos señalar que ahora nos estamos refiriendo a la estructura cognoscitiva de *un individuo cognoscente*, que no al *sujeto cognoscente*; el primero particular y factico, el segundo general y abstracto. Para Schopenhauer todos siendo el primero evidentemente somos el segundo, sin agotarlo ni identificarnos plenamente con él (WWV II, cap. 1, p. 7).

²⁴ VW, §21, p. 91.

Así, para Schopenhauer, el entendimiento trabaja con su único contenido, la ley de causalidad, tomando a las sensaciones, que el cuerpo ha suministrado, por *efectos* que como tales suponen una *causa*. La cual es construida por el mismo entendimiento introduciendo a las sensaciones en el *principium individuationis*, de manera que la causa de la sensación sea intuita como *un* objeto externo, es decir, ubicado en el espacio, que a su vez se relaciona con mi cuerpo en el específico momento de la afección que en mí provoca, es decir, que existe en el tiempo.

La ley de causalidad no es sino una forma en la que son introducidas las sensaciones del cuerpo. Dicha ley dice:

Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama *resultar*, y el primer estado se llama *causa*, y el segundo, *efecto*.²⁵

Ahora bien, la aplicación de la ley de causalidad “no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos, no se realiza mediante la reflexión ni voluntariamente sino de forma inmediata, necesaria y segura”.²⁶ Pues la ley de causalidad no es sino la forma misma del entendimiento, forma que éste imprime a todo el mundo empírico en tanto que esta función cognoscitiva lo crea,²⁷ el que pueda enunciarse dicha ley u ofrecerse una definición de la misma se debe a que posteriormente la razón hace abstracción de sus manifestaciones, formulando así un concepto.

Una vez que el individuo cognoscente tiene ante sí, gracias a la acción del entendimiento, a todo el mundo empírico, la aplicación de la ley de la causalidad no cesa, sino que es nuestra forma de experimentar y por ello mismo de comprender este mundo. Entre los animales, portadores del entendimiento para los que existe este mundo intuitivo, esta comprensión y forma de experimentar el mundo varía en una gran cantidad de grados, desde los animales con menor conciencia, como algunos insectos que únicamente perciben las relaciones causales de los objetos que tienen que ver con ellos inmediatamente como el

²⁵ Ibid. §20, p. 68.

²⁶ WWV I, §4, p. 13.

²⁷ Por otra parte, el que el entendimiento por medio de la aplicación de la ley de causalidad produzca la intuición empírica constituye para Schopenhauer la única y definitiva prueba de que dicha ley es a priori. Cfr. Ibid. § 4, p. 15; WWV II, cap. 4, p. 43; VW, §21, p. 127.

alimento y los depredadores, hasta el hombre que aprehende y percibe las relaciones causales que existen entre distintos objetos y fenómenos muy alejados de él, como el movimiento de los astros en el cielo o el obrar de un grupo de personas, etc.

La ley de causalidad tiene un territorio de aplicación prácticamente infinito: todos los objetos empíricos. No obstante, hay tres ámbitos frente a los cuales sería un grave error suponer una aplicación de esta ley. En primer lugar, como se adelantó en el capítulo anterior, el sujeto, que no es causa ni efecto de nada (el objeto), pues en tanto que sujeto no tiene ninguna relación causal. En segundo lugar, la materia, ya que la ley de causalidad “se halla en exclusiva relación con las *mutaciones* y sólo se refiere a éstas”,²⁸ y dichas mutaciones, o cambios de los estados, se dan en la materia pero no son la materia misma, la cual permanece como condición de las mutaciones. Esta es la razón por la Schopenhauer llama a esta modalidad del principio de razón el principio de razón del devenir y no de la materia o la materialidad. Y en tercer lugar, las fuerzas naturales pues son ellas propiamente las que se manifiestan en las mutaciones, quedando fuera de la relación causa efecto y, más bien, la hacen posible.²⁹ Sin embargo, fuera de estas excepciones, la ley de causalidad gobierna planamente en el mundo de la representación intuitiva o empírica.

Pero siempre e invariablemente la misión del entendimiento consiste en la aprehensión inmediata de las relaciones de la causalidad; primero, como ya se ha dicho, entre nuestro propio cuerpo y los demás, de donde procede la intuición objetiva; luego, de las relaciones entre estos cuerpos intuidos objetivamente, donde la relación de causalidad aparece, [...] en tres diferentes formas, a saber: como causa, como excitante y como motivo, de las cuales proceden todos los movimientos del mundo, que solamente el entendimiento entiende.³⁰

Estas tres formas en que se da la causalidad corresponden a los tres diferentes objetos empíricos que hay: 1. La causa, en cuanto tal, sólo se da en los objetos inorgánicos, y su principal característica consiste en que la relación causa-efecto es proporcional en intensidad, es decir, que la intensidad de la causa es idéntica a la intensidad del efecto y viceversa; los cambios que ocasiona son mecánicos, físicos y químicos. 2. El excitante o estímulo se da en las plantas y la actividad orgánica o inconsciente de los animales, como la digestión, la respiración, etc., y se caracteriza por la ausencia de proporción entre el efecto y la causa; los cambios que ocasiona son biológicos. 3. El motivo, que determina la acción

²⁸ Ibid. §20, p. 68.

²⁹ Cfr. WWV I, §26, VW, § 20.

³⁰ Ibid. §21, p. 123.

de los animales, incluido el hombre, se caracteriza porque la acción de éstos se da gracias a la mediación del conocimiento, es decir, de la conciencia, por lo que el motivo para actuar no necesita sino ser percibido, de manera que no hay ya ningún rastro de proporción entre el motivo como causa y el efecto.³¹

Pese a la diversidad de sus formas, el motivo y el estímulo son tan necesarios como la causalidad en sentido estricto y como todo aquello que queda bajo el dominio del principio de razón suficiente.

Para Schopenhauer es claro que “La diferencia entre, causa, excitante y motivo es sólo consecuencia de los grados de *receptividad* de los seres”.³² Además, las formas de la causalidad son acumulativas, por lo que un animal, por ejemplo, el hombre, no sólo estará determinado por motivos en cuanto a su obrar, sino que también obedecerá a estímulos, en tanto que ser biológico, y a causas, en cuanto objeto físico.

La brevedad y, no hay por qué negarlo, la sorprendente generalidad, con la que Schopenhauer nos describe el proceso de por medio del cual el entendimiento, merced a esta única función de aplicar la ley de causalidad construye toda la realidad empírica, deja ciertas dudas sobre su exactitud y sobre qué tan bien era entendida por el propio Schopenhauer, pues no deja de ser extraño, y en esa medida incluso sospechoso, que tan grande tarea y efectos los realice únicamente el entendimiento con la ley de causalidad. No obstante, y quizá por ello, la concepción de Schopenhauer de la causalidad y su papel en su filosofía es siempre coherente y claro, aun con todas las reformulaciones, o mejor dicho, complementaciones que el filósofo hace sobre el tema.

La representación sometida al principio de razón suficiente del conocer. La abstracción.

Ascendiendo en los grados de complejidad del aparato cognitivo del sujeto, y por tanto del mundo como representación, nos encontramos con la facultad cognoscitiva de la razón, exclusiva y distintiva del hombre, y con sus objetos, las representaciones abstractas o conceptos, que de igual manera son exclusivas de él. Así como el entendimiento creaba sus

³¹ Cfr. GE, FW, cap. III; VW, §20, p. 84 y 85.

³² Ibid. § 20, p 85

propios objetos, la “razón o facultad de pensar tiene como constitutivo esencial la facultad de abstraer, o capacidad de formar *conceptos*”.³³

La riqueza y seguridad de las representaciones intuitivas tienen su contrapunto en el hecho de que éstas están limitadas a la aplicación del entendimiento sobre los efectos de los sentidos, es decir, que éstas sólo existen para nosotros al estar en relación con nuestro objeto inmediato. Estas intuiciones bastan para la sobrevivencia animal, pero no pueden ir más allá. De hecho, la acumulación de experiencia, indispensable para el aprendizaje, es imposible únicamente con las representaciones intuitivas debido a la ya mencionada riqueza y dependencia presencial de éstas; de manera que, para que la experiencia se fije en la conciencia debe operarse en ella un cambio, tiene que llegar la razón y abstraer de ella lo indispensable para su conservación y utilización. El resultado de este empobrecimiento de lo intuitivamente dado, para quedarse únicamente con lo útil y conveniente, son los conceptos, que por esta característica de tener como base las representaciones intuitivas son también llamados por Schopenhauer “representaciones de representaciones”, los cuales tienen además como principal atributo el que con ellos pueda pensarse una multiplicidad de objetos.³⁴ Es con ellos con que el hombre logra su diferencia respecto al resto de los animales,³⁵ pues “Aparece, [...] conciencia enteramente clara y neta de la existencia tanto propia como ajena con la razón”.³⁶

³³ Ibid. §27, p. 152.

³⁴ El tema de la abstracción como vínculo entre las representaciones intuitivas y abstractas, y el papel que juegan éstas últimas tras su distinción con las primeras en el proceso cognoscitivo y la posibilidad de la experiencia, es uno de los temas sobre los que más insiste Schopenhauer, al ser el punto medular de su crítica a Kant, toda vez que para él una crítica de la razón consistiría en “una investigación de la relación del conocimiento abstracto con el inmediatamente intuitivo, descendiendo desde la indeterminada generalidad de aquel a la sólida definición de este”. WWV I, KKP, p. 573.

³⁵ Las consecuencias que la razón tiene en la vida del hombre son innumerables, pero es de rescatarse en especial el lenguaje, que, además de un producto de la razón, también es una herramienta de la misma, pues ésta sólo puede llevar a cabo su tarea de crear representaciones abstractas por medio de aquél, debido a que la conciencia no lograría retener este tipo de representaciones “si no estuvieran fijadas y retenidas sensiblemente por signos arbitrarios: no otra cosa son las palabras”. WV, §26, p. 151. Es con la razón y con ella el lenguaje que el conocimiento aparece verdaderamente al poder enunciarlo y comunicarlo tanto a otros como a nosotros mismos. Por otra parte “Sólo con la ayuda del lenguaje produce la razón sus más importantes resultados: la actuación acorde de varios individuos, la colaboración planificada de muchos miles, la civilización, el Estado; además, la ciencia, la conservación de la experiencia anterior, el resumen de lo común en un concepto, la transmisión de la verdad, la difusión del error, el pensamiento y la poesía, los dogmas y las supersticiones”. WWV I, §8, p. 44. Todo lo cual, por su increíble extensión no cabe en el presente trabajo, si bien se tendrá en cuenta en el posterior desarrollo del mismo.

³⁶ WN, cap. 3, p.119.

Ahora bien, el pensamiento no es propiamente ni la formación ni la presencia de los conceptos en la conciencia, sino la combinatoria de dos o más de los mismos mediante el juicio. Esta combinatoria será regulada por el principio de razón suficiente del conocer, el cual dice que “si un juicio tiene que expresar un *conocimiento*, debe tener una razón suficiente; en virtud de esta propiedad recibe el predicado de *verdadero*.”³⁷ Ahora bien, para Schopenhauer la verdad será “la relación de un juicio con algo diferente de él”, e identificará cuatro diferentes tipos de verdades de acuerdo con ello: 1. Verdad lógica, cuando la razón de un juicio está en su relación con otro juicio. 2. Verdad empírica cuando la razón del juicio está en su relación con una representación intuitiva. 3. Verdad trascendental, cuando la razón del juicio está en su relación con “Las formas del conocimiento intuitivo empírico, residentes en el entendimiento y en la sensibilidad pura, [...] como condiciones de la posibilidad de toda experiencia”,³⁸ (tienen este tipo de verdad todos los juicios sintéticos a priori). 4 Verdad metalógica, cuando la razón del juicio está en su relación con “las condiciones formales de todo pensar residentes en la razón”.³⁹ Únicamente existen cuatro juicios que tienen esta verdad, a saber, las leyes de no contradicción, tercer excluido y el principio de identidad, así como el mismo principio de razón suficiente del conocer, todos en sus diferentes formulaciones.

La representación sometida al principio de razón suficiente del obrar. Ley de la motivación.

Con la última configuración del principio de razón suficiente, consistente en la ley de motivación, nos encontramos quizá con la modalidad más original de dicho principio, pero sobre todo con la que juega un papel más fundamental en la filosofía de Schopenhauer, cuyas consecuencias nos ocuparán en los dos siguientes capítulos.

Analizando este principio encontramos como facultad cognoscitiva del sujeto a la autoconciencia. No obstante, como hasta el momento la forma misma del conocimiento, la división sujeto-objeto, nos ha llevado a la conclusión de que un conocimiento del sujeto es imposible, el conocimiento del sujeto al que tiene acceso esta autoconciencia no es al sujeto

³⁷ WV, §29, p. 159.

³⁸ Ibid. §32, p. 161 y 162.

³⁹ Ídem.

cognoscente, o en otras palabras, el objeto de esta función cognoscitiva no es igualmente la misma función cognoscitiva del sujeto, sino otro ámbito del mismo: el sujeto volente.⁴⁰ Esta escisión del sujeto, o cuando menos, rigurosa distinción de dos esferas dentro él, el sujeto cognoscente y el sujeto volente, va aparejada a la perspectiva del conocimiento, en la medida que éste sólo puede darse mediante tal escisión. Así, el que el sujeto volente sea el objeto de conocimiento del sujeto cognoscente mediante su función cognoscitiva de la autoconciencia es, como todo conocimiento determinado por el principio de razón, relativo, pues la relación que se establezca entre el sujeto cognoscente y el sujeto volente o voluntad, desde la perspectiva de ésta última, será completamente distinta.

Podría pensarse posible, por tanto, dar una definición de este sujeto volente, pues ya no se halla bajo las limitaciones que el cognoscente y abiertamente se admite su carácter de objeto para el sujeto. No obstante, este sujeto o una definición del mismo se nos escapa:

Precisamente porque el sujeto del querer es dado en la conciencia de sí mismo inmediatamente, no se puede definir ni describir mejor que es el querer: antes bien es el más inmediato de todos nuestros conocimientos.⁴¹

Por lo que, antes de esperar un esclarecimiento de lo que es el querer, éste habría de servir de base para la comprensión de todo lo demás en la medida que para Schopenhauer la comprensión radica en reducir algo mediato a algo inmediatamente conocido.⁴² Como consecuencia de este carácter de conocimiento inmediato que tiene el conocimiento del sujeto volente, éste no se nos da de forma completa, pues la inmediatez antes mencionada en ningún caso quiere decir que se trate de un conocimiento incondicionado, sino simplemente que es un conocimiento que, a diferencia de todos los anteriores, sólo tiene como forma la intuición pura del tiempo. Por lo que el sujeto volente, o como más adelante veremos, el carácter, sólo se nos da de forma fragmentada en el tiempo, dividido en

⁴⁰ Una de las principales características de la voluntad en tanto que objeto de la autoconciencia, es que a diferencia de las otras clases de objetos del principio de razón, para esta función del conocer no existe si no éste único objeto, es decir, solo nuestra voluntad es objeto de nuestra autoconciencia. Hecho sumamente evidente en cuanto se medite un poco sobre el sentido de la autoconciencia.

⁴¹ *Ibíd.* §43, p. 206 y 207.

⁴² Es importante hacer notar en este sentido que si bien Schopenhauer está de acuerdo con Descartes al considerar que el único punto de partida válido para la filosofía es la conciencia, en tanto que es lo que se nos da de forma más directa y segura, Schopenhauer agrega que dentro de la conciencia lo que se nos da de forma más inmediata no es sino nuestra propia voluntad, aunque con las limitaciones ya mencionadas.

diferentes manifestaciones que vienen a ser los distintos actos o movimientos de la voluntad.

Estos actos o movimientos de la voluntad se encuentran determinados por motivos y la ley que rige su aparición en el tiempo es la ley de motivación. No obstante, hemos visto cómo una de las formas de la causa es el motivo, de manera que se vuelve necesario preguntar por qué este principio de razón suficiente del obrar consigue su independencia del principio del devenir. La respuesta a dicha pregunta podría resumirse en que los motivos, en tanto que una modalidad específica de la causalidad, determinan los movimientos de los cuerpos animales tomados como los objetos empíricos que son, pero la ley de la motivación, que constituye por sí misma una forma del principio de razón suficiente, tiene por objeto los actos de la voluntad que se dan con ocasión de dichos motivos. Así, desde la perspectiva del principio de razón del devenir, “la motivación es meramente la causalidad que obra por medio del conocimiento”,⁴³ distinguiéndose únicamente por ello de la causa en sentido estricto y del estímulo. Mientras que, desde la perspectiva del principio de razón del obrar, “*la motivación es la causalidad vista por dentro*”,⁴⁴ teniendo su propio objeto al conocer lo mismo, pero desde otra perspectiva totalmente diferente.

Antes de ocuparnos de las principales consecuencias de este hecho, sólo queda recordar brevemente que por la misma formulación de ley de motivación, la cual dice que “Cada uno de los actos volitivos de un individuo cognoscente [...] posee necesariamente un motivo, sin el cual nunca tendría lugar cada uno de tales actos”⁴⁵, así como por su vinculación con la ley de causalidad, y ser ambas expresiones del principio razón suficiente, las acciones o determinaciones de nuestra voluntad están tan determinadas por dicho principio como cualquier otro fenómeno dentro del mundo como representación.

⁴³ Ibid. §20, p. 86.

⁴⁴ Ibid. §43, p. 208.

⁴⁵ WWV I, §29, p.194.

3. El hombre como ser representativo y volente

En el capítulo anterior vimos que la autoconciencia nos presenta dos ámbitos completamente diferenciados del sujeto, así como que este hecho se debe en realidad a la perspectiva del conocimiento, el cual siempre requiere de un sujeto y de un objeto, incluso ahí donde se trata del conocimiento del mismo sujeto y no de la verdadera constitución del sujeto, pues, al menos para Schopenhauer, “la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente por medio de la cual la palabra «Yo» incluye y designa a ambos”, aunque inexplicable para el conocimiento (y quizá por ello mismo), nos “*es dada inmediatamente*”.¹ Ahora, es momento de dar un paso más en nuestro estudio de lo que Schopenhauer entiende como hombre, y preguntar por ese “yo” que aglutina a los dos ámbitos del sujeto. Si bien esta identidad es enseguida calificada como inexplicable, aún podemos tratar la relación existente entre los dos sujetos que conforman la identidad a través del estudio de los mismos.

Comencemos por el sujeto volente, el cual adquiere el estatuto de sujeto, al menos de forma provisional, en la medida que cada quien lo reconoce como parte de sí mismo. Recordemos que este sujeto volente, a pesar de dársenos de una forma inmediata en la conciencia, no es conocido cómo sea en sí mismo, pues la forma que le impone el conocimiento, en tanto que continúa siendo una representación, es la del tiempo, por lo que este fenómeno de la voluntad se nos aparece disperso en esta misma forma. Ya se mencionó, además, que, en virtud de su estatus de primer, único e inmediato objeto de la autoconciencia, “no se puede definir ni describir mejor lo que es el querer”² A pesar de esto, algo puede conocerse de la voluntad a través los actos volitivos, o manifestaciones de la voluntad, por medio de los cuales se expresa y que son su ya mencionado fenómeno dentro del tiempo. Estos consisten en todo estado interior, ya sea pasión, sentimiento, afección, emoción, etc., y pueden resumirse en todo querer o no querer de la voluntad por más insignificante que sea, en todo placer o dolor por más tenue que se nos presente.³

¹ VW, §42, p. 206.

² *Ibíd.* §43, p. 207.

³ Cfr. WWV I, §18, p.120; WWV II, cap. 19, p. 225; VW, §42, p. 206; GE, FW, p. 11.

Según la ley de motivación, para que se dé un acto de la voluntad tiene que haber, como condiciones suyas, un motivo que dé ocasión a él y un determinado carácter (voluntad individual) que sea susceptible a dicho motivo, pues en esto hay gran divergencia de caracteres. De manera que es la aparición de tal acto o manifestación de la voluntad la que queda determinada por esta forma del principio de razón suficiente, debido al motivo y no propiamente la voluntad personal. La cual, por ello mismo, queda fuera de la cadena de motivos y actos (que a su vez es una variante de la cadena de causas y efectos, como lo son estímulos y reacciones), es decir, fuera del principio de razón en ésta y en todas sus variantes.

Ahora bien, de esta independencia de nuestra voluntad respecto del principio de razón se seguirán dos importantísimas consecuencias. Primero, si recordamos que el principio de razón resume la esfera de lo racional como forma en que los sujetos conocen los objetos, resulta que nuestra voluntad es ajena a dicha racionalidad. Segundo, si igualmente traemos a colación que todo lo que queda bajo el imperio del principio de razón, es decir, todo objeto está condicionado por ese principio, estableciéndose así un riguroso determinismo tanto en lo físico como en el actuar humano, nos encontramos con que nuestra voluntad es libre al carecer de las determinaciones que el principio impone a todo objeto, si bien sus manifestaciones, las acciones del individuo, son plenamente racionales y se encuentran definitivamente determinadas.⁴

Es importante subrayar que las expresiones sujeto volente, voluntad (humana o personal) y carácter [*Charakter*] (inteligible o empírico) vienen a designar lo mismo, aunque cada una ponga el acento en una determinada característica de la misma realidad. De manera que el sujeto volente designa la propiedad de ser parte del sujeto de nuestro querer, así como su contraposición frente al ámbito cognoscente del mismo. La voluntad es el nombre propio del objeto de la autoconciencia, cuya mayor característica es la de ser la representación más inmediata y por ello cercana y fiel a la cosa en sí que se manifiesta a través de ella, si bien ésta sólo se da a conocer a través de sus acciones. Y el carácter [*Charakter*] se refiere a la naturaleza particular, o a la específica nota de individualidad, alcanzada por la voluntad de cada ser humano, la cual la hace distinguirse de todas las

⁴Cfr. WWV I, §20, p. 127.

demás y le permite considerarse como única. Respecto a este último término, el adjetivo de empírico o inteligible hace referencia a la forma de conocer a esta misma realidad, ya sea en el tiempo (el carácter empírico) o haciendo abstracción de este (carácter inteligible),⁵ diferencia ciertamente más rica y con mayores implicaciones que serán desarrolladas posteriormente.

Hasta el momento ha quedado claro que nuestra voluntad sólo es cognoscible a través de la forma que el tiempo le imprime y que por medio de esta forma nuestra voluntad se nos presenta en sus acciones, estableciendo así las profundas diferencias que hay entre nuestra voluntad y estos actos suyos. Hay que señalar, además, así como recién lo hicimos respecto a los términos relacionados con la voluntad, que las expresiones: afección, acción o acto, y manifestación de la voluntad, refieren a lo mismo, pero con sutiles diferencias. Son afecciones en tanto que tienen como fundamento el querer o no querer de la voluntad hacia algo, en el caso del hombre y los animales, un motivo que está afectando su voluntad. Es una acción o acto de la misma en tanto que este mismo querer o no querer se hace patente de manera inmediata con un movimiento de la voluntad. Manifestaciones, en tanto que este mismo movimiento viene a expresar el querer o no querer de la voluntad de la cual proviene.

Todo esto, sin embargo, no queda claro sin tomar en cuenta un importantísimo elemento, uno que aterrice, por decirlo de alguna manera, lo dicho hasta ahora de nuestra voluntad. Pues sin él, y a pesar del supuesto carácter de inmediatez continuamente mencionado, el discurso de Schopenhauer sobre la voluntad parecería un mero juego lógico guiado por las normas que él mismo ha establecido dentro del principio de razón. Este elemento es el propio cuerpo de los individuos.

Schopenhauer nos invita a darnos cuenta de cómo todo auténtico acto de nuestra voluntad, todo nuestro querer y no querer, va aparejado de una acción corporal.⁶ De hecho,

⁵ Cfr. *Ibíd.* §28, p 185.

⁶ Una de las principales consecuencias de que las manifestaciones de la voluntad se den dentro del tiempo es que ésta únicamente puede conocerse *a posteriori*. Cualquier intento por determinar cuál será nuestra voluntad en determinado momento aún no experimentado no es más que un pronóstico susceptible de caer en el error. Recordemos que sólo gracias a los conceptos, que con su indeterminación nos permiten sustraernos de las condiciones que nos impone el momento presente, el futuro puede dársenos, si bien su única realidad es la de un pensamiento, un producto de la imaginación o si se prefiere un cálculo, pero jamás la intuición de nuestro querer. Es decir, suponer que conocemos cómo actuaremos mañana en una situación de la cual no

si recordamos, el motivo es una modalidad de la causa debido a que ambas implican el movimiento de cuerpos en el espacio y el tiempo, siendo la única diferencia entre ambos la receptividad de sus objetos, pues los motivos sólo afectan a los cuerpos que son organismos animales, mientras que las causas lo hacen en los cuerpos inanimados. Las acciones de nuestro cuerpo nos hablan de los actos de nuestra voluntad, por ello dice Schopenhauer que “el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad” y “De ahí que no pueda representarme esa voluntad sin mi cuerpo”.⁷ La relación existente entre los actos de mi voluntad y los de mi cuerpo, por la cual con unos aparecen los otros irremediabilmente, pues sino no serían tales, no es una relación causal, ya que el papel de la causalidad ha sido previamente establecido como la ley que ordena y rige el devenir de los objetos empíricos, y aquí estamos hablando de una relación entre dos tipos de objetos diferentes, uno ciertamente empírico, que es el cuerpo, mientras que el otro es objeto de la autoconciencia, es decir, la voluntad. No habiendo una relación causal entre estos actos, Schopenhauer plantea una relación de identidad en la que los elementos solamente son conocidos de manera diferente, por lo que “La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido a la intuición”.⁸ Todo lo cual ya se veía prefigurado cuando hablamos de cómo la ley de motivación obtiene su independencia de la ley de causalidad.

La acción del cuerpo y la de la voluntad corresponden a una misma realidad que llega a nuestra conciencia de dos maneras diferentes: la primera sirviéndose del entendimiento, poniendo a nuestro cuerpo en pie de igualdad con el resto de los objetos empíricos; y la segunda a través de la autoconciencia de manera íntima e inmediata. Pues si los actos de la voluntad son idénticos a los actos del cuerpo en tanto que objetivación suya, entonces, en su conjunto, “el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir convertida

contamos con experiencias análogas previas es una representación abstracta y, como tal, no cabe confundirla con el conocimiento inmediato y vivido de nuestra propia voluntad. Así, si sólo lo que hemos hecho cuenta como testimonio de nuestro querer, este tránsito entre lo que esperamos querer y lo que reamente quisimos es nuestro obrar, pues no hay que olvidar que la ley de motivación da razón del obrar humano y animal. Es la acción la que da garantía de que queremos algo y no lo que pensemos previamente, e incluso posteriormente, de dicho acto.

⁷ *Ibíd.* §18, p.121.

⁸ *Ibíd.* §18, p.119.

en representación”.⁹ Esta “identidad de la voluntad y el cuerpo [...] solamente se la puede elevar desde la conciencia inmediata, desde el conocimiento *in concreto*, al saber de la razón, trasladándola al conocimiento *in abstracto*”.¹⁰ Es decir, esta identidad no es propiamente un conocimiento, cuanto una experiencia, algo vivido, que no necesita de una referencia a algo más para justificarse o ser verdad, como es el caso del conocimiento abstracto, que de hecho encuentra su validez en la referencia que su contenido tiene en la experiencia. Es más, el discurso de Schopenhauer sobre la identidad entre la voluntad y el cuerpo, o para ser más precisos, el conocimiento de que mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad, más que una demostración u argumentación, se presenta como la traducción, en conceptos abstractos y claros, de una evidencia vital que cada quien debe encontrar dentro de sí y que en última instancia sólo se ve dificultada para salir a la luz del conocimiento por los prejuicios que distintas posturas religiosas, filosóficas o científicas han dejado en cada cual, así como a los distintos grados de comprensión que existen en los seres humanos. Las consecuencias que Schopenhauer extraerá de este hecho son las más importantes para la comprensión de su filosofía, pero pasemos ahora a analizar el ámbito cognoscitivo del sujeto.

En el primer capítulo tratamos del *sujeto cognoscente* y su relación con el objeto, mientras que en el segundo hicimos un repaso del *individuo cognoscente* en sus facultades del conocer como formas del principio de razón. La única diferencia establecida hasta hora entre ambos consistía en señalar el carácter fáctico del segundo, al tiempo que el primero no era tomado sino como una abstracción de éste. No obstante, no hemos aclarado en qué consiste propiamente esta facticidad. Para Schopenhauer, el individuo cognoscente conoce a través de la aplicación de sus funciones cognoscitivas (sensibilidad pura, entendimiento, razón y autoconciencia), las cuales trabajan con las formas puras de tiempo, espacio y causalidad,¹¹ si bien todo este arsenal cognoscitivo sólo puede tener aplicación una vez que el cuerpo proporciona las sensaciones, por lo que el cuerpo, como objeto inmediato, forma

⁹ Ídem.

¹⁰ *Ibíd.* §18, p.122.

¹¹ No incluimos a la razón, pues al abstraer esta facultad lo ya elaborado por el entendimiento para formar conceptos, su trabajo es inevitablemente *a posteriori* y como tal no requiere la aplicación de ninguna forma *a priori*. Si bien, para Schopenhauer, la razón contiene sus propias formas que bien podrían considerarse *a priori*, como los juicios que fundamentan las verdades metalógicas. Cfr. VW, §33.

parte de las condiciones del conocer y, por tanto, del individuo cognoscente. Es por medio de este cuerpo que el sujeto cognoscente entra en el mundo como un individuo cognoscente, un animal (humano o no, por el momento no importa) determinado, con un específico cuerpo, y por ello mismo dentro del *principium individuationis*. Es el cuerpo lo que hace al individuo cognoscente tal. Pero no se trata de una mera participación del cuerpo en el proceso cognoscitivo, la cual equivaldría a decir que el cuerpo es sólo una parte más entre otras del individuo cognoscente, ni mucho menos de una vulgar posesión, como si tal individuo fuera un ser diferente del cuerpo que solamente lo poseyera y ocupara, más o menos al modo como se piensa el alma, si no de una radical identidad entre el cuerpo y el individuo cognoscente. Esta nueva identidad sólo puede ser comprendida si traemos a colación nuestras anteriores observaciones respecto a la identidad del cuerpo con la voluntad, pues ahora podemos apreciar cómo el centro de la relación entre el ámbito cognoscente o representativo del hombre y su esfera volente se encuentra en el cuerpo.

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*.¹²

Si tanto el individuo cognoscente como la voluntad se identifican con el cuerpo, no lo hacen de la misma manera. Para alcanzar un pleno entendimiento de la especial relación existente entre ambos, es necesario analizar la forma en que se integran en esa realidad común que hemos encontrado que es el cuerpo.

La identidad entre el cuerpo y el intelecto¹³ se rebela de entrada en la inclusión de la sensibilidad de los cuerpos animales dentro de los elementos que conforman al intelecto, haciendo referencia, entre otras cosas, a los cinco sentidos básicos de vista, oído, tacto, olfato y gusto, así como al entramado de nervios que comunica las sensaciones de estos sentidos al cerebro. Ahora bien, una vez abierta la puerta a la identificación entre una parte

¹² WWV I, §18, p. 119.

¹³ Término que designa la facultad de conocimiento en general, es decir, el conjunto de los elementos que posibilitan el conocimiento: las facultades del conocer, las formas a priori y la sensibilidad de los cuerpos animales; que como tal viene a identificarse con nuestra conciencia cognoscitiva, pues sólo por la operación conjunta de sus elementos se nos da el mundo como representación, colocándonos por tanto en la posición de sujeto.

del proceso cognoscitivo con una función y su correspondiente estructura corporal, la total identificación, que por ningún motivo debe entenderse como una reducción, de lo cognoscitivo con lo fisiológico debe concretarse para garantizar la validez del proceso a través del cual se ha establecido la configuración del intelecto.¹⁴ Así, la función completa del intelecto es referida a una función somática, en particular al obrar del sistema nervioso, de manera que las sensaciones que arrancan el proceso cognoscitivo sean responsabilidad del sistema nervioso periférico, mientras que la posesión y aplicación de las formas puras *a priori* sobre el material de los sentidos queda a cargo del sistema nervioso central, en particular del cerebro. En este sentido, la representación, producto esencial del operar del intelecto, se nos revela como “Un proceso *fisiológico* sumamente complicado que se desarrolla en el cerebro de un animal y del que resulta la conciencia de una imagen dentro del mismo”.¹⁵ Los conocimientos fisiológicos al respecto han variado mucho desde los tiempos de Schopenhauer, por lo que esta correspondencia es sólo aproximada y presenta algunos huecos, no obstante, el estudio a detalle de esta correspondencia carece, al menos a nuestro parecer, de interés filosófico. Nuestro objetivo es centrarnos en las consecuencias e implicaciones de esta operación de referencia entre uno y otro ámbito, lo cual sólo podrá apreciarse debidamente a la luz de los planteamientos ontológicos fundamentales de Schopenhauer del cuerpo como objetivación de la voluntad.

La relación de identidad entre el cuerpo y la voluntad no es total, pero a diferencia de la relación entre éste y el intelecto, donde el intelecto no es más que una función suya, y de hecho una función secundaria en cuanto que no es necesaria su aplicación para el sostenimiento del organismo como sí lo es en otros casos, el cuerpo es íntegramente, en su conjunto y en su devenir, objetivación de la voluntad. Aquí se vuelve necesario preguntar

¹⁴ Esta referencia de lo filosófico a lo fisiológico, a través de la cual lo primero es validado por lo segundo sería sumamente malentendida si no se tiene a la vista que la filosofía de Schopenhauer, además de asumirse como continuadora y rectificadora de la kantiana, se plantea como su necesario complemento, pues de hecho sólo puede ser una siendo también las otras dos respecto a ella. En este sentido, el complemento que la filosofía de Schopenhauer es a la kantiana se refiere a que la primera suministra la consideración objetiva del individuo, a partir del examen empírico-fisiológico, que hace falta a la consideración subjetiva, a partir del examen crítico trascendental, de la segunda. Si bien, a la inversa, la filosofía de Schopenhauer se ve complementada por la kantiana con igual necesidad (Cfr. WWV I, KKP; WWV II, cap. 19, 20 y 22; WN, cap. 3.). Así mismo, es sumamente importante observar que la idea de llevar a cabo un “examen empírico-fisiológico” está cimentada sobre el mismo proyecto de Schopenhauer de construir una metafísica que solamente se sirva de la experiencia, pues en última instancia la metafísica será planteada como el desciframiento de la misma. Cfr. WWV II, cap. 17.

¹⁵ *Ibíd.* cap. 18 p. 214.

qué quiere decir que el cuerpo sea objetivación de la voluntad. En primer lugar, recordemos que la identidad entre nuestra voluntad y nuestro cuerpo se basa en el hecho de que “lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad”,¹⁶ es decir, que ambos, cuerpo y voluntad, aunque sean una misma cosa, son conocidos de dos formas diferentes. Ahora bien, esta diferencia en la forma de conocimiento tendrá una profunda significación respecto a la relación que se establece entre la voluntad y el cuerpo, ya que gracias a ella ambos se diferenciarán además ontológica y radicalmente, “*Pues ser para otro es ser representado,*” y “*ser en sí es querer*”.¹⁷ Así, la pregunta de Schopenhauer de qué es nuestro cuerpo al margen e independientemente de que sea nuestra representación tiene como respuesta el hecho de que además y en sí mismo es voluntad. Los dos son modos diferentes y opuestos de ser, uno como voluntad y otro como objetivación de la misma, un cuerpo. En este sentido, Schopenhauer afirma: “Por *objetivación* entiendo el presentarse en el mundo corpóreo real”¹⁸, el cual es el mundo como representación. Objetivarse es volverse objeto, ser representación, y en ese sentido ser en relación a alguien más, un sujeto, que se lo represente. Para Schopenhauer es así mismo claro que “El ser en y por sí de todas las cosas ha de ser necesariamente *subjetivo*”¹⁹, esto es, que su existencia no se da en relación a algún otro, sino sólo en relación a sí mismo, en su subjetividad, tal como se nos da nuestra voluntad. La voluntad se revela de esta forma como la cosa en sí, el elemento que fundamenta al fenómeno, en este caso, al cuerpo, en tanto que le subyace. De acuerdo con ello, cada acto del cuerpo, así como cada función y parte del organismo es voluntad objetivándose, tal como habíamos concluido antes. Sin embargo, ahora podemos ver la preponderancia ontológica que guarda la voluntad respecto al cuerpo, el cual únicamente habíamos visto como la condición de su cognoscibilidad.

Finalmente, gracias a la mediación del cuerpo, comprendemos la gran discrepancia que hay entre la voluntad y el intelecto, así como la jerarquía que existe entre ellos,

¹⁶ WWV I, §18, p. 122.

¹⁷ WWV II, cap. 22, p. 309.

¹⁸ *Ibíd.* cap. 20, p. 277.

¹⁹ *Ibíd.* cap. 18, p. 217.

reflejada en su relación con el cuerpo, según la cual está “primeramente la *voluntad*, como *cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo”.²⁰ Este último punto es de gran importancia en la medida que nos encontramos frente a una de las innovaciones más grandes de Schopenhauer, la cual se volverá suelo común de múltiples planteamientos filosóficos, psicológicos y antropológicos durante el siguiente siglo. Este planteamiento establece que lo esencial y predominante en el hombre es el ámbito volitivo que subyuga y fundamenta al cognoscitivo (aunque esto último nos quedará más claro posteriormente), pues antes de Schopenhauer lo común era pensar que lo esencial del hombre era su intelecto o, si se prefiere, su conciencia cognoscitiva.

Podemos concluir este capítulo afirmando que la identidad entre el sujeto cognoscente y el sujeto volente, relación inexplicable para el conocimiento, se nos revela a partir del punto de vista de la voluntad en el que encontramos el carácter derivado del intelecto, al tiempo que nos queda claro que “el sujeto cognoscente, se capta como idéntico con su propia base de la que nace, el sujeto volente, y así surge el «yo»”,²¹ pues en última instancia, “el verdadero yo es la voluntad de vivir”.²²

Sería momento de pasar al estudio de las diferentes formas en que la voluntad se objetiva en los organismos animales y se muestra a través de sus funciones orgánicas, con lo que de hecho avanzaríamos más en la comprensión de cómo se relacionan la voluntad y el intelecto. Sin embargo, antes se nos impone, para comprender plenamente esto, que fijemos nuestra atención en la forma en que la nuestra voluntad se convierte en la clave para leer e interpretar todos los hechos de este mundo, e incluso al mismo mundo.

²⁰ WN, cap. 1, p. 63.

²¹ WWV II, cap. 22, p. 314.

²² *Ibíd.* cap. 48, p. 695.

4. El mundo como voluntad

La voluntad es la esencia del hombre, su ser en sí, esa es la última conclusión a la que hemos arribado hasta el momento. Sin embargo, es necesario matizarla, pues también hemos visto que la voluntad es objeto de la autoconciencia, y en tanto que objeto, resulta contradictorio afirmarla como cosa en sí. Nuestra percepción de la voluntad, aunque inmediata, se realiza a través de la forma del sentido interno, es decir, del tiempo, así como de la estructura general de la representación, la relación sujeto-objeto. Sin embargo, si comparamos nuestro conocimiento de la voluntad con el resto de nuestras representaciones, es decir, si la comparamos con los objetos que percibimos del exterior, nos damos cuenta que éstos están sujetos, además, a la forma del espacio, así como a la ley de causalidad, por no mencionar también a las representaciones abstractas, las cuales se derivan de las representaciones intuitivas y son obra de la razón. De ahí el carácter de inmediatez de la voluntad, de ser nuestra representación menos medida, si bien se le puede reprochar a Schopenhauer el hasta cierto punto confuso empleo que hace de este término. Ahora bien, de acuerdo a los planteamientos básicos del idealismo trascendental kantiano heredado, y ciertamente reformulado por Schopenhauer, la cosa en sí debe subyacer al objeto en la medida que es ésta misma transformada por el aparato cognitivo del sujeto, por lo que se nos presenta ahora como representación. De manera que, aun siendo nuestra voluntad una representación, se distingue de todas las demás porque conserva mejor la naturaleza de la cosa en sí, en la medida que una menor cantidad de elementos cognoscitivos medía su conocimiento. La voluntad es, en conclusión, la representación más fiel y más cercana de la cosa en sí, el mejor conocimiento que tenemos de la misma, o como dice el propio Schopenhauer con ese lenguaje tan característico de él: “en este conocimiento interno la cosa en sí se ha despojado en gran medida de sus velos pero no aparece todavía completamente desnuda”.¹ No obstante, detengámonos brevemente en la relación existente entre la cosa en sí y las representaciones.

¹ WWV II, cap. 18, p. 220.

Como hemos mencionado, Schopenhauer conserva la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, la cual considera el mayor merito de Kant,² y la base de su propia filosofía. No obstante, Schopenhauer toma distancia al reformular el sentido de la relación que hay entre ambos y establecer que el fenómeno, que él llama representación, es, en tanto que fenómeno, una *manifestación* de la cosa en sí, de manera que ésta expresa “su esencia y carácter” en el mundo como representación, y en la experiencia toda, a través del fenómeno.³ A la luz de dicha relación, Schopenhauer también redefinirá el papel de la filosofía como “la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido y contenido”.⁴ Es decir, el conocimiento de la cosa en sí a través de la interpretación de la experiencia. El método de esta nueva concepción de la filosofía consistirá en la correcta combinatoria de los dos tipos fundamentales de experiencia, la interna, cuyo objeto es la voluntad, y la externa, que nos presenta el resto de los objetos que conforman el mundo como representación.

Este último punto cobra mayor sentido si tomamos en cuenta que el principal argumento presentado por Schopenhauer para la designación de la cosa en sí del hombre como voluntad es que ésta es el conocimiento interno de lo que exteriormente conocemos como nuestro cuerpo. El punto central de cuestión radica en que “no solo somos el *sujeto cognoscente*, sino que también *nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, *somos la cosa en sí*”.⁵ Por lo que nosotros mismos, en tanto que nos conocemos de dos formas diferentes, una inmediata, vital, existencial e internamente como voluntad, y otra mediada como representación en nuestro cuerpo, que incluye como una función orgánica al intelecto, podemos darnos cuenta de nuestro propio ser en sí, el cual imperfectamente conocemos como voluntad y cuya manifestación o representación es el cuerpo. Todo ello de acuerdo con lo antes dicho sobre la relación existente entre el fenómeno y la cosa en sí. Sobre este punto es necesario tener en cuenta lo establecido en el capítulo anterior, respecto a los actos corporales como manifestaciones de la voluntad, así como que el cuerpo íntegramente es manifestación de la misma.

² Cfr. WWV I, KKP, p. 494.

³ Cfr. WWV II, cap. 17, p. 204.

⁴ ídem.

⁵ ibíd. cap. 18, p. 218.

Ahora podemos entender que nuestra voluntad no es realmente la cosa en sí, sino sólo su más perfecta objetivación, la cual debe servirnos para comprender el ser en sí de todo lo demás. Schopenhauer llama así voluntad a la cosa en sí en función de este carácter privilegiado de nuestra voluntad, pero en todo momento advierte que no debemos perder de vista que esto es únicamente una *denominatio a potiori*.⁶ La cosa en sí es muy diferente de nuestra voluntad, la cual sólo debemos usar como referencia para poder pensar a aquella, pues, al margen de nuestra voluntad, no contamos con ningún elemento que nos permita tener siquiera una noción de cómo o qué sea la cosa en sí.

Entendemos, entonces, qué quiere decir que la voluntad sea la cosa en sí del hombre. Sin embargo, la operación por medio de la cual Schopenhauer establecerá a la voluntad como cosa en sí de todo lo existente aún requiere de una explicación. El hombre no puede ser el único que tenga una cosa en sí al margen de su representación. En ese caso él sería lo único verdaderamente real mientras que el resto de los seres no serían manifestación de nada, por lo que su realidad quedaría reducida exclusivamente a su presencia para el sujeto, existiendo sólo como contenido mental suyo. Quien creyera seriamente esto, caería en el solipsismo, que Schopenhauer denomina egoísmo teórico, y sólo es presentado como un argumento y no como una convicción seria. Pues en ese sentido sería, al menos para Schopenhauer, un padecimiento mental⁷. Sin embargo, dentro de nuestra experiencia cognitiva, es decir, dentro del mundo como representación, esa es la perspectiva que todo el tiempo tenemos enfrente, pues yo sólo puedo conocer mi propia voluntad como mi ser en sí, siéndome imposible comprobar ese conocimiento aun en los seres humanos más cercanos emocionalmente a mí. Ahora bien, esta circunstancia se debe, ante todo, a nuestra forma de conocimiento y no estamos justificados para creer que somos un caso único. Es más, cada uno de nosotros no es más que una representación para el ser humano más próximo, pese a lo cual, nosotros nos conocemos también como voluntad. Por lo que es necesario concluir que cada ser humano en primer lugar, aunque luego todo animal con igual necesidad, para finalmente incluir a toda planta y hasta a los seres inanimados, debe ser además de una representación lo que yo encuentro en mí como

⁶ WWV I, §22, p. 132.

⁷ Cfr. *ibíd.* §19.

voluntad. Sin embargo, este tránsito no es tan fácil, pues se necesitará de un gran proceso de reflexión para llegar a la conciencia de que la cosa en sí del mundo es voluntad.

Que el resto del mundo también sea voluntad es finalmente, a nivel teórico, más un recurso que una certeza, pues no contamos con otros elementos que la voluntad y la representación para entender al mundo. En este sentido, podría parecer arbitraria la designación de la voluntad como ser en sí de todo, pues, aun reconociendo que necesariamente a cada representación debe subyacer una cosa en sí, no es evidente que ésta deba ser, de igual manera que para nosotros, voluntad. Recordemos, no obstante, lo ya dicho sobre el *principium individuationis*: la cosa en sí es ajena a los efectos de este principio, es decir, es ajena a la unidad y a la multiplicidad que impera en el mundo de las representaciones, por lo que resulta una equivocación querer buscar una cosa en sí diferente para cada representación que nos encontremos. Por el contrario, la cosa en sí es la misma en todas las manifestaciones que de ella hay en el mundo, y no se puede decir que tal fenómeno contenga más o menos cosa en sí que otro, pues tampoco esas categorías son aplicables a la cosa en sí.

Ambas razones, la evidencia de nuestra voluntad como única forma para poder representarnos la cosa en sí y la independencia de ésta frente al *principium individuationis*, únicamente son el marco del verdadero argumento por medio del cual se llega a la voluntad como cosa en sí del mundo. Este argumento puede descomponerse en dos operaciones que, no obstante, trabajan a la par: 1) la analogía entre la estructura ontológica del hombre tal como se da en su conciencia (ser voluntad por una parte y representación por otra) y la estructura de la realidad; 2) la ampliación del concepto de voluntad.

Comencemos por la analogía, el sentido de la cual consiste en ver que “así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad, [...] así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, o sea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase [los objetos empíricos]”.⁸

Recordemos, entonces, el sentido de la ley de causalidad y traigamos a colación un elemento sumamente importante para la comprensión de la misma. La ley de causalidad determinaba los cambios en los objetos empíricos por medio de la necesidad del efecto

⁸ VW, §44, p. 208. Recuérdese que el orden de nuestra exposición del principio de razón no corresponde a la del propio Schopenhauer.

cuando ha habido una causa, sin embargo, la naturaleza del cambio no quedaba bajo el imperio de la ley de causalidad, sino que responde a una determinada fuerza natural que se manifiesta en dicho cambio, si bien la ley de causalidad establece el lugar y el tiempo en que tal manifestación ha de darse de acuerdo al carácter de la fuerza natural. Estas fuerzas son, por tanto, condiciones de todo cambio en los objetos, son las que aportan el contenido y la fuerza en la necesidad del cambio, ya que la ley de causalidad, en tanto que ordenadora del mismo, únicamente aporta la forma. Las fuerzas naturales, sin embargo, no son causa ni efecto de nada, permanecen fuera del ámbito del principio de razón y en esta medida no pueden ser explicadas o siquiera entendidas. La única inteligibilidad que podemos alcanzar respecto a ellas es en relación al principio de razón suficiente del devenir, comprendiendo las condiciones bajo las cuales se dan las manifestaciones de estas fuerzas, así como el modo de actuar de las mismas, estableciendo el nombre, número, y el modo de relacionarse entre sí de las distintas manifestaciones. Pero estas fuerzas nunca son entendidas en sí mismas, de manera que propiamente no sabemos qué sean éstas más allá de sus manifestaciones. Por lo que, al ser las fuerzas naturales condiciones necesarias de todo cambio, siempre habrá algo en dicho cambio, por más sencillo y cotidiano que sea, que permanezca incognoscible para nosotros. Como ejemplo de fuerzas naturales que da Schopenhauer podemos nombrar a la gravedad, la impenetrabilidad, la solidificación y en general casi toda propiedad física o química que no quepa reducir a alguna otra.

Ahora bien, podemos reconocer el paralelismo existente entre los elementos que operan en la ley de causalidad y los que lo hacen en la ley de motivación: el motivo que ya venimos reconociendo como una variante de la causa, el cual da lugar al acto volitivo, que como movimiento a su vez del cuerpo es un cambio en el objeto empírico que este es, de manera que al final podemos reconocer también en el carácter o voluntad individual que es susceptible a determinado motivo para manifestarse y que junto a él es la condición para la aparición del acto volitivo, el equivalente de las fuerzas naturales que operan junto a las causas. Ambas, voluntad personal y fuerzas naturales, se manifiestan con ocasión de las causas y los motivos, permaneciendo al margen de las determinaciones que estos imponen, es decir, sin poder ser fundamentadas o explicadas siquiera por el principio de razón, aun cuando sus manifestaciones están plenamente determinadas por el mismo.

Sin embargo, a pesar de la correcta concordancia entre los elementos de la experiencia externa y la interna (pues finalmente eso es lo que queda determinado por el principio de razón del devenir y del obrar) hay una radical diferencia entre las fuerzas naturales y nuestra voluntad, en la medida que a ésta última la conocemos de forma directa y aun mejor que a cualquier otra cosa. Mientras que las fuerzas naturales nos son plenamente desconocidas en cuanto tales, es decir, al margen de sus manifestaciones, lo que finalmente vuelve el conocimiento de las mismas sumamente mediado.

Es en este momento que entra realmente en juego la analogía antes mencionada, pues la clave para volver plenamente inteligible la experiencia externa radica en juzgar todo objeto empírico como a nuestro cuerpo, que al igual que ellos es una representación, y asumir que, al margen de ésta, éstos son igualmente voluntad. De manera que esas fuerzas naturales que operaban en todo cambio deben ser análogas a lo que en nosotros es voluntad y como tal opera en todo movimiento de nuestro organismo, logrando con ello reducir esas incognoscibles y misteriosas fuerzas naturales a nuestra íntima y plenamente conocida voluntad. Eso quiere decir que:

...al hilo de la analogía con nuestra propia esencia, hemos de poder descifrar también las restantes, llegando a comprender que un ser en sí, independientemente del ser conocido, es decir, del presentarse en un intelecto, solo es pensable como un *querer*.⁹

No obstante, por medio de la analogía únicamente podemos reconocer cierta familiaridad entre las fuerzas naturales como en sí de los objetos empíricos y nuestra voluntad, y no propiamente una identidad, pues ésta sería imposible, y ciertamente un absurdo. Recordemos en este sentido que nuestra voluntad no es propiamente la cosa en sí, sino tan solo su manifestación más cercana y perfecta. Para lograr la identidad requerida, es necesaria una segunda operación, una “ampliación del concepto”¹⁰ de voluntad que posteriormente pueda incluir a las distintas fuerzas naturales y a nuestra voluntad como diferentes manifestaciones de ella. Esta ampliación consiste en “distinguir netamente en nuestro pensamiento la esencia íntima de ese fenómeno que nos es inmediatamente conocida y luego transferirla a todos los fenómenos más débiles y confusos de la misma

⁹ WWV II, cap. 22, p. 309 y 310.

¹⁰ Cfr. WWV I, §22, p. 132.

esencia”¹¹, de manera que podamos apreciar lo propio de la voluntad sin la interferencia de las distintas notas con las que aparece en sus distintas manifestaciones.

Esta operación es continuamente reelaborada por Schopenhauer, valiéndose cada vez de distintas fuentes a lo largo de casi todos sus textos, en tanto que, al menos de inicio, esta operación supone la superación de un error que para Schopenhauer ha impedido que el hombre pudiera acceder antes al conocimiento que él presenta en su sistema. Este error consiste en vincular a la voluntad con el pensamiento, de tal manera que aquella se derive de éste. Error fuertemente emparentado con el mencionado en el capítulo anterior: establecer la esencia del hombre en el conocimiento y no en la voluntad. No obstante, para Schopenhauer, el que la voluntad se relacione con el intelecto en el hombre no implica que esta relación sea esencial a la voluntad, ni la jerarquía que se da dentro de ésta. Que la voluntad tiene primacía ontológica respecto al intelecto ya ha quedado claro, no así que ésta se dé sin él.

La voluntad necesita del intelecto para que le presente los motivos con atención a los cuales se manifestará en actos volitivos.¹² Estos motivos, aunque abstractos en el caso del hombre que se sirve de la razón para informar a la voluntad de sus intereses, también se presentan de forma intuitiva en los animales, y en el mismo hombre, pues éste no determina su acción únicamente por conceptos, de manera que la voluntad no se ve necesariamente acompañada de razón. Ahora bien, lo que distingue a los animales es el conocimiento, es decir, el tener un intelecto a través del cual actúan los motivos como una variante de las causas,¹³ las cuales únicamente se diferencian de estos y los estímulos o excitantes por el grado de receptividad de su objeto.¹⁴ Esto es, en el caso de los animales, nuevamente, el intelecto, el cual como medio de receptividad debe tener su análogo en las plantas y las funciones inconscientes de los cuerpos animales para que los estímulos o excitantes puedan dar ocasión a la reacción como otra variante de la relación causa efecto. Este medio sería la mera excitabilidad, por medio de la cual podemos darnos cuenta que actúa la voluntad ya sin ninguna necesidad del intelecto. Pero aún podemos dar un paso más y ver que ahí donde

¹¹ Ídem.

¹² Cfr. WWV II, cap. 19,20 y 22.

¹³ Cfr. VW, §20, p. 85.

¹⁴ Cfr. Ídem.

plena y claramente se da una relación entre causa y efecto, también debe existir un medio a través del cual la causa provoque el efecto, lo cual, en el caso de los objetos empíricos se trata de sus propiedades físicas y químicas, esto es, de las fuerzas naturales que ya habíamos encontrado análogas a la voluntad, la cual se presenta ahora sin necesidad ya no sólo del intelecto o la excitabilidad, sino que incluso, y esto es algo que Schopenhauer mismo no suele resaltar, prescinde de la vida para manifestarse.

Hasta aquí podría pensarse que no hemos adelantado nada en tanto que hemos llegado nuevamente al parentesco existente entre la voluntad y las fuerzas naturales. Sin embargo, el propósito de lo brevemente expuesto es sacar aquellas notas que no son esenciales a la voluntad para, ahora sí, sin ellas, encontrar qué hay de común en todas sus manifestaciones antes mencionadas. Recordemos que esta ampliación del concepto de voluntad es una operación que trabaja a un mismo tiempo con la ya mencionada analogía en cada uno de sus niveles, encontrando un análogo de la voluntad como cosa en sí ya no solo en el querer humano, o en las necesidades animales más apremiantes como el hambre y el deseo sexual, sino también en el impulso ciego de expansión y reproducción de sí que hay en la planta, hasta finalmente incluir toda fuerza o impulso que se manifiesta sin necesidad de pasar por la vida en las fuerzas naturales. Por lo que no sólo damos con la voluntad como cosa en sí de todo fenómeno en el mundo, en tanto que todo es una manifestación de la misma pese a las enormes diferencias en que ésta se manifiesta en cada objeto, sino que por esta misma diversidad de sus manifestaciones, además llegamos a un concepto más general de la voluntad que se diferencia de la voluntad humana, caracterizándose como un ímpetu carente y ajeno a la razón, sin ningún fin o propósito. Estas son las notas más esenciales, sencillas, y por eso mismo, compartidas por todas las manifestaciones de la voluntad.

Pero para comprender mejor la naturaleza de esta voluntad como cosa en sí del mundo, es necesario regresar al último punto de nuestro anterior capítulo y junto a las conclusiones alcanzadas aquí intentar iluminar mejor el hecho de que el mundo por entero sea la objetivación de la voluntad de vivir, así como la razón para dicha denominación.

5. La objetivación de la voluntad de vivir en los seres animados

Hasta ahora hemos considerado al intelecto desde la perspectiva trascendental, en tanto que sujeto e individuo cognoscente, es decir, en tanto que su contraposición con el objeto es la forma fundamental de la representación, así como desde las formas que le imprime a los objetos al representárselos, las cuales se resumen en las distintas modalidades del principio de razón suficiente. Igualmente, hemos visto al intelecto desde la perspectiva fisiológica, la cual se nos abre gracias a la inclusión de la sensibilidad de los cuerpos animales en el proceso cognoscitivo y llega a la identificación del intelecto como mero producto de la actividad del cerebro, perspectiva que, al menos para Schopenhauer, viene a complementar la trascendental. Sin embargo, no hemos reparado del todo en la consideración “metafísica”, como la llama el mismo Schopenhauer,¹ que sobre el intelecto puede hacerse, si bien, ya contamos con todos los elementos necesarios para una breve exposición de la misma, la cual nos servirá, a demás, de puente para entender cómo es que la voluntad se objetiva en los seres animales.

Recordemos que el ser en sí de todo fenómeno es voluntad, es decir, el mundo entero no es más que voluntad objetivada, pasada y modificada por las formas de conocer del sujeto, de manera que se vuelve su representación. La voluntad es la cosa en sí de cualquier objeto, así como del sujeto que se lo representa, pues esta contraposición es la misma forma de la objetivación, sin la cual, el mundo no sería más que voluntad, además de que no existe sujeto que no sea, al mismo tiempo y desde otra perspectiva, un objeto para otro sujeto o para él mismo, esto es, nuevamente, que no sea voluntad objetivada. Sin embargo, ¿en qué sentido el intelecto y con él todo conocimiento es objetivación de la voluntad?

Como ya hemos visto en el tercer capítulo, nuestro organismo en su conjunto, nuestro cuerpo, es voluntad objetivada, por lo que cada órgano del mismo, que como tal sólo puede diferenciarse del resto del organismo desde la perspectiva de la representación, es igualmente objetivación de la voluntad, manifestación suya, y como tal, debe expresar la naturaleza de la voluntad como ser en sí. Evidentemente, esto también es válido para el

¹ WWV II, cap. 20, p. 293.

cerebro como órgano de nuestro cuerpo, por lo que en su actividad o función la voluntad se manifiesta, objetivándose en este sentido como “voluntad de percibir el mundo externo, es decir, como un *querer conocer*”.² O, en otras palabras, como voluntad de representación o de tener representaciones, las cuales, hay que recordarlo, son los motivos de la voluntad al presentarle a la voluntad personal los objetos y circunstancias con ocasión de los cuales ésta se manifiesta. Representación y motivo son lo mismo, considerado el primero desde la perspectiva cognoscitiva, mientras que el segundo lo es desde la ética. No obstante, su identidad es innegable. El mundo como representación es el mundo como motivo.³

El intelecto ahora revela su importancia como herramienta de la voluntad, como condición indispensable para la correcta manifestación de la voluntad individual; porque, recordemos, se estableció al intelecto como una función de segundo grado para la sobrevivencia del hombre en contraste con las de primer grado, como la respiración o la digestión. En este sentido, descubrimos que el intelecto “está destinado exclusivamente a fines prácticos” al ser “el simple *medio de los motivos*, por lo que cumple su misión con presentarlos correctamente”.⁴ Elementos que serán retomados en el desarrollo de los dos siguientes capítulos.

Ahora bien, si el intelecto o cerebro es voluntad de conocer, puesto que el cuerpo humano completo es objetivación de su voluntad, con esa misma clave debemos leer el resto de los componentes del organismo, de manera que podamos igualmente verlos como manifestaciones de la voluntad, como objetivación de sus impulsos y deseos. Así, “los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado”,⁵ y de esta suerte todo el cuerpo. Sin embargo, que los intestinos y el cerebro sean hambre y voluntad de conocer objetivadas, no se sigue que sean manifestaciones de distintas voluntades, antes bien, recordemos que únicamente existe una voluntad como cosa en sí respecto a la cual todos los fenómenos del mundo son su

² Ídem.

³ A este respecto apunta Schopenhauer: “[...] lo que conocemos son los motivos para los fines de una voluntad individual, tal y como a esos efectos se presentan en el intelecto que ella ha producido (y que objetivamente *aparece* como cerebro); captados hasta donde puede seguirse su encadenamiento, esos motivos en su conexión forman el mundo que se extiende objetivamente en el tiempo y el espacio, y que yo denomino el mundo como representación.” *ibíd.* cap. 22, p. 324.

⁴ Ídem.

⁵ WWV I, §20, p. 130.

representación, por lo que intestinos y cerebro más bien son distintas manifestaciones de una misma voluntad, que, de acuerdo a sus deseos crea y proyecta tales órganos con sus funciones. Esta es la razón por la cual todos los órganos y sus funciones pueden coexistir en un mismo organismo sin declararse la guerra o estorbarse entre sí, sino que, por el contrario, juntos mantienen con vida y salud el cuerpo del cual son parte, pues finalmente cada órgano cumple su función para el bienestar del cuerpo en su conjunto.

Esta armonía existente entre los distintos órganos del cuerpo tiene su continuación en los elementos que configuran los ecosistemas. Ahí vemos no sólo la mutua adaptación, al menos así la piensa Schopenhauer, entre las especies y sus respectivos hábitats, sino de las especies entre sí más allá del reino natural al que pertenecen. Ejemplos sobrados de esto lo dan las abejas ayudando a la reproducción de ciertas plantas, los animales que viven consumiendo los parásitos de otros animales, las coincidencias estacionarias en la reproducción y alimentación de dos especies como el salmón y los osos grises, etc. Esta armonía toma en nuestra cabeza la forma de teleología, ya que únicamente en función de fines y medios, parece sernos inteligible la estructura de la naturaleza, si bien esta armonía interna entre los fenómenos de la voluntad nada tiene que ver con verdaderos fines y medios en tanto que la voluntad, y con ello la naturaleza en su conjunto, no tiene ningún fin ni se mueve en función de éste. Recuérdese en este sentido que los fines son racionales, racionalidad que es proyectada, vélgase la redundancia, por la razón humana en el mundo, pero que el mundo en sí mismo es voluntad y, por tal, ajeno a cualquier tipo de racionalidad.

Dentro de dicha armonía todo encaja con todo logrando la subsistencia del conjunto, hasta el grado de ordenar las grandes fuerzas del cosmos, como la gravedad, para que exista un planeta con las condiciones necesarias de vida tal y como las conocemos.⁶ Ahora bien,

⁶ Un elemento que puede sorprender al lector actual sobre esta concepción de la teleología existente en la naturaleza, es que Schopenhauer a diferencia de Darwin no cree en una adaptación natural de las especies al medio, sino en una mutua adaptación en la que el medio ambiente, casi intencionalmente, se dirige a propiciar las condiciones de vida necesarias para la aparición de determinadas especies. Este planteamiento tiene como base el que el tiempo y el espacio sean completamente ajenos a la voluntad de vivir, cuya objetivación en última instancia es la naturaleza completa. Esto es, las especies animales y las condiciones de vida de estas son objetivaciones de una misma voluntad que, como tal, las quiere con independencia de tiempo y espacio, de manera que no hay preponderancia entre unas y otras al ser su esencia ajena a las formas de *principium individuationis*. Resumiendo, las especies no se adaptan al medio, pues esto implicaría una anterioridad

esta armonía a gran escala, al igual que la armonía interna de nuestro organismo, sólo es posible porque cada elemento de la naturaleza es en realidad manifestación de una misma voluntad. Es importante recordar que sólo es por el *principium individuationis*, es decir, la conjunción del espacio y tiempo como formas puras de nuestra intuición del mundo, que existen estos individuos, así como las partes que los integran. De modo que:

...la simple e indivisible aspiración originaria de la voluntad como cosa en sí, cuando se presenta en nuestro conocimiento cerebral, tiene que aparecer como un artístico encadenamiento de partes separadas desarrollado con una máxima perfección para que sean medios y fines unas de otras.⁷

Sin embargo, no cabe engañarse. Esta teleología que vemos en la naturaleza únicamente se plantea al nivel de las especies y fuerzas naturales, pues al nivel de los objetos las fuerzas naturales que se disputan la materia para manifestarse y los miles de individuos de las diferentes especies, se libra una violenta y eterna batalla en la que cada cual lucha por su existencia a costa de la de los demás. Y aun en el ámbito de las especies y las fuerzas naturales no cabe entender esta teleología sino como resultado de un conflicto entre estas realidades.

Dentro del proceso de objetivación de la voluntad existe una zona intermedia entre la voluntad como ser en sí del mundo y los objetos que pueblan y componen la realidad empírica. Esta zona está compuesta por los distintos grados de objetivación de la voluntad que Schopenhauer identifica con las Ideas de Platón en tanto que son los prototipos de todo objeto y cambio que hay en el mundo, los cuales, al menos de entrada, son identificados como las fuerzas naturales y las especies animales a las que nos referimos.

La gran diversidad de objetos y fenómenos naturales que en ellos se manifiestan no puede ser explicada únicamente a partir de las formas del principio de razón suficiente, ni apelando a la voluntad como en sí de todo, pues ésta es *una* en tanto que ajena a la individualidad y a la multiplicidad. Tomemos como ejemplo el caso de los fenómenos naturales más básicos, los cuales si bien son determinados en su aparición por la ley de causalidad, ésta necesita como condición para dar plena cuenta de dichos fenómenos apelar

ontológica del medio que se plasma en el tiempo, lo cual es absurdo dentro de los planteamientos ontológicos fundamentales de Schopenhauer. Cfr. *Ibíd.* §28; WWV II, cap. 26; WN, cap. 2.

⁷ WWV II, cap. 25, p. 367.

a las fuerzas naturales. Ahora bien, a pesar de que hemos detectado en dichas fuerzas un análogo de nuestra voluntad, diferenciándose de ésta en tanto que son manifestaciones de la voluntad en donde no interviene conciencia ni excitabilidad alguna, dichas fuerzas no son, al igual que nuestra voluntad, la voluntad en sí, sino una objetivación de la misma. Sin embargo, en ambos casos se trata de una objetivación diferente a la que se da en los fenómenos naturales y los objetos empíricos

La diferencia entre las ideas como niveles de objetivación de la voluntad y los objetos empíricos, que también hemos reconocido como objetivaciones de la voluntad, no puede ser más que el grado de objetivación. Que la voluntad se objetive no quiere decir sino que pasa a través de las formas de conocimiento por las cuales se vuelve una representación. La primera forma, por ser la más general, es la de sujeto-objeto, mientras que el resto (tiempo, espacio y causalidad) sólo imprimen su forma en el objeto. Así pues, las ideas serán las objetivaciones de la voluntad que únicamente tienen por forma la relación sujeto-objeto, permaneciendo ajenas a toda forma del principio de razón suficiente, pues en cuando dicho principio objetive a la voluntad, el resultado ya no serán las ideas, si no los objetos empíricos que están frente a nosotros. Podemos ver que las ideas son, entonces, una objetivación intermedia entre el mundo de la experiencia y el de la voluntad, de forma que los fenómenos naturales son objetivación de las fuerzas naturales que a su vez son objetivación inmediata de la voluntad en sí, lo mismo que los individuos son objetivaciones de las especies que, como ideas, son objetivación inmediata de la voluntad.

No obstante que las ideas son únicas en tanto que ajenas al *principium individuationis*, éstas componen una pluralidad jerarquizada ontológicamente. Hay ideas catalogadas como objetivaciones inferiores y superiores de la voluntad, aludiendo a qué tan fielmente objetivan el carácter en sí de la voluntad. Es decir, aunque la gravedad y el deseo sexual de las especies animales son objetivaciones de la voluntad, es evidente que la segunda ofrece una expresión más clara y contundente de lo que es la voluntad. Esta jerarquía se basa en lo que podríamos denominar un proceso evolutivo de las ideas, si bien esto sólo es una forma de hacernos comprensible la cuestión, en tanto que las ideas, al ser ajenas a las distintas modalidades del principio de razón suficiente, son incognoscibles dentro de las referencias de tiempo, espacio y causalidad que enmarcan cualquier noción de

proceso y evolución.⁸ Schopenhauer, consciente de esta dificultad, nos recomienda no perderla de vista y pese a todo representarnos dicho proceso de la siguiente forma:⁹ cuando en su lucha por objetivarse en una misma materia dos o más niveles inferiores de la voluntad, que en este sentido podríamos entender por básicos aunque Schopenhauer no lo diga, se enfrentan, el resultado de dicho conflicto es una idea más elevada que “nacida de esa victoria sobre varias ideas u objetivaciones de la voluntad inferiores adquiere un carácter completamente nuevo precisamente al asumir en sí misma un análogo altamente potenciado de cada una de las que han sido vencidas”.¹⁰ Esta lucha que empuja a una objetivación cada vez más perfecta de la voluntad en tanto que cada nueva idea es una representación más fiel del carácter de la voluntad en sí, pasando a través de la configuración de los reinos mineral, vegetal y animal hasta llegar a la idea del hombre, la cual retomaremos en el siguiente capítulo.

Ahora bien, decíamos que la teleología que vemos en la naturaleza incumbe únicamente a las ideas (aun cuando acabamos de ver que la relación entre estas también puede entenderse como una lucha), pues sus objetivaciones están en perpetua batalla por su existencia, es decir, por manifestar la idea de la cual son objetivación. Así vemos que en este mundo:

Todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma: en la naturaleza animal se hace entonces evidente que la *voluntad de vivir* es la tónica de su ser, su única propiedad invariable e incondicionada.¹¹

Voluntad y voluntad de vivir son lo mismo, un pleonasma dentro del sistema de Schopenhauer, si bien hay que observar que con esta designación se llega a la configuración más alta del concepto de voluntad como en sí del mundo, concepto que se ha transformado a partir del obtenido de la experiencia que tenemos de nuestra voluntad mediante esa analogía y ampliación del concepto expuestas en el capítulo anterior, y que

⁸ Si bien las ideas no son cognoscibles para un individuo cognoscente cuya cognoscibilidad se basa en las distintas modalidades del principio de razón suficiente, dichas ideas serán cognoscibles para el sujeto puro del conocer. Este conocimiento se encuentra dentro del terreno de la experiencia estética, así como su comunicabilidad es papel de la obra de arte y no del lenguaje práctico y científico. Temas que en este trabajo han quedado de lado pese a su gran importancia dentro del sistema de Schopenhauer.

⁹ Cfr. WWV I, §27, p. 172.

¹⁰ *Ibíd.* p. 173.

¹¹ WWV II, cap. 28, p. 399 y 400.

ahora cuaja por fin en esa clave con la cual interpretar toda experiencia y leer el carácter de la cosa en sí que se expresa a través de ella. No perdamos de vista que Schopenhauer elige el término voluntad de vivir y no voluntad de existir, que en todo caso es correcto según sus mismos planteamientos, porque la naturaleza orgánica, al ser un nivel de objetivación superior de la voluntad, expresa mejor la esencia de la misma, de forma que siempre será más fiel y esclarecedor decir voluntad de vivir que voluntad de existir, la cual pertenece a los niveles de objetivación más bajos de la voluntad: las fuerzas naturales.

La vida es el ámbito de las ideas que corresponden a las distintas especies de seres orgánicos, trátense de plantas o animales. Así como la forma de existir de las fuerzas naturales no consiste más que en su manifestación en los distintos materiales que se prestan a dicha manifestación, la vida “no es, en efecto, más que un continuo cambio de la materia bajo la firme persistencia de la forma”,¹² es decir, de la idea que persiste a través de la incesante muerte y renovación de los individuos. Es más, el tránsito completo de la vida de estos es parte fundamental de cómo objetivan la idea a la cual pertenecen, pues hay que recordar que ésta es ajena al tiempo entre otras determinaciones que impone el principio de razón, por lo que en dicho tiempo se distribuye, por decirlo de alguna manera, la esencia de la idea. Un individuo, pongamos el caso de un animal, objetiva la idea de su especie no con su mera existencia en este preciso momento, sino en la suma de todo su tránsito vital, de forma que la correcta objetivación de la idea está en su nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte juntas, por atenernos a los trazos más fundamentales. El individuo en su totalidad es objetivación de la idea no sólo en el tiempo, sino también en su actividad y por tanto en la configuración de su organismo, de manera que los distintos órganos y sus funciones, los cuales vimos objetivan diversas tendencias de la voluntad, deben ser leídos de tal forma que en su conjunto expresen la idea de la especie, pues sólo en ella estas tendencias encuentran unidad y sentido. Cada elemento tanto biográfico como fisiológico del individuo forma parte esencial de la objetivación de la idea de la cual participa, por decirlo en términos platónicos, pero será en las tendencias fundamentales que guían todas las acciones de los seres animales: el mantenimiento de la existencia individual y la reproducción, donde más patente sea esta participación. Así pues, por medio del deseo

¹² WWV I, §54, p.326.

sexual que conduce a la reproducción a los individuos, estos objetivan la idea de su especie más allá de su propio fenómeno al ser el la consecuencia final de ese acto la existencia de otro individuo que como representación es distinto al primero, pero en tanto que idea se identifican plenamente con éste. Igualmente, por medio de las acciones que provienen del instinto de conservación la voluntad de vivir que habita en cada animal se manifiesta, si bien el específico modo en realidad incumbe a la idea, pues aun cuando un jaguar y un oso tienen que alimentarse, la forma de procurarse el sustento estará determinada por la propia configuración de su especie.

6. La voluntad de vivir y la voluntad individual

Es momento de esclarecer la relación existente entre la voluntad de vivir como ser en sí del mundo y la voluntad individual como una determinada objetivación de la primera. En primer lugar, recordemos lo dicho sobre el carácter [*Charakter*], término con el cual denomina Schopenhauer a la voluntad personal para subrayar la alta nota de individualidad alcanzada por ésta, en tanto que distintos caracteres reaccionarán de diferente manera ante un mismo motivo, siendo ambos elementos, el motivo y la receptividad a éste por parte de un determinado carácter, los componentes fundamentales del obrar según la ley de motivación. Nuestro carácter es nuestra voluntad, el objeto de la autoconciencia, que únicamente es percibido a través de la forma del tiempo, por lo que en vez tener un conocimiento de cómo sea en sí mismo, lo conocemos por medio de sus actos, los cuales son su fenómeno dentro de la representación. Ahora bien, a esta diferencia, la existente entre el en sí de nuestra voluntad y su fenómeno, responde la distinción entre carácter inteligible y carácter empírico, a la cual apenas si hemos aludido con anterioridad. El carácter empírico es el mismo carácter inteligible desplegado en el tiempo (en tanto que objeto de la autoconciencia) y el espacio (en tanto que cualquier acto de la voluntad es simultáneamente un acto corporal). Por lo que todo el transcurso vital del individuo, tanto en sus distintos avatares biográficos como fisiológicos, no es más que la objetivación de su carácter inteligible. Cada uno de nuestros actos (el carácter empírico) expresa nuestro carácter inteligible, el cual únicamente se manifiesta de manera perfecta en la suma total de éstos.

Vemos entonces una relación completamente análoga entre el carácter inteligible en su objetivación en el carácter empírico y las ideas con los individuos en los cuales se objetivan,¹ según lo dicho en el capítulo anterior. Recordemos, además, que ya en el capítulo cuatro hemos visto cómo las fuerzas naturales y las especies animales y vegetales, que ahora reconocemos como ideas en tanto que niveles específicos de objetivación de la

¹ “el carácter inteligible coincide con la idea o, más propiamente, con el acto de voluntad originario que se revela en ella: en esa medida, no solo el carácter empírico de cada hombre, sino también el de cada especie animal e incluso vegetal y hasta el de cada fuerza originaria de la naturaleza inorgánica, ha de verse como fenómeno de un carácter inteligible, es decir, de un acto de voluntad indivisible y extratemporal”. WWV I, §28, p. 185 y 186.

voluntad, eran manifestaciones de la voluntad análogas a la nuestra, que únicamente se diferenciaba de éstas por ser una manifestación de la voluntad acompañada de conciencia racional, a partir de lo cual se llegaba a la conclusión de que la voluntad es el ser en sí de todo el mundo y no sólo del hombre.

Es conveniente, sin embargo, diferenciar la idea del hombre en cuanto especie animal, y que como tal es una idea particular, del carácter inteligible, y por ello individual, de cada hombre que, como vemos, se emparenta de alguna manera con las ideas. La idea de hombre es el máximo nivel de objetivación de la voluntad, la idea más perfecta, por lo que supone la lucha de todos los niveles anteriores, de los cuales es un producto, coronándose como cumbre y síntesis del proceso mediante el cual se objetiva la voluntad.² Dicho proceso tiene la característica de que entre más alto es un nivel de objetivación, mayor singularidad alcanza su objetivación. Así, entre los fenómenos correspondientes a las fuerzas naturales como niveles inferiores de objetivación de la voluntad la única diferencia que hay es producto de las condiciones que rodean su manifestación. En las plantas y animales se acentúa la individualidad, aunque ésta queda verdaderamente opacada con la que se manifiesta en el hombre. En la humanidad, cada individuo tiene su propio carácter con el que ningún otro individuo coincide, por lo que Schopenhauer siempre está próximo a considerar a cada uno de éstos como una idea diferente, si bien nunca da plenamente ese paso.³ La conducta del individuo que, es la objetivación de su carácter inteligible, no se reduce al comportamiento esperado según la idea de la especie, esto es, no coincide plenamente con ella, como sí ocurre, por ejemplo, en el caso del resto de las especies animales con los individuos en los que se objetivan. Lo cual es una característica más que

² “Si bien en el hombre en cuanto idea (platónica) la voluntad alcanza su objetivación más clara y perfecta, aquella sola no podía expresar su esencia. Para manifestarse en su significación adecuada la idea del hombre no podía presentarse sola y desgajada sino que tenía que estar acompañada de toda la serie descendente a lo largo de todas las formas animales y del reino vegetal, hasta llegar a lo inorgánico: solamente la totalidad de las mismas completa la plena objetivación de la voluntad; están tan supuestas en la idea del hombre como las hojas, las ramas, el tronco y la raíz en las flores del árbol: forman una pirámide cuya cúspide es el hombre”. *Ibíd.* p.182.

³ “El carácter de cada hombre particular, en la medida en que es individual y no se halla totalmente comprendido en el de la especie, puede ser considerado como una idea especial correspondiente a un acto peculiar de objetivación de la voluntad”. *Ibíd.* p. 188.

“Así pues, mientras que todo hombre se ha de ver como un fenómeno de la voluntad especialmente determinado y caracterizado, e incluso en cierta medida como una idea propia, en los animales ese carácter individual falta en conjunto, ya que solo la especie tiene un significado peculiar, y su huella desaparece según nos alejamos del hombre”. *Ibíd.* §26, p. 156.

asemeja cada carácter inteligible con las ideas, pues Schopenhauer ofrece como criterio de distinción entre éstas el hecho de que los fenómenos a que ocasionan no pueden reducirse a los niveles más bajos, de los cuales, sin embargo, tienen un análogo, según lo antes dicho sobre el proceso evolutivo de las ideas. Así, la vida vegetal no puede ser reducida a la química, así como la vida animal a la vegetal, etc.⁴

No obstante, el parentesco entre el carácter inteligible de cada quien con las ideas no llega a ser una identidad. Si bien, como hemos apuntado, Schopenhauer afirma que el carácter de cada hombre puede ser considerado como una idea, finalmente no afirma plenamente que lo sea, primero, porque las ideas se objetivan en una multiplicidad de individuos, mientras que el carácter se objetiva en una multiplicidad de acciones de un solo individuo, y, segundo y más importante, debido a la aparente naturaleza contingente de cada individuo. A pesar de que el carácter inteligible existe fuera del tiempo y del espacio, en razón de lo cual es inmutable, su existencia parece ceñirse en torno de un *origen*, en tanto que es el producto del enlace de las voluntades de sus padres, con sus respectivas características (según se desprende de la teoría de la herencia de las cualidades, expuesta en el capítulo 43 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*, así como de su metafísica del amor sexual que se encuentra en el capítulo 44 de la misma obra), y un *final*, pues al hablar de una prolongación del hombre más allá de la muerte, es decir, sin el cuerpo y consumado el transcurso vital que es la objetivación del carácter inteligible, Schopenhauer siempre se refiere a que ésta sólo es posible en tanto que el ser en sí de todo es voluntad y dentro de la idea del hombre, esto es, sobreviviendo en la especie. Jamás se habla de una continuidad del individuo ni nada con tintes de individualidad, sino todo lo contrario, la existencia después de la muerte es producto de la disolución, o si se prefiere, reinscripción del individuo en la idea de la que fue una objetivación y en la voluntad, según el punto de vista que tomemos, el de las ideas o el de la cosa en sí sin más.⁵ Hechos los dos que descalifican a la voluntad individual como una idea, según la ontología schopenhaueriana. En apoyo a esto, se encuentra la continua afirmación de Schopenhauer de que lo que la naturaleza nos muestra como objetivación de la voluntad de vivir es la verdadera existencia de las especies, que no de los individuos.

⁴ Cfr. *Ibíd.* §27.

⁵ Cfr. *Ibíd.* §54, WWV II, cap. 41.

Sin embargo, la analogía entre las ideas y el carácter inteligible de cada cual se manifiestan aun en estas pruebas en contra de su identidad, primero, porque al ser el carácter de cada quien producto de las voluntades de sus padres, su supuesto *origen* es análogo al proceso por medio del cual las ideas ascienden en su nivel de objetivación, si bien no es claro que por ello el nuevo carácter sea una objetivación superior de la voluntad, y segundo, porque igualmente puede aducirse, por ejemplo, que la idea de una especie animal o vegetal no siempre ha existido en el mundo como representación, esto es, que ha tenido un origen en el tiempo, si bien, en cuanto que idea, se acepta su existencia fuera del tiempo y el espacio, de manera que esto no la afecta en nada.

Todo esto demuestra la gran indeterminación que hay del estatuto ontológico de la voluntad individual dentro del sistema de Schopenhauer, pues no queda perfectamente claro hasta qué punto idea y carácter inteligible coinciden. Finalmente, la solución de este problema radica en ver hasta dónde llega esta individualidad del carácter inteligible. Sin embargo, este punto es insondable:

la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo un mero *fenómeno* sino que se arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder.⁶

Así pues, no se responde porque una individualidad que no se basa en el *principium individuationis* es ajena al principio de razón suficiente y, como tal, es incognoscible. Sin embargo, esta individualidad es la propia de las ideas, pues ellas también componen una pluralidad que no se debe al *principium individuationis*. Hecho que viene a rematar el parentesco entre las ideas y el carácter inteligible, si bien no confirma que éste sea una idea, así como deja la individualidad de la cual se trata en un punto del que no puede haber conocimiento.⁷ Por otra parte, es en cierto grado mentira que Schopenhauer nos deje sin

⁶ PP II, cap. 8, §116, p.242.

⁷ “[...] la *pluralidad* en general está condicionada necesariamente por el tiempo y el espacio y solo es pensable en ellos, a los que en este sentido llamamos el *principium individuationis*”. WWV I, §25, p. 151.

una respuesta de hasta dónde llega la individualidad en la objetivación de la voluntad, pero esta respuesta es material del último capítulo del presente trabajo.⁸

Dejemos, entonces, por el momento estas dificultades teóricas y dediquemos el resto del presente capítulo a ver cómo se relaciona la voluntad de vivir con la voluntad individual o carácter inteligible hasta donde hemos podido dibujarla.

Desde un punto de vista negativo, la voluntad de vivir “cuenta con tres propiedades metafísicas: unidad, infundamentabilidad e incognoscibilidad”.⁹ Decimos negativo, pues las tres características “metafísicas” señaladas no son más que negaciones de las formas más generales de los objetos o representaciones por las cuales se contraponen a la voluntad como cosa en sí. En este sentido, como ya lo hemos repetido en múltiples ocasiones, que la voluntad sea única no quiere decir otra cosa sino que se encuentra fuera del campo de acción del *principium individuationis*. Así mismo, que no posea fundamento ni sea cognoscible remite al hecho de su independencia del principio de razón suficiente en general, pues únicamente dentro de este principio algo puede tener una razón o fundamento y, por ello mismo, ser cognoscible, de manera que en ambos atributos se resume la famosa naturaleza “irracional” de la voluntad de la que tantas malinterpretaciones ha habido. De igual manera, en ambos atributos se resume el carácter de libre de la voluntad.¹⁰

La voluntad individual compartirá todos los atributos antes mencionados: el ser única, sin fundamento, incognoscible y, por ello, libre, pero solamente como carácter inteligible, pues su objetivación, en tanto que representación, estará sujeta a las formas del principio de razón. Así, se dará como una multiplicidad de actos en el tiempo que tendrán como razón un motivo y la receptibilidad a éste del carácter, por lo que será en virtud de esos elemento, cognoscible y explicable.

Ahora bien, la representación más positiva que de la voluntad en sí podemos hacernos es la ya mencionada voluntad de vivir, que tiene a todo el mundo como objetivación y se manifiesta en éste como un ciego impulso, tendencia o ansia. Voluntad

⁸“¿hasta qué profundidad llegan las raíces de la individualidad dentro del ser en sí del mundo? A eso en todo caso se podría responder: llegan hasta donde alcanza la afirmación de la voluntad de vivir; cesan allá donde aparece la negación, ya que han nacido con la afirmación”. WWV II, cap. 50, p.537.

⁹ PV IV, cap. 7 p 301

¹⁰ “Así pues, el concepto de libertad es en realidad negativo, ya que su contenido es la mera negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con la razón de acuerdo con el principio de razón”. WWV I, §55, p. 338

ciega en la medida que no tiene fin, pues no es racional, de forma que nos encontramos con una nueva formulación de las propiedades que acabamos de ver. Pero aunque ciega y sin un fin en cuanto tal, la voluntad tiene una dirección, pues “Todo se afana y tiende a la existencia, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*”.¹¹ La voluntad individual es en sí misma completa voluntad de vivir, pues, en tanto que objetivación suya (aun cuando en rigor desconozcamos de qué nivel de objetivación se trata, es decir, si es una idea o no), es, al igual que el resto de los objetos que componen el mundo como representación, íntegra manifestación de este anhelo.

La mayor consecuencia de esta relación, por medio de la cual la voluntad de vivir es el fondo último de la no del todo fenoménica¹² voluntad individual, se dará en la índole de la existencia de ésta última, la cual, por más agraciada que pueda ser, no consistirá en otra cosa que dolor. Esto se debe a que la naturaleza misma de la voluntad entraña el sufrimiento de forma esencial, pues “la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor”.¹³ De manera que un mundo y un individuo, cuyo ser más íntimo es voluntad, no podrán menos que padecer inevitablemente este mismo dolor.¹⁴ Aquí entramos de lleno en la famosa consideración que hace Schopenhauer sobre el valor de la existencia, a la cual dedicó tantas páginas y cuyo resultado es por todos conocido, por lo que no queremos detenernos demasiado en la cuestión, limitándonos a exponer brevemente lo fundamental del asunto.

Así pues, encontramos que para nuestro autor “el hombre, en cuanto objetivación más perfecta de aquella voluntad, es también el más necesitado de todos los seres: es del todo un querer y necesitar concreto, es la concreción de mil necesidades”.¹⁵ He ahí el triste privilegio que su pomposo estatus de objetivación más perfecta le concede.

El carácter negativo de todo placer y bienestar se sigue del hecho de que estos no son más que la satisfacción de un deseo o necesidad: el cese de un dolor, que por esto

¹¹ WWV II, cap. 28, p. 399 y 400.

¹² Pues, aun suponiendo que la voluntad individual o carácter inteligible sea una idea en sentido platónico, no dejaría de ser un objeto.

¹³ WWV I, §57, p.367.

¹⁴ La completa identificación entre la voluntad como en sí del mundo y el origen del dolor y con el de todos los males que lo pueblan llega a tal grado que Schopenhauer puede afirmar: “Solo en mi sistema se reconocen honradamente los males del mundo en toda su magnitud: puede hacerlo porque la respuesta a la pregunta por su origen coincide con la pregunta por el origen del mundo”. WWV II, cap. 50, p. 740.

¹⁵ WWV I, §57, p.368

mismo es lo primero no solo en sentido temporal, sino positivo. Esta satisfacción sólo tiene realidad en relación a la necesidad que viene a cubrir, por lo que sin ésta también desaparece, de manera que el individuo se concentra en un nuevo dolor, pues sólo éste tiene una existencia por sí mismo. Además, toda satisfacción lo es sólo de un determinado deseo, que no del deseo mismo de nuestra voluntad. Ésta, en tanto que ser en sí, no puede ser colmada por las satisfacciones que se le presentan en el mundo de la representación, pues éstas sólo satisfacen los deseos en los cuales se objetiva la voluntad, pero nunca a ésta misma. Por ello, también se dice que la voluntad no tiene objeto, no tiene fin, pues éstas son categorías que sólo valen para los fenómenos. Ahora bien, aun cuando no podemos dejar de desear, se puede dar el caso de que nuestro deseo no tenga objeto, que ningún motivo mueva a nuestra voluntad sin que ésta se aquiete, entonces caemos en el tedio y el aburrimiento. Nuestra voluntad activa, que no obstante no tiene en qué manifestarse, nos enferma el ánimo, por decirlo de algún modo, lo cual es un tormento y un dolor no menor al del mismo deseo, aunque se experimente de distinta manera.

La célebre expresión de Schopenhauer según la cual la vida del hombre no sería más que un péndulo que oscilara entre el dolor y el aburrimiento¹⁶ no tiene mayor sentido que el referido. La vida es un perpetuo tránsito entre el dolor que supone todo desear y necesitar y la efímera satisfacción del mismo, la cual, si se prolonga, nos muestra su carácter negativo en el inmenso vacío en el que amargamente nos introduce al no darnos un nuevo objeto que desear. De manera que, en el mundo como representación, cada dicha desaparece junto con el dolor que buscábamos extinguir con ella y, entonces, si tenemos suerte, continuamos luchando por una nueva satisfacción que no tardaremos demasiado en conseguir, para empezar nuevamente el ciclo. He ahí lo más parecido a la felicidad que puede darse dentro de los planteamientos de Schopenhauer.

La forma mediante el cual el dolor consustancial a la voluntad se objetiva en el mundo es el egoísmo. Este es definido por Schopenhauer como “el impulso a la existencia y al bienestar”,¹⁷ definición que evidentemente se identifica con la voluntad de vivir de la que cada individuo es una objetivación, de manera que “Tanto en el hombre como en el

¹⁶ Cfr. Ídem.

¹⁷ GE, GM, §14 p. 196.

animal, ese *egoísmo* está estrechamente vinculado con su núcleo y esencia más íntimos y hasta es idéntico con ellos”.¹⁸

La distinción entre un egoísmo teórico y uno práctico ha generado el reproche de lo aparentemente mal elegido que está el primero para designar el problema del solipsismo, además de dar pie al común error de considerar al segundo como la mera consecuencia del primero, al ser la aplicación en la vida cotidiana de lo establecido por éste.¹⁹ Sin embargo, esto no es del todo cierto, pues nuevamente nos encontramos ante una exposición que al tomar como principal criterio la comprensión de cada tema, hace violencia a la forma natural de su sistema. Para encontrar la correcta conexión entre estas dos formas de egoísmo partamos de que éste mismo “solo considera la propia persona como realmente tal, mientras que todas las demás las ve y trata como simples fantasmas”.²⁰ Esto, por más contradictorio y chocante que nos parezca e, incluso, nos neguemos a admitirlo, es lo que nos presenta tanto la experiencia interna como la externa, cobrando todavía mayor fuerza en cuanto se combinan. Para la experiencia externa, todos los seres son representaciones igual que el cuerpo del propio sujeto, sin embargo, se da cuenta que, en cuanto representaciones, esos objetos sólo tienen existencia en y por el intelecto del sujeto, de manera que sin éste desaparecerían, si bien no puede ver que con igual razón sin esos objetos el sujeto desaparecería. Si ahora tomamos en cuenta la experiencia interna, ese cuerpo, cuyo intelecto es la condición de posibilidad de todos los objetos, tiene, además, el privilegio de presentarse de otra manera mucho más honda y sentida como voluntad, voluntad que se nos presenta como única en tanto que solamente tenemos experiencia de ella, así como por el hecho de que esta objetivación de la voluntad de vivir que es nuestra voluntad nos transmite, bajo la forma del sentimiento, la naturaleza única y originaria de la misma. De manera que intelecto y sentimiento se acompañan y coinciden en su veredicto al considerarse cada individuo como lo único verdaderamente real, así como el centro de la existencia.

El egoísmo empírico tiene como base la propia forma del intelecto, principalmente la relación sujeto-objeto como estructura del conocimiento, así como el *principium*

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Cfr. WWV I, §19.

²⁰ Ibíd. p. 124.

individuationis que viene a seccionar la originaria unidad de todo lo real en tanto que cosa en sí. Sin embargo, la forma del intelecto está determinada a su vez por la voluntad en tanto que función de un órgano del cuerpo (el cerebro), cuerpo que finalmente no es sino voluntad objetivada. De manera que el solipsismo en el que cada cual está encarcelado es, por decirlo de así, un acto de su voluntad y forma parte de los mecanismo con que ésta se objetiva en el mundo en los actos de los individuos. Si bien el termino egoísmo teórico no parece ser el indicado para designar a un problema, que por lo demás ya tiene un nombre y una historia bien determinada dentro de la filosofía como es el solipsismo, al darle un aparentemente incoherente tinte ético al problema, la denominación de Schopenhauer apunta al hecho de que dicho este tiene una fuente y un sentido moral (la voluntad y el actuar de los individuos), de tal forma que debe encararse dentro de dichas coordenadas. Así pues, la superación del solipsismo estará en la ética y no en el terreno epistemológico.

Resumiendo, podemos decir que la voluntad de vivir se manifiesta como egoísmo en los individuos mediante la configuración de su aparato cognitivo, que, como hemos visto en el capítulo anterior, está hecho de tal forma que sirva a la voluntad, pues en último término no es sino voluntad de conocer objetivada. El egoísmo práctico se presenta como fin y fundamento del egoísmo teórico y no como su consecuencia o aplicación, por mucho que los términos parezcan sugerir otra cosa.

Finalmente, el egoísmo llena de dolor el mundo al ser el principal móvil del obrar de los individuos, llevándolos a enfrentarse encarnizadamente todo el tiempo, pero, sobre todo, al ser la forma mediante la cual la voluntad se ataca y come así misma, pues finalmente todos los individuos, como hemos repetido hasta el cansancio, son igualmente objetivaciones de la voluntad de vivir.

7. La compasión

Comencemos recordando brevemente el contenido de la ley de motivación que gobierna toda acción animal, la cual ya ha sido mencionada y expuesta en más de una ocasión dentro del presente trabajo en razón de la tremenda importancia que tiene para la epistemología, pero sobre todo para la ontología de Schopenhauer. Ahora la abordaremos desde la perspectiva ética, pero sin perder de vista lo ganado en los capítulos anteriores. Según la ley de motivación “Ninguna acción puede ocurrir sin un motivo suficiente”, así como “Tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente”.¹ Reconocemos nuevamente los dos componentes fundamentales del obrar: el motivo y la receptividad al mismo por parte de la voluntad del individuo. En medio de ambos está el intelecto como medio a través del cual los motivos son percibidos por la voluntad. El intelecto, como elemento esencial de la animalidad,² determina la forma que toman los motivos dentro de la conciencia, la cual, a pesar de contar con una gran diversidad en razón a sus grados de desarrollo (que van desde el más insignificante insecto hasta el hombre más lucido e inteligente) esencialmente se divide en conciencia racional y no racional o intuitiva. La primera, al ser propiedad exclusiva del hombre, es la causa por la cual el comportamiento y, en general, la vida del hombre es tan diferente de la del resto de los animales; ellos sólo tienen motivos intuitivos, nosotros, además, motivos abstractos y, junto con ellos, capacidad de elección,³ que no libertad. Pues como hemos visto ésta no es sino la ausencia de determinación en que, precisamente, consiste la ley de motivación como forma del principio de razón suficiente. Desde el punto de vista ético, no tiene mayor importancia la forma que tome el motivo, aunque indudablemente esto tenga una gran importancia desde el punto de vista práctico, así como desde el epistemológico, sino el hecho de que un determinado motivo afecte a una determinada voluntad, pues en ello radicaré todo el valor moral de la acción.

La esencia del motivo radica en su relación con el placer y el dolor de la voluntad, de manera que toda acción producida por el influjo de un motivo tiene su último fin

¹ GE, GM, §16, p. 205.

² Cfr. VW §20, p.84 y 85.

³ Cfr. WWV I, §55.

justamente en ese placer y dolor. Ahora bien, si el motivo es tal únicamente en cuanto incumbe al placer o dolor de una voluntad individual, el valor moral del acto estará en función de los intereses de la *respectiva* voluntad que nos instan a actuar, de manera que “Toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es *egoísta*”,⁴ mientras que, por el contrario, la acción que tiene su fin en el placer y dolor de otro que no sea el agente es una acción de *valor moral*.⁵ La conciencia moral [*Gewißen*] consistirá, entonces, en el conocimiento que cada uno obtiene de la índole de su propia voluntad individual a través de sus actos, el cual, aun cuando indudablemente es conocimiento en el pleno sentido que Schopenhauer le da a la palabra, tiene su origen en el íntimo sentimiento que nos revela la naturaleza de nuestros actos.

Este significado ético del actuar humano, según el cual existirían actos egoístas y actos de valor moral, únicamente encuentra pleno sentido a la luz de los principales planteamientos de la ontología de Schopenhauer, con los que se engarza y complementa. El obrar egoísta, que constituye la forma de actuar y de existir que la voluntad de vivir, como nuestro ser en sí, nos imprime, es pese a ello, reprobado moralmente en la medida que esta misma voluntad de vivir siempre es agredida en algún grado cuando un individuo, ignorante de que en cuanto ser en sí es uno con el resto del mundo, actúa de forma egoísta, esto es, buscando su beneficio a costa del de los demás. Esta forma de actuar expresa una contradicción entre la voluntad de vivir y la forma como ésta se objetiva en el mundo como representación, pues si bien no puede haber duda, al menos para Schopenhauer, de que cada ser es voluntad de vivir y actúa conforme a ello, su actuar va en detrimento de la vida y la existencia de otros seres que objetivan a la voluntad de vivir en la misma medida que él. Por eso, la voluntad mediante el actuar egoísta “clava los dientes en su propia carne”⁶ sin darse cuenta, pues no hay que olvidar que el actuar egoísta está guiado por el conocimiento del *principium individuationis*, si bien su fuente es la misma voluntad de vivir.

El dolor que la misma voluntad se inflige cuando un individuo comete un acto egoísta se siente dos veces, nuevamente esto gracias *principium individuationis* : primero

⁴ GE, GM, §16, p. 206.

⁵ Cfr. Ídem.

⁶ WWV I, §63, p. 418.

que nada en el individuo que de alguna u otra forma se ve perjudicado por dicho egoísmo,⁷ y, en seguida, en el propio sujeto de la acción, pues por mucho que éste esté dominado por la perspectiva que le ofrece el *principium individuationis*, al ser en sí mismo voluntad de vivir no puede dejar de sentir en algún grado el dolor que ha causado, si bien en tal caso la conciencia de este sentir será prácticamente inexistente o malinterpretada por el mismo individuo y su forma egoísta de considerar el mundo. Por otra parte, el actuar no egoísta, el único que según Schopenhauer cuenta con valor moral, irá acompañado igualmente de una doble satisfacción: primero, en el individuo cuyo interés nos ha movido a actuar y, enseguida, en nosotros, al comprobar que nuestra naturaleza no es egoísta ni daña nuestra naturaleza más íntima, la voluntad. Así pues, este es el sentimiento antes mencionado que nos brinda el conocimiento de la índole egoísta o no de nuestra voluntad conforme se muestra en los actos, todo lo cual es el objeto de la conciencia moral.

Al ser el egoísmo la forma en que se manifiesta la voluntad de vivir, los actos egoístas formaran parte esencial de lo que Schopenhauer llama afirmación de la voluntad de vivir.⁸ Ésta, en su nivel más básico consistirá en afirmar el propio cuerpo del individuo en tanto que éste es su voluntad objetivada, por lo que, en general, la voluntad se afirmará mediante la preocupación por la sobrevivencia del individuo y su reproducción.⁹ Sin embargo, una afirmación de la voluntad que permaneciera en estos niveles, tal como ocurre en la mayoría de los animales, no daría ocasión a un sufrimiento tan atroz como el que se da en la vida del hombre. En éste, la afirmación de la voluntad tiende a sobrepasar la afirmación de su propio cuerpo negando la voluntad de otros individuos, al apoderarse de las fuerzas con que ellos deberían ver por el provecho de su propia voluntad. Evidentemente, dicha afirmación constituye un acto egoísta en tanto que el único fin a la

⁷ Si bien parece que podría argumentarse que no todo acto egoísta causa necesariamente dolor a algún otro individuo, cabe recordar que el acto egoísta implica ya dolor al mismo individuo que lo ejecuta, en la medida que lo mantiene sumido en el perpetuo circuito de necesidades y falsas satisfacciones que implica toda búsqueda de bienestar y placer personal en que consiste el egoísmo. De manera que, para Schopenhauer, la voluntad no puede actuar de forma egoísta sin pagar de alguna forma las consecuencias.

⁸ Cfr. *Ibíd.* §60, WWV II, cap. 28 y 45.

⁹ Es cierto que la reproducción, al tener como última consecuencia la aparición de otro individuo, es una afirmación de la voluntad que sobrepasa la afirmación del cuerpo en que se objetiva. Sin embargo, dicha afirmación, al tener como base la necesidad de reproducirse del mismo organismo, que se manifiesta como deseo sexual, queda en el ámbito de la afirmación del cuerpo mismo y no trasciende más allá. Desde otra perspectiva, si recordamos lo expuesto en los dos últimos capítulos, podemos ver que, en la afirmación de la voluntad que es el acto de reproducción, lo que se afirma es la idea de la especie, un grado superior de objetivación de la voluntad y no la misma voluntad individual en cuanto tal.

vista del sujeto de la acción es su bien. Así mismo, dicha afirmación únicamente puede llegar tan lejos en la negación de los demás individuos como su conciencia esté atrapada por las formas del principio de razón, en especial por el *principium individuationis*, de manera que el grado de egoísmo es proporcional a la fuerza y claridad con que estas formas están instaladas en el intelecto, determinando su experiencia y sus actos. Los actos egoístas que, negando la voluntad ajena afirman la propia por encima del ámbito de su cuerpo, son los que Schopenhauer denomina actos injustos.¹⁰

Contrariamente a lo que sucede con las acciones egoístas, tenemos las acciones de valor moral que Schopenhauer divide en acciones justas y acciones caritativas, si bien sólo se distinguen en grado, lo cual provoca que sea activas o pasivas. Las acciones de valor moral, como ya hemos adelantado, son aquellas en las que el motivo que mueve a nuestra voluntad es el dolor o placer ajeno, y no el propio. Dentro de las acciones justas esta consideración de la voluntad ajena nos impide negarla como hacemos en las acciones injustas, por lo que en ellas simplemente nos abstenemos de causar daño al afirmar nuestra voluntad. Los actos justos son actos de contención que no obstante su carácter meramente negativo, pues para Schopenhauer la justicia es la mera ausencia de injusticia así como toda dicha no es sino la ausencia de dolor, revelan que el sujeto que actúa justamente reconoce un ser igual a sí mismo, cuando menos en importancia, en la voluntad individual que se rehúsa a negar en su provecho, por lo que implican ya una superación del egoísmo. Así mismo, los actos caritativos serán aquellos en los que el dolor ajeno nos mueve a una acción propiamente dicha, de manera que ya no sólo nos abstenemos a negar la voluntad que se objetiva en otros individuos, sino que ayudamos a afirmarla aun en posible detrimento de la nuestra.

Pero esto supone que yo, en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: sólo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en los míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto a mí; sino que *en él* com-padezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no está conectada con mis nervios. Solamente de ese modo puede *su* dolor [*Wehe*], *su* necesidad, convertirse en motivo *para mí*: fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios.¹¹

¹⁰ Cfr. WWV I, §62.

¹¹ GE, GM §18, p. 229.

Evidentemente, esto únicamente puede ocurrir porque el ser en sí de cada individuo no es otra cosa que voluntad de vivir, por lo que desde la perspectiva de la voluntad todos los individuos son el mismo. La caridad supone, entonces, que el individuo que la practica ha logrado alcanzar siquiera momentáneamente esta perspectiva, de manera que actúa en función de ello. Que un individuo logre actuar al margen de las formas de su conocimiento, las cuales producen el mundo como representación que él habita y porta, sobre todo si se trata de las fundamentales (distinción sujeto-objeto y *principium individuationis*) como es el caso,¹² es, sin duda, un hecho extraordinario que no obstante demuestra que lo esencial, el sentido ético del actuar, descansa en el orden ontológico del mundo y no en el epistemológico, pues por mucho que éste contribuya al actuar egoísta o no, su fundamento está en la voluntad, es decir, nuevamente en lo ontológico.

La virtud no es, por tanto, la consecuencia de una especial reflexión del intelecto; antes bien, hasta el intelecto más débil basta para traspasar el *principium individuationis*, que es de lo que aquí se trata.¹³

La virtud, el ser justo o caritativo, dependerá, entonces, de la propia voluntad que se deja cegar o no por su propia objetivación en un intelecto, según su propio querer. Recordemos que la voluntad es libre, esto es, que nada la determina a nada, pues no existe nada al margen de ella. Por lo que resultaría contradictorio esperar que el actuar, la forma de objetivarse de la voluntad, obedezca a fenómenos tan secundarios como el intelecto del individuo en el que se objetiva la voluntad. Si nuestra voluntad actúa de forma egoísta, justa o caritativa, es porque así lo quiere, no por obra de nuestro intelecto.

Es de resaltar el hecho de que, desde la antigüedad, el mejor tipo de vida, esto es, la vida virtuosa, consistía en el sometimiento y acomodo del actuar y querer personal al orden y estructura de lo real, en el caso de Schopenhauer sea a la inversa. En un mundo cuya raíz más íntima es caracterizada nada menos que como voluntad de vivir, nuestro autor concluirá que “la esencia interna de la virtud resultará ser una aspiración en dirección totalmente opuesta a la felicidad, es decir, al bienestar y la vida”.¹⁴ ¿Pero qué otra cosa

¹²“Las virtudes morales, es decir, la justicia y la caridad, cuando son puras nacen de que la voluntad de vivir, traspasando el *principium individuationis*, se reconoce a sí misma en todos sus fenómenos”. WWV II, cp. 48, p. 695

¹³ Ibíd. cap. 47, p. 690.

¹⁴ WWV I, §65, p. 427.

podría concluirse tras el descubrimiento de la voluntad como fondo, norma o en sí de la realidad? Este es el punto de mayor disenso respecto al pensamiento de Schopenhauer, incluso entre un número muy grande de sus más fieles lectores y estudiosos. Primero, por la aparente negación de que, desde la afirmación de la voluntad de vivir, pueda aspirarse algo más que sufrimiento,¹⁵ así como por el rechazo desde el punto de vista ético de esta opción. Segundo, por una caracterización de la justicia y la caridad que, decidida, y a veces contradictoriamente, se encamina hacia la negación de la vida, cuando quizá podría ir en sentido contrario. Sin embargo, ambas críticas tienen como última razón su inconformidad con la estimación que hace Schopenhauer sobre el valor de la vida, sobre la cual concluye que no vale la pena en el sentido más literal: no vale los dolores y pesares que existen en ella. A favor de Schopenhauer, admitamos que su consideración no sólo es correcta (los dolores superan por mucho las satisfacciones de la vida), sino que, además, es perfectamente coherente con sus planteamientos en la medida que una valoración de la existencia que toma como perspectiva fundamental la de la voluntad, esto es, el querer y no querer, la dicha y el dolor, en la que además se ha concluido la índole positiva y real del dolor y la carencia frente a la negatividad e irrealidad de cualquier placer y satisfacción, no puede sino condenar y deplorar dicha existencia. Schopenhauer no niega la validez de otros criterios de consideración de la vida, únicamente subraya la primacía de la consideración desde la voluntad frente a cualquiera de ellas.

¹⁵ Decimos “aparente negación” en la medida que ciertos pasajes de Schopenhauer dejan ver la posibilidad de una vida que, “acorde” a sus principales planteamientos, no abandone la perspectiva de la afirmación de la voluntad de vivir, si bien no podemos esperar una aprobación moral para éste tipo de vida. Un pasaje característico en este sentido, y que a decir de algunos autores prefigura elementos que acabarían de tomar forma en Nietzsche, es el siguiente: “Un hombre que hubiera incorporado firmemente a su mentalidad las verdades expuestas hasta ahora [que el ser en sí del mundo es la voluntad de vivir], pero que ni por propia experiencia ni por una reflexión continuada hubiera llegado a reconocer el constante sufrimiento como esencial a toda vida; un hombre que, por el contrario, encontrara satisfacción en la vida, al que le fuera plenamente bien en ella y que al reflexionar tranquilamente deseara que su vida, tal y como la había experimentado hasta entonces, durara eternamente o retornara siempre; un hombre cuyas ganas de vivir fueran tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las molestias y penalidades a las que está sometida: ese hombre se hallaría «con fuertes y vigorosos huesos en la bien asentada y estable tierra» y no tendría nada que temer: armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder sobre quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida y también el presente, la única y verdadera forma del fenómeno de la voluntad; por eso no le puede espantar ningún pasado o futuro infinito en el que él no existiese, ya que lo considera una fatua ilusión y un velo de Maya, así que no ha de temer a la muerte más que el sol a la noche”. *Ibíd.* §54, p. 334 y 335.

Por último, quedémonos con lo que, en razón del sentido del presente trabajo, es esencial: el planteamiento de que el valor moral de toda acción es proporcional al influjo que en la conciencia tenga el *principium individuationis*, poniendo una barrera insalvable entre la existencia de cada cual con la de los demás, pues:

Desde este punto de vista, mi existencia individual, por mucho que resplandezca sobre mí a semejanza del Sol, en el fondo no es más que un obstáculo que se interpone entre mí y el conocimiento del verdadero alcance de mi esencia.¹⁶

¹⁶ WWV II, cap. 47, p 690.

8. El ascetismo como vía de negación de la voluntad de vivir

Ha llegado el momento de abordar el tema para el cual todo lo apuntado en los capítulos anteriores no ha sido sino un trabajo de preparación de forma que lo que sigue sea suficientemente comprensible y valorado en su correcta dimensión. Comencemos retomando lo apuntado en el capítulo anterior, ya no sólo desde la perspectiva ética como se dio ahí, trayendo brevemente a colación algunos aspectos omitidos que nos encaminen a nuestra principal cuestión. En dicho capítulo vimos cómo la voluntad comienza a abandonar su natural forma de actuar y, por ello mismo, de ser, esto es, su incondicionada afirmación, mediante la superación del egoísmo que determina precisamente dicha forma de actuar. Observamos, entonces, a la voluntad individual alcanzar escalonadamente una perspectiva superior, o mejor dicho, más profunda y exacta del orden y estructura de la realidad, de manera que, finalmente, se reconocía como idéntica en lo esencial, su ser en sí, con el resto de los seres que, desde la perspectiva del egoísmo o de la afirmación de la voluntad de vivir, son meras representaciones, objetos sin la dignidad ni el estatuto que el individuo mismo tiene y reconoce en su propia voluntad como sentimiento. Dicho conocimiento es expresado en actos, primero como negación a cometer injusticia al afirmar la propia voluntad, y más tarde como apoyo o auxilio de otros individuos en los que uno se reconoce, movido por el sufrimiento que éstos padecen. Sin embargo, este conocimiento tiene la característica de no ser racional y, por ello mismo, tampoco comunicable, pues su auténtico contenido no cae bajo las formas del conocimiento (principio de razón y división sujeto-objeto), sino que, por el contrario, es un conocimiento que se alcanza con la superación de estas formas. Esta es la causa de que los individuos que actúan de forma justa o caritativa no reconozcan el verdadero fundamento por el cual actúan así, y en su lugar apelen a diferentes dogmas y normas para justificar sus actos. Se trata, en suma, de un conocimiento que difícilmente puede ser asimilado por una conciencia individual, en la medida que su contenido es contrario a esa misma individualidad, al disolverla dentro de una consideración más profunda en la que ésta pierde sentido. Una segunda consecuencia de la especial índole de este conocimiento estará en el hecho de que, aun cuando pueda ser hasta cierto punto traducido a conceptos y, con ello, volverse comunicable, como ocurre gracias al examen que la filosofía hace del fenómeno de la justicia y la caridad, esta

comunicación no pueda dar ocasión a que el individuo que la recibe y comprende cambie su forma de actuar, ya que, por medio de tal traducción, este conocimiento entra en las formas de conocer del individuo, las cuales trabajan para la afirmación de éste y su voluntad. No obstante, no por lo anterior debe pensarse que el origen del actuar justo y caritativo sea una natural debilidad del intelecto que le impidiera ejercer sus formas con la fuerza necesaria para la natural objetivación de la voluntad, pues, como hemos dicho en el capítulo anterior, el intelecto, al depender en su funcionamiento de la voluntad, impondrá estas formas de acuerdo a los designios que la voluntad le ordene. Así pues, el origen del actuar caritativo estará precisamente en la voluntad que quiere traspasar o superar las formas con que conoce, principalmente el *principium individuationis*, para así guiar su comportamiento en relación con esta nueva perspectiva.

Ahora bien, el actuar caritativo, en tanto que supone el reconocimiento de la identidad esencial del individuo que lleva a cabo la acción y los individuos a los cuales auxilia, al sentir como propio el dolor que padecen, no puede resultar sino una experiencia tremendamente dolorosa, pues el individuo, además del inevitable dolor de su existencia particular, conoce y carga el dolor de los seres de los que se compadece. La actividad del sujeto que practica la caridad tenderá a aliviar tal dolor, pero como éste es lo único positivo y se identifica con la misma naturaleza del mundo, en la medida que éste no es sino la objetivación de la voluntad, tarde o temprano debe caer en la cuenta de la esterilidad de su acción, sin que esto, no obstante, cambie el hecho de que sufra con los otros. Así pues, un individuo que continuara profundizando su consideración del mundo y de sí mismo en la dirección antes señalada, que va de la justicia a la caridad, tendría que reconocer cómo todo el dolor es padecido por el único ser, la voluntad de vivir, que ciegamente se lastima, al mismo tiempo que reconocería a la misma voluntad como responsable de tal sufrimiento. Si bien este conocimiento, al ser el mismo que lo llevó a actuar de manera caritativa, sólo que potenciado, es igualmente imposible de llevar de manera clara a la conciencia por las razones antes mencionadas. Así mismo, este nuevo conocimiento, de igual manera que los anteriores, deberá manifestarse en las acciones del individuo que llega a él, no obstante, implicará, además, una verdadera transformación en su nivel más íntimo, la voluntad, del que dicho comportamiento será algo más que su expresión.

Como el móvil fundamental de todo este proceso es la eliminación del dolor, al descubrimiento de la voluntad de vivir como origen y fuente del dolor seguirá, entonces, el impulso a negar la voluntad, pero ya no sólo en ésta o aquella objetivación suya, sino en su totalidad. No obstante, como la voluntad se objetiva en todos los seres sin falta, y el conocimiento que mueve a su negación es estrictamente personal, el terreno dentro del cual operará dicha negación no podrá ser otro que el mismo individuo.

La negación de la voluntad de vivir es un acontecimiento extraordinario como no puede haber otro, se trata de lo verdaderamente antinatural, de una violencia y desviación del esencial orden del mundo. La voluntad deja de querer ser lo que es: la voluntad que quiere la vida deja de querer, renuncia a su volición y, con ello, a la vida. Esto es un fenómeno extremadamente difícil de entender porque, al ser nosotros objetivación de la voluntad de vivir, no podemos sino anhelar la vida. Si bien desde una consideración puramente objetiva, esta misma vida, al consistir en un eterno pesar, jamás podría ser objeto de nuestro querer.¹

A este respecto es importante no perder de vista, aun cuando el mismo Schopenhauer no tiene a bien señalarlo, que si bien debe considerarse al actuar virtuoso, la justicia y, posteriormente, a la caridad, como el inicio de este cambio de orientación de la voluntad del individuo que va de la afirmación a la negación de la misma, dicha forma de actuar aún permanece dentro de la esfera de lo que es la afirmación de la voluntad de vivir. Pues la superación del *principium individuationis* necesaria para tal comportamiento, aun cuando desdibuja los estrechos contornos de la individualidad, no afecta al elemento esencial del “yo”, que es la voluntad como objeto de la autoconciencia, de manera que, en el reconocimiento de nuestra voluntad en los otros, la conciencia de nuestro propio “yo” se expande, de forma que engloba la existencia de éstos. Ese es el sentido con que Schopenhauer utiliza la famosa expresión sanscrita *tat twam asi*, eso eres tú.² El actuar virtuoso es egoísta en la medida en que lo que nos mueve actuar es el impulso de evitar nuestro dolor, el cual ahora padecemos en una carne que no es la nuestra. Así pues, la voluntad se afirma y se afirma por encima del propio cuerpo en el que inicialmente se objetiva, si bien lo hace de manera opuesta a la afirmación de la voluntad, que nace del

¹ Cfr. WWV I, §54, 57 y 60; WWV II, cap. 28, 45 y 46.

² Cfr. WWV I, §44, p. 460, §63, p.420, §66, p. 442; GE, GM, §22, p.271.

egoísmo que toma por base la voluntad individual y en detrimento de ésta. Es precisamente esta diferencia por la que cabría aceptar el actuar virtuoso como el primer paso al interior de lo que es la negación de la voluntad de vivir, pues éste implica la contención y sacrificio de la propia voluntad por el bien de los otros, aunque siempre en favor de una voluntad con la que el sujeto de la acción se identifica. Resumiendo, la afirmación de la voluntad de vivir, que parte del egoísmo, llega hasta la negación de la voluntad ajena en la afirmación de la propia, en la medida que ambas son tomadas por voluntades completamente diferentes, mientras que la afirmación de la voluntad, que parte de la caridad, llega hasta la negación de la propia voluntad para afirmar la ajena, en la medida que ambas se identifican.

De manera opuesta a ambas tendencias, la negación de la voluntad de vivir no buscará la afirmación de la voluntad en ningún sentido, dedicando toda su actividad justamente a lo contrario. Si bien el individuo que niega la voluntad no necesariamente renunciará a hacer actos caritativos, el fin que lo lleva a realizarlos ya no es tanto el auxilio al individuo que sufre como la mortificación de la propia voluntad que esta ayuda implica. Por eso, aunque en un plano superior el auxilio a otro sea con todo rigor un acto contrario a la negación de la voluntad de vivir, en tanto que ayuda a la voluntad a afirmarse en un individuo indiferente, como el único campo de acción donde puede negarse la voluntad es el estrictamente personal, la negación se lleva a cabo a través del sacrificio que hace la voluntad individual del que actúa. Recordemos en este sentido que lo que da valor a cualquier acto es el fin al cual se encamina,³ de forma que aunque el acto caritativo y el ascético en ocasiones sean idénticos en apariencia, lo que cambia es la intención: el acto caritativo al basarse en la compasión “quiere el placer [Wohol] ajeno”,⁴ mientras que el ascético busca el “dolor propio”.⁵

³ Cfr. ibíd. §16.

⁴ Ibíd. p. 209 y 210.

⁵ WWV II, cap. 48, p.697. Esta distinción, por más sutil que parezca, es de suma importancia en la medida que la aparente contradicción entre el acto caritativo y ascético ha dado pie a algunas de las clásicas críticas de incoherencia que se suelen dirigir a la ética de Schopenhauer. Por lo demás, no se trata de una confusión superficial, pues incluso la gran traductora de nuestro tiempo de las principales obras de Schopenhauer, Pilar López de Santa María, indudable especialista de estos temas, llega a señalar el problema cuando afirma, en la introducción a su traducción de *El mundo como voluntad y representación*, que: “Los ascetas, los santos, han conseguido acallar la voluntad en sí mismos aunque, paradójicamente (el porqué no lo explica Schopenhauer), la sigan afirmando en los demás”. (Madrid, Trotta, 2003, p. 11) Efectivamente, Schopenhauer nunca aclara la cuestión, pero es uno más de los problemas, cuya solución deja al lector que sea capaz de vincular el contenido de sus pensamientos más allá del orden de su exposición.

Llegamos finalmente a la consideración del ascetismo, el cual preliminarmente aparece como la práctica en que se manifiesta la negación de la voluntad de vivir. Ahora bien, hemos dicho que esta negación nace del rechazo de la propia voluntad a su naturaleza como origen del sufrimiento, por lo que el impulso a negar la voluntad se encaminará a desarticular las formas de objetivarse, y por ello mismo de ser, de la voluntad, las cuales generan tal sufrimiento. Por lo que se puede concluir que, quien llegue a la completa negación de la voluntad debe, por ello mismo, alcanzar un estado de plena dicha, dicha que, a diferencia de la que cualquiera puede experimentar, no es el cese de un dolor o la satisfacción de una necesidad, sino la completa ausencia de todo dolor y necesidad, en la medida que ya no sólo no se quiere nada (lo cual generaría tedio y aburrimiento), sino que no se quiere en general. Schopenhauer abunda en las descripciones de este estado excepcional vinculándolo con lo acontecido por medio de la experiencia estética,⁶ si bien, lo fundamental de ésta como de aquella no puede más que expresarse en términos negativos, como ausencia o fin de todo querer. Pero entonces, ¿qué tiene que ver el ascetismo, la acción que busca el dolor propio para mortificar la voluntad, con la negación de la voluntad de vivir como fin precisamente del dolor de la existencia? Si bien es cierto que la completa negación de la voluntad debe conllevar un completo estado de dicha, el camino que conduce a este estado será contrariamente, que no contradictoriamente, un camino plagado de dolor.

Detengámonos en este último punto y preguntémosnos por el sentido del ascetismo dentro de los planteamientos de Schopenhauer.

⁶ “Del libro tercero recordamos que el placer estético que produce la belleza consiste en buena parte en que, al entrar en el estado de pura contemplación, quedamos relevados por el momento de todo querer, es decir, de todo deseo y cuidado, por así decirlo, liberados de nosotros mismos; ya no somos el individuo que conoce con vistas a su continuo querer, el correlato de la cosa individual para el que los objetos se convierten en motivos, sino el involuntario y eterno sujeto del conocer, el correlato de la idea: y sabemos que esos instantes en los que, liberados del furioso apremio de la voluntad, por así decirlo, emergemos del pesado éter terrestre son los más felices que conocemos. A partir de ahí podemos comprobar lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no esté apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse totalmente hasta quedarse en aquel último rescoldo que sostiene el cuerpo y se apagará con él. Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover: pues ha cortado los mil hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, miedo, envidia o ira, tiran violentamente de nosotros hacia aquí y hacia allá en medio de un constante dolor”. WWV I, §68, p. 461 y 462.

Con la expresión *ascetismo* que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.⁷

Hemos establecido que el único espacio dentro del cual puede negarse la voluntad de vivir es el estrictamente personal, en tanto que el conocimiento de que ésta es la fuente de todo dolor es de igual manera personal, así como por el hecho de que, al ser el individuo la completa voluntad de vivir en su ser en sí, no necesita de ningún otro espacio para efectuar la negación, además de que ningún otro le sería tan ideal en la medida que, por medio de la autoconciencia, tiene el mejor acceso posible a la voluntad. Por otra parte, intentar negar la voluntad en los otros sería estéril, por cuanto el quebrantamiento de la voluntad que se busca con la práctica ascética y la imposición del dolor deben ser premeditados, esto es, voluntarios y no impuestos por otro. Así pues, el individuo, en tanto que objetivación de la voluntad que él mismo es, sólo puede negar la voluntad al subvertir la forma en que se da esta objetivación, moviéndose en contra de su naturaleza, impulsos e intenciones. Que el individuo niegue a la voluntad desde sí mismo implica que él mismo se niegue, pues él es voluntad de vivir. Por lo que la práctica ascética aparece como un proceso de desmantelamiento de la estructura ontológica del mismo individuo, la cual no es sino la forma en que la voluntad se objetiva en él. Éste es el sentido de aquel “quebrantamiento” de la voluntad que se persigue en última instancia con la práctica ascética, pues, como hemos visto, si el elemento último con que cabe pensar la voluntad es el querer y no querer mismo, que finalmente supone un querer, con la negación de la voluntad vivir lo que acontece es un estado completamente ajeno a la volición, sea ésta en el sentido que sea, deseo o rechazo, querer o no querer.⁸

¿Cómo es que el ascetismo niega a la voluntad?, o como hemos dicho, ¿cómo es que el ascetismo desmantela la objetivación de la voluntad en que consiste el individuo? El

⁷ *Ibíd.* p. 463.

⁸ Ciertamente se ha prestado a confusión el empleo que Schopenhauer hace de los términos querer y no querer, los cuales no siempre se mantienen. Por una parte, son las formas básicas en que sentimos nuestra voluntad, los actos o manifestaciones más básicos de la misma (cfr. WWV II, cap. 19, p. 225; GE, FW, p. 11; VW, §42, p. 206.), mientras que, por otra, el querer sin más es identificado con la voluntad, mientras que el no querer, con su negación (cfr. PP II, §161). Sin embargo, esta ambigüedad se debe al doble uso que hace de la expresión “no querer”, de manera que en la primera acepción significa rechazo o repulsión en oposición al querer como deseo, mientras que en la segunda se trata de la ausencia total del querer.

paso preliminar consistió en la superación del egoísmo de la voluntad individual que supone todo actuar caritativo, así como el debilitamiento del *principium individuationis* aparejado a ésta. Posteriormente, los elementos que constituyen la vida ascética (la castidad, la pobreza y la penitencia en general) son los que verdaderamente procederán a desmontar tal objetivación.

“La perfecta castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir”.⁹ Por medio de ella el individuo rompe con la principal forma con que él mismo objetiva a la idea de la especie, pues es por medio del deseo sexual que lo lleva a la reproducción que la especie se perpetúa más allá de él. El individuo se niega a participar en dicho proceso y con ello niega a la voluntad en su grado de objetivación que es la idea de la especie. El otro modo fundamental por medio del cual el individuo objetiva la idea es su comportamiento, en especial en lo que respecta al mantenimiento de su existencia, pero como este es el campo de acción guiado por el egoísmo, y éste ya fue superado al alcanzar la perspectiva de la compasión, también ha quedado negado.

Si nos preguntamos por cómo el ejercicio ascético niega el carácter o voluntad individual, vemos que éste también ha comenzado a negarse mediante la práctica de la caridad, en la que el interés por los demás poco a poco va sustituyendo el interés por el propio individuo y lo que él quiere. Sin embargo, éste no puede ser plenamente negado únicamente por la caridad, pues lo que acontece mediante la experiencia de la compasión es una identificación en la que el carácter inteligible se afirma al prestar auxilio a otros individuos. Así pues, lo que se presenta es un carácter noble, virtuoso, ensanchado por cuanto se reconoce en los demás, de manera que la negación de tal carácter se da a través del cambio de intención ya referido antes, según el cual las acciones caritativas ya no son realizadas buscando aliviar el dolor de los demás al ser el propio, sino buscando exclusivamente el dolor de la voluntad del sujeto que realiza la acción.

La búsqueda voluntaria del dolor, así como la renuncia a toda satisfacción aparejada a ésta, constituyen el carácter esencial de la práctica ascética para Schopenhauer, por cuanto la experiencia del dolor es precisamente la que ha llevado a la voluntad a negarse,

⁹ WWVI, §68, p. 449.

de manera que sólo en la constante y refrendada experiencia del mismo, la voluntad puede prosperar en su ejercicio de autonegación.

Sin embargo, aun cuando se desprende de todo lo que hasta este momento hemos apuntado sobre el sentido de la práctica ascética, todavía no hemos señalado el elemento que se encuentra en el centro mismo de la cuestión, por medio del cual la práctica ascética puede realmente negar a la voluntad de vivir. Éste no puede ser otro sino el cuerpo. El cuerpo es la objetivación de la voluntad, hacia él hemos llegado una y otra vez a lo largo de la presente investigación como el punto fundamental en relación al cual se torna comprensible la concepción de Schopenhauer del hombre, así como el lugar que éste ocupa en la objetivación de la voluntad que es el mundo. Es en el cuerpo que realmente se dan las distintas formas con las que la voluntad se objetiva y que el ascetismo desmantela. Cuando nos referimos a que el espacio donde el individuo puede llevar a cabo la negación de la voluntad es el personal, nos referíamos a su cuerpo, pues éste no es sino la objetivación de su voluntad. Así pues, el ascetismo trabaja sobre el cuerpo mismo obligándolo a que deje de ser lo que es, al funcionar de manera contraria a la que lo hace. Entonces, la castidad aparece como la negación a satisfacer la necesidad de reproducción del cuerpo que le aparece como deseo, la búsqueda de pobreza y dolor que impidan cualquier tipo de afirmación de la voluntad, etc. Antes de avanzar es necesario enfatizar y dejar claro el asunto: la identidad entre la voluntad y el cuerpo como última consecuencia de la identidad entre cada acto de la voluntad y cada acto del cuerpo es lo que permite que el ejercicio ascético afecte y niegue la voluntad. Y sólo a través de tal relación es comprensible que la negación del cuerpo, que es una representación como las otras, pueda serlo también de la voluntad de vivir.

Una confusión que se podría derivar de lo antes dicho y que es importante apuntar, por la luz que aporta al tema, es la de la posible negación de la voluntad de vivir por medio de la violencia directa sobre el cuerpo, la cual conduciría en su grado máximo al suicidio. Es bien conocida la consideración que hace Schopenhauer respecto al suicidio en donde dice que éste no constituye una negación de la voluntad de vivir, sino su afirmación, en tanto que el suicida ama la vida, pero no las condiciones en las cuales le toca vivirla, siendo el suicidio un rechazo a éstas últimas pero no a la vida en sí. Respecto a la violencia sobre el cuerpo para negar la voluntad, podemos agregar que ésta no funciona por cuanto lo

fundamental del acto ascético como negación de la voluntad de vivir es precisamente el carácter de constante negación voluntaria a toda satisfacción que deriva de una forma con que la voluntad se objetiva en nosotros, mientras que tal violencia, aun cuando sea voluntaria, nos priva de este continuo ejercicio al eliminar los medios con que se objetiva la voluntad. Así, lo realmente efectivo para negar la voluntad sería abstenerse diariamente de todo placer sexual en rechazo a la voluntad que así se objetiva y no la castración, que nos impediría disfrutar de dicho placer, pues en éste último caso la voluntad sólo se ve privada de su objeto, pero ella, en cuanto tal, permanece incólume.

El ascetismo, entonces, trabaja en contravenir el cuerpo mismo, en tanto que éste objetiva a la voluntad. En este sentido, el ascetismo tendría una doble función: como expresión en actos de la negación de la voluntad de vivir y como camino o ejercicio que permite a quien lo practica negar progresivamente a la voluntad. Recordemos que los organismos animales objetivan a la voluntad en cada acto de su existencia, por lo que la negación de la voluntad que es el ascetismo igualmente tendrá que ejercitarse en cada acto de la existencia a fin de que esta negación sea completa. Así, incluso “los que han llegado ya a la negación de la voluntad ejercitan el ascetismo para mantenerse en ella”,¹⁰ pues mientras exista el cuerpo, la voluntad siempre podrá objetivarse de acuerdo a sus intereses. La negación de la voluntad de vivir alcanzaría entonces su culminación con el final de la vida, aunque por éste no debe entenderse el suicidio propiamente dicho, sino una muerte lenta y como consecuencia de la práctica ascética, como la muerte por inanición. A este respecto, no queda perfectamente claro que así deba ocurrir, pues a pesar de que en un plano teórico esa es la consecuencia natural de la completa negación de la voluntad de vivir, las vidas de los santos e iluminados, que a ojos de Schopenhauer ilustran el fenómeno de la negación de la voluntad de vivir, no siempre son consecuentes con esto. Baste recordar a los ascetas de oriente que, una vez que han alcanzado la iluminación, en vez de permanecer inmóviles hasta la muerte del cuerpo, se levantan y se convierten en maestros. Sin embargo, este problema, así como todos lo que se derivan de los no siempre afortunados esfuerzos de Schopenhauer por mostrar cómo su teoría de la negación de la voluntad de vivir coincide en lo esencial con el budismo y el cristianismo, por mencionar

¹⁰ *Ibíd.* p. 463.

las que él considera las principales religiones, no resulta central a la hora de esclarecer el autentico contenido de la filosofía de Schopenhauer. Por el contrario, el problema de las correctas relaciones o coincidencias entre el sistema de Schopenhauer y cualquier religión, más allá de lo que él mismo Schopenhauer haya pensado en su momento, sólo puede contestarse apropiadamente si primero se esclarece el puro contenido de la teoría de Schopenhauer, tal como hemos intentado.

Si ahora nos preguntamos por los límites de la negación de la voluntad de vivir, esto es, hasta dónde puede llegar realmente dicha negación, debemos tomar en cuenta que a pesar de que a primera vista resulta paradójico que el ejercicio ascético, el cual se ejerce sobre el objeto que es el cuerpo y su comportamiento, pueda efectivamente afectar a la cosa en sí que es la voluntad de vivir, esto es posible por la íntima identidad entre el objeto o representación y la cosa en sí o voluntad. Recordemos que la objetivación de la voluntad en que consiste el mundo no quiere decir otra cosa sino que la voluntad se convierte en objeto, es decir, que entra en las formas del conocimiento del sujeto y se contrapone a éste. Por lo que el llamado dualismo schopenhaueriano no consiste en la postulación de dos sustancias separadas entre sí, o en la participación de una en la otra, sino en la postulación de una única realidad que es experimentada desde dos perspectivas posibles, como voluntad o como representación, pero que, en cuanto tal, es una sola. Ahora bien, hemos reconocido que esta objetivación se da de forma gradual: de la voluntad de vivir a las ideas platónicas y de allí a los individuos que las objetivan, también hemos visto que la negación de la voluntad de vivir alcanza hasta negar la idea de la especie del hombre, en la medida que el individuo rechaza reproducirse y velar por su existencia según lo manda la idea de la especie. Sin embargo, la pregunta de hasta dónde el individuo puede llegar en la negación de la voluntad sólo podría ser respondida si supiéramos hasta dónde llega la individualidad misma de éste en la voluntad, problema con el que ya hemos topado en el capítulo sexto sin una respuesta satisfactoria y que ahora vuelve a aparecer de forma negativa en tanto que el alcance mismo de la individualidad parece ser la aparición misma de la negación de la voluntad de vivir.

La individualidad es inherente ante todo al intelecto que, reflejando al fenómeno, pertenece también al fenómeno que tiene como forma el *principium individuationis*. Pero también es inherente a la voluntad, en la medida que el carácter es individual:

mas este queda suprimido en la negación de la voluntad. Así pues, la individualidad es inherente a la voluntad únicamente en su afirmación y no en su negación.¹¹

Así, a la pregunta de “¿qué sería yo si no fuera voluntad de vivir?”,¹² no se puede contestar más que de forma negativa, diciendo que yo sería negación de la voluntad de vivir. Una contradicción en tanto que mi cuerpo, la representación que yo mismo soy, objetiva una voluntad de la que no obstante no es su adecuado fenómeno, es decir, mi cuerpo, que es en tanto que cuerpo objetivación de la voluntad de vivir, objetiva una voluntad que se niega a sí misma y, por ello, también lo niega a él. Cualquier “yo” por el que intentemos preguntar ha desaparecido, pues si bien carecíamos de herramientas para pensar al verdadero “yo”, que constituía la voluntad de vivir más allá de la intraducible intuición que de nuestra voluntad tenemos en la autoconciencia, con cualquier hipotético sujeto que quedara tras la negación de la voluntad no poseemos absolutamente ninguna categoría ni experiencia. Pues la negación de la voluntad de vivir, siendo rigurosos, se encuentra fuera del horizonte dentro del cual se da toda experiencia posible, en la medida que tanto el principio de razón suficiente como la relación sujeto-objeto, forma primera y fundamental del conocimiento, han dejado de ejercer sus funciones principales, las cuales únicamente tenían sentido en relación a la voluntad de vivir, que en el fondo era el autentico “yo”. Así pues, tampoco puede hablarse de una conciencia en cuanto tal, o al menos dentro de los términos en que Schopenhauer habla de ella, tras la negación de la voluntad. De manera que sólo quedan para iluminar, aunque sea de manera sumamente tenue y con frecuencia equivoca, qué o cómo sea la negación de la voluntad, así como lo que pasa con el individuo que se transforma por ella, los testimonios dejados por aquellos que han negado la voluntad, así como los elaborados por los que tuvieron la suerte de conocerlos.

Como último punto, sólo queda mencionar que con la negación de la voluntad de vivir que se opera en el sujeto, igualmente se niega y desaparece ese mundo como voluntad cuya objetivación en nuestro intelecto es el mundo como representación. Ambos desaparecen, primero que nada porque al extinguirse la voluntad como cosa en sí es natural

¹¹ WWV II, cap.48, p 700.

¹² *Ibíd.* cap. 50, p.737.

que desaparezca también su representación, y en segundo lugar, porque al desaparecer el sujeto, el objeto, que en este caso es el mundo, igualmente debe desaparecer.

Bibliografía directa

El mundo como voluntad y representación, vol. I y II, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2004.

El mundo como voluntad y representación, vol. I y II, traducción de Pilar López Santa María, Madrid, Trotta, 2003.

El mundo como voluntad y representación, Solamente primer volumen, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, México, Porrúa, 2000.

Los dos problemas fundamentales de ética, traducción de Pilar López Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2002.

Metafísica de las costumbres, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Trotta, 2001.

De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 1981.

Sobre la voluntad en la naturaleza, traducción de Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza, 1970.

Parerga y Paralipómena, vol. I y II, traducción de Pilar López Santa María, Madrid, Trotta, 2009.

Bibliohemerografía secundaria

Artola Barrenechea, José María, “El discurso de Schopenhauer sobre la “cosa en sí”” *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Cabada Castro, Manuel, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach, Wagner, y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, Herder, 1989.

Carvajal Cordón, Julián y Pesquero Franco, Julián, “El mundo como voluntad consciente de sí misma: del egoísmo a la piedad” *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Gardiner, Patrick, *Schopenhauer*, traducción de Ángela Saiz Sáez, Fondo de Cultura Económica de México, 1975.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2002.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente y Manuel y Fernández Núñez, México, Porrúa, 2005.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente, México, Porrúa, 2003.

Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, traducción de Gema Muñoz-Alonso, Barcelona, Anthropos, 1989.

Rábade Obradó, Ana Isabel, *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta, 1995.

Rábade Obradó, Ana Isabel, *Schopenhauer Antología*, Barcelona, Península, 1989.

Rábade Obradó, Ana Isabel, “La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración” *Anales del Seminario de Metafísica* No 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Rábade Obradó, Ana Isabel, “La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer” *Anales del Seminario de Metafísica* No 26, Universidad Complutense de Madrid, 1992.

Rábade Romeo, Sergio, “El cuerpo en Schopenhauer”, *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, traducción de Rafael del Hierro Oliva. Valencia, Pre-Textos, 2005.

Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991.

Savater, Fernando, *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986.

Spierling, Volker, “El pesimismo de Schopenhauer: Sobre la diferencia entre Voluntad y cosa en sí”, *Revista de Filosofía* 2 (3ª época), traducción de Ana Isabel Rábade Obradó, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Spierling, Volker, “El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico”, *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, traducción de Ana Isabel Rábade Obradó, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Suances Marcos, Manuel y Villar Ezcurra, Alicia, *El irracionalismo I, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, Madrid, Síntesis, 2006.

Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Barcelona, Herder, 1989.