



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

***La voluntad en Schopenhauer y Nietzsche***

**TESIS**

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

PRESENTA

**ESTEBAN MANUEL GOVEA GARCÍA**

ASESOR

MTRO. ELADIO CORNEJO SERRATO



MÉXICO, D.F.

2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## **Agradecimientos**

Al maestro Eladio Cornejo por su apoyo y guía.

Al Dr. Gerardo de la Fuente, a la maestra Arelí Montes Suárez, al licenciado Mauricio Cuevas y al Dr. José Alberto Mora por sus consejos, corrección, observaciones y apuntes.

A mi hermano, con mucho cariño.

A mis padres, por todo.

## Índice

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| Introducción                        | 2  |
| Capítulo 1                          | 8  |
| Capítulo 2                          | 23 |
| <i>El mundo como representación</i> | 23 |
| <i>El mundo como voluntad</i>       | 36 |
| <i>Estética</i>                     | 47 |
| Capítulo 3                          | 55 |
| Conclusiones                        | 71 |
| Bibliografía                        | 74 |

## Introducción

Una pregunta que ha aquejado a la humanidad desde muy temprano ha sido la relativa al sentido de la vida. Las respuestas han ido desde lo metafísico a lo científico, pasando por lo ético. Las religiones del mundo no tienen otro objetivo que tratar de explicar este enigma sobre la base de la existencia de divinidades que de tal o cual manera, dan forma al mundo y, con ello, sentido. Esto nos revela que la pregunta sobre el sentido de la vida está íntimamente ligada con otra: ¿Qué es el ser?

La respuesta a la segunda pregunta determina la respuesta a la primera. Si el ser es dios, por ejemplo, entonces el sentido de la vida es vivir conforme a lo mandado por dios, pues entonces el mundo entero responde a una unidad teleológica determinada en cada caso por las características del dios o los dioses en cuestión. Por ejemplo, para los antiguos nórdicos el sentido de la vida era la lucha; su dios, Odín, lo mandaba así, puesto que éste mismo dios estaba inmerso en una guerra en el más allá para la cual necesitaba reclutas, que eran las almas de los guerreros terrestres que morían en combate. Como vemos, la respuesta a qué es el ser determina también en este caso el sentido de la existencia. La respuesta se vuelve teleológica.

El principio ordenador del universo, aun cuando no sea divino, suele no obstante estar sujeto a la concepción de un intelecto que se rige de manera análoga al del humano, es decir conforme a fines.

Schopenhauer, no obstante, dio una respuesta radicalmente distinta a la pregunta por el ser: el ser es la Voluntad. Para él este principio ontológico omnipresente está más allá de la finalidad, que es una característica del entendimiento humano. Con esto, se afirma entonces que la existencia no tiene un sentido predeterminado.

“De aquí se sigue que no puede ser ni spinozismo ni optimismo. La índole del asombro que impulsa a filosofar nace obviamente del espectáculo *del mal físico y el mal moral* en el mundo, los cuales no deberían existir en absoluto aun cuando guardaran mutuamente una justa relación e incluso fueran superados por el bien”<sup>1</sup>

En efecto, su postura dista mucho de la estricta formalidad spinoziana a la vez que se resuelve en las antípodas del optimismo. Esta postura ha llevado a algunos a pensar en Schopenhauer como un pensador del absurdo o como un irracionalista. Yo no objeto esos apelativos, sino que me interesa justamente esto, la carencia de finalidad en la voluntad schopenhaueriana, en la que haré hincapié más adelante.

La concepción del ser como voluntad la heredará Nietzsche, desde el punto de vista vitalista, con las consecuencias opuestas, según lo revela su fascinación por la frase “nada es verdad, todo está permitido”.

Ahora bien, lo que me interesa saber en el presente ensayo es si, siguiendo el concepto de la voluntad en Schopenhauer, es posible llegar a una conclusión distinta a una ética pesimista de la negación que, en mi opinión es dañina para el ser humano.

---

<sup>1</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. Roberto R. Aramayo. FCE, Madrid, 2005. p. 169

Así pues, la presente tesis gira en un primer momento en torno al concepto de Voluntad en Schopenhauer. Su propósito es estudiar a fondo las características de esta entidad ontológica, así como las consecuencias que ha tenido y sigue teniendo en el pensamiento filosófico. Veremos asimismo su conexión con la voluntad de poder de Nietzsche y, al final, se estudiará si es posible también ofrecer otra alternativa a cierto individualismo a ultranza derivado de la afirmación nietzscheana de la voluntad.

Un eje temático será la concepción de Schopenhauer del principio ontológico como un absurdo, opuesto al *nous*, esto es, a un principio racional, teleológico, del mundo.

Esta idea de que no hay finalidad por supuesto se relaciona con la propia imposibilidad del conocimiento absoluto. Este asunto lo trata Schopenhauer al descubrir los límites de la capacidad explicativa de las ciencias. Como veremos las ciencias serán una explicación incompleta del mundo, que deja sin develar su esencia íntima.

En adición a esto, la propia intuición, que lleva a conocer la voluntad, se topa con límites cuando se ve que ésta no responde al principio de razón suficiente, puesto que está más allá de él. Sin embargo, veremos con detenimiento algunas de las características que Schopenhauer le concede a la Voluntad a partir de la observación inmediata de la voluntad individual.

Ahora bien, comenzaremos por estudiar el sistema kantiano debido a que es la base de Schopenhauer, cuyo proyecto filosófico es una extensión del de aquél.

Primero estableceremos el proyecto kantiano con miras a llevar a la metafísica por el camino seguro de la ciencia, que termina imposibilitando el pensamiento sobre la cosa en sí. Esta imposibilidad de decir nada sobre el nóumeno ha sido una tentación para los filósofos románticos quienes buscaron maneras de utilizar el sistema kantiano, con ciertas modificaciones, para hablar de la cosa en sí, es decir, para ir más allá del propio sistema kantiano.

En el segundo capítulo estudiaremos a Schopenhauer con la intención de saber exactamente cómo hace para pensar la cosa en sí a pesar de los límites kantianos. Esta parte del estudio incluirá la crítica schopenhaueriana a Kant, lo que nos dará la clave de la metafísica, como ciencia, entendida por Schopenhauer y sobre cómo hace éste para seguir el rastro de su pensamiento metafísico sin incurrir en cuestiones que no atañan a la razón. Después veremos con detenimiento algunos aspectos del sistema schopenhaueriano, poniendo el acento sobre dos en específico que nos ayudan a caracterizar a Schopenhauer como un pensador irracionalista o un pensador del absurdo, si se quiere.

El primero de ellos girará en torno al principio de razón suficiente y los principios explicativos de las ciencias. Como veremos, Schopenhauer, a diferencia de algunos autores de su tiempo, no acepta la posibilidad del conocimiento absoluto, sino que, al contrario, caracteriza al quehacer científico como una actividad de explicaciones perfectibles y cambiantes de las cosas. Este aspecto lo llevará a postular una estética que pone al arte como una vía de conocimiento de los principios que van más allá del mundo fenoménico y que serán identificados con las ideas platónicas. Un corolario de

esto es la relevancia que le da a la intuición, no sólo en su forma artística sino, como veremos, en su forma metafísica.

El segundo aspecto que me interesa es la Voluntad y la manera en que Schopenhauer la caracteriza. Para éste, la Voluntad es accesible a la intuición en tanto que es inmediata al objeto. Con ello, Schopenhauer la caracteriza como un principio que opera de modo irracional, es decir sin fines. Para Schopenhauer, pues, la realidad no marcharía, por medio de la historia, hacia un fin predestinado, sino que el principio vital es caótico en tanto que es un querer sin límites de cosas contradictorias.

Esto nos lleva a estudiar la ética schopenhaueriana basada en la negación de la voluntad. La cual nos habla de que para Schopenhauer el principio ontológico del mundo es absurdo, cosa que lleva a Schopenhauer a pensar que por ello es malo. A partir de esta caracterización, nunca dicha abiertamente sino implícita, Schopenhauer construirá una ética de la negación y la renunciación.

En el capítulo tercero estudiaremos la relación que guardan entre sí las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche. Veremos de cerca la influencia del primero en el segundo, que tiene como hilo conductor, justamente, el concepto de voluntad y el absurdo ontológico.

Esto nos llevará a dialogar con Nietzsche a través de varias de sus obras sobre qué hacer con la voluntad, lo cual nos presentará dos alternativas éticas opuestas: negación y afirmación.

Por último, se tomará un partido con base en lo estudiado, aplicándolo al mundo actual y, por cierto, al filosofar en sí.

De modo que sin más preámbulo, concluyo esta introducción y me dirijo a la materia que nos ocupa en el orden ya indicado.

## Capítulo 1

Entre los principales problemas de la filosofía se encuentra la pregunta respecto al principio de las cosas. Principalmente en la filosofía presocrática vemos varias tentativas de respuesta a dicho interrogante. La discusión mantenida entre Tales, Heráclito, Anaximandro, Demócrito, en fin, buena parte de la filosofía, su vertiente *física*, se preguntaba no sólo de qué estaba hecho el mundo, sino cuál era su principio creador. Dos conceptos que al parecer no eran muy distintos para los griegos.

Otra de las respuestas se centra en dios. Desde la opinión popular del pueblo griego para quienes los dioses eran causas eficientes de fenómenos naturales y sociales (como la guerra de Troya), pasando por el Uno platónico y neoplatónico y por el concepto del primer motor aristotélico, se puede rastrear la evolución del concepto de dios como causa del mundo hasta su formulación escolástica. La interpretación del mundo fundada en dios proporcionaba el soporte necesario como causa eficiente del mundo y como norma de moral, y fue la dominante hasta bien entrada la modernidad filosófica, mientras que en el pueblo aún se encuentra arraigada.

La filosofía comenzó, pues, a separarse de la teología y a tornar sus ojos hacia lo empírico hasta que, entrada la modernidad, se volvió laica pero no por ello menos necesitada de dios, que siguió siendo una piedra angular para sostener el aparato ontológico, pero esta vez fungiendo además como garante del conocimiento racional

subjetivo (Descartes), si no como comodín para conciliar el problema del cuerpo y el alma (Spinoza).

Aunque el debate filosófico de la modernidad temprana giraba en torno de las condiciones de posibilidad del conocimiento subjetivo y no de la existencia o inexistencia de dios, ésta última discusión fue abordada de manera abierta por estar relacionada con la primera (al ser dios parte del sistema ontológico y, por ende, teniendo como consecuencia la dependencia de toda epistemología). Como vemos al revisar la historia de la filosofía, los primeros pensadores modernos como Descartes, Spinoza y Berkeley, pusieron a dios a la base de sus sistemas filosóficos, mientras que pensadores posteriores como Locke y Hume contribuyeron a restarle importancia ontológica y epistemológica, el primero secularizando la noción de dios, abstrayéndola y considerándolo simplemente como garantía de la regularidad del mundo y como principio creador.

Locke abrió las puertas del conocimiento al mundo empírico distinguiendo entre las cualidades primarias y las secundarias, pertenecientes a los objetos unas, a la interacción del objeto con el sujeto las otras, y Hume rechazó las ideas innatas, la existencia de dios y, en general, la posibilidad de la metafísica, puesto que ella no podría basarse en conocimientos empíricos sino en especulaciones.

Como se ve, la concepción deísta del mundo sufrió un revés con Hume del que no se pudo recuperar nunca. Sin embargo, este pensador inglés dejaría a la filosofía a merced del escepticismo, esto es, sin el bagaje de conceptos improbables como dios o

el alma, pero, también, muy relevantemente, con la validez universal de la ley de causalidad en suspensión.

Es entonces que Kant entra en escena. Su proyecto filosófico consistía en una crítica de la razón pura, esto es, una evaluación exhaustiva de las capacidades y límites del entendimiento humano. A Kant le interesaba comprender los límites no tanto por mor de los límites mismos sino para poder esbozar una propedéutica del pensamiento basada en las propiedades inherentes de la razón, que pudiera, aunque fuera negativamente (esto es, señalando qué vías conceptuales no son accesibles a la razón y, por ello, inútiles o superfluas), llevar la metafísica por el camino seguro de la ciencia.

Para ello era necesario establecer la distinción entre los conceptos puros a priori y los conceptos a posteriori, de modo que la ciencia en cuestión, la metafísica, pudiera tener un asidero en la razón pura, ello con la intención de que, con esa ayuda, pudiera eliminar de sí los conceptos vacíos en cuya creación se había incurrido sobre todo durante la escolástica.

“Efectivamente, en la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas a priori; incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce siempre a donde se quiere ir. Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera; no hay, pues, duda de que su modo de proceder ha

consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos”<sup>2</sup>.

Como vemos, pues, a Kant le interesaba salvar la metafísica de conceptos vacíos (esto es, sin intuiciones). Pero también salvar concretamente, entre otras cosas, el concepto de causalidad que Hume había dejado tambaleándose y, sobre todo, salir del escepticismo en que este último había dejado a la filosofía.

La manera brillante en que Kant logra esto constituye, en sus propias palabras, una revolución copernicana: en lugar de tomar al sujeto como algo que está en el mundo, toma al mundo como algo que está en el sujeto.

“Ocurre aquí como en los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos de los cuerpos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtenía mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo [...] Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre dicha naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad”.<sup>3</sup>

Esta aproximación al problema del conocimiento, como se verá en breve, salva conceptos fundamentales de la filosofía de las garras del escepticismo a la vez que descarta otros.

---

<sup>2</sup>Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad de Pedro Ribas, Ed. Taurus, México 2006, p. 19.

<sup>3</sup>*Ibid.* p. 31

En primer lugar, Kant hace la distinción entre fenómeno y cosa en sí. El fenómeno es la cosa para el sujeto, es decir, se trata de una representación del mundo en el psiquismo del sujeto según ciertas normas dadas independientemente de la experiencia, es decir, a priori. El conocimiento viene dado siempre por la intuición, que puede ser a priori o a posteriori mediante la experiencia. Sin embargo, el conocimiento específico que le interesa a Kant es el sintético a priori, es decir aquél conocimiento extensivo sobre el mundo independientemente de la experiencia, como es el caso de la geometría, ciencia modelo para Kant, que parte de axiomas dados a priori y permite darse en la intuición (en la imaginación reproductiva) un objeto que corresponde con el mundo. Esto se debe, en palabras del propio Kant, a que “la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, [y a que] la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes, y tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo”<sup>4</sup>. De este modo, la razón avanza mejor a partir de conocimientos a priori, pero estos sólo dicen algo acerca del mundo si son también sintéticos, de la misma manera en que lo son las proposiciones de la geometría.

Las consecuencias de semejante giro filosófico son significativas y numerosas; entre ellas señalaré algunas importantes.

En primer lugar, se resuelve el problema de espacio y tiempo. Para Kant, al ser estos formas puras del entendimiento dadas a priori al sujeto, pero cuya esfera de acción sólo afecta a los fenómenos, son condiciones de posibilidad de toda

---

<sup>4</sup>*Ibid.* p. 18

experiencia, pero no son predicables de la cosa en sí. Es decir, para el filósofo de Königsberg, espacio y tiempo poseen una realidad empírica, pero una idealidad trascendental. Esto es, todos los fenómenos están determinados a ocurrir según las formas del espacio y del tiempo, pero la cosa en sí es libre de ambas categorías. A su vez, el hecho de que tengamos en el entendimiento estas mismas formas garantiza la correspondencia de los conocimientos surgidos a priori con el mundo, que se rige, repito, bajo las mismas formas y, con ello, se salva la validez de los conocimientos sintéticos a priori.

A Kant le interesaba explorar el límite de los conocimientos sintéticos a priori debido a que con ello podía poner fin a la especulación metafísica basada en meros conceptos sin intuiciones. Con la crítica de la razón pura pueden revisarse los conceptos y eliminarse los que sean vacíos.

De aquí se desprende que los conceptos que violan de alguna manera el entramado que se deriva de esto pueden declararse como cuestiones que no atañen a la razón, por estar más allá de las normas que la delimitan. Esto limita, como ya mencioné, la metafísica y de manera negativa le muestra “el camino seguro de la ciencia”. Para Kant, la crítica de la razón pura es “por una parte un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias

infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee”<sup>5</sup>.

De este modo, no cabe plantear conceptos tales como dios, el alma y la libertad humana que, al estar más allá de la experiencia posible, se vuelven *ipso facto* cuestiones en cuya resolución la razón se extralimita. Con ello acudimos a un cambio quizás aún más radical en la metafísica. Gracias a Kant, ésta ahora no puede acudir a dios para explicar la existencia del mundo. La metafísica se separa de la teología por completo, cambiando el rumbo de la indagación filosófica para siempre.

En cuanto al principio de causalidad, a Kant le parecía vital rescatarlo para eludir el escepticismo. Como sabemos, para Hume dicho principio no era más que una inducción, por su parte errónea, del sujeto que, por hábito, creía encontrar una relación entre dos fenómenos. El problema era que esta relación, esto es, el vínculo causal en sí, no es empírica, por lo que no constituye más que una suerte de superstición.

Para el Kant, sin embargo, la causalidad queda salvada debido a la unidad sintética de apercepción, el yo. Si espacio y tiempo son las formas en que se presentan todos los fenómenos posibles, es necesario, para percibir el mundo con orden, tener una unidad sintética de apercepción que dé sentido a los datos de las intuiciones.

“No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda todos los datos de las intuiciones.

---

<sup>5</sup>*Ibid.* p. 9

Sólo en relación con la unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*. El que merezca tal nombre se desprende claramente del hecho de que hasta la más pura unidad objetiva, es decir, la de los conceptos *a priori*, (espacio y tiempo) sólo es posible gracias a la relación que con esa unidad de conciencia sostienen las intuiciones. La unidad numérica de esa apercepción sirve, pues, de base *a priori* a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hacen respecto de las intuiciones de la sensibilidad”<sup>6</sup>.

Esta unidad es el yo, aunque lo que importa en este punto es su capacidad para hacer que las intuiciones tengan coherencia. En virtud de dicha coherencia sintética somos capaces de distinguir el mismo objeto a través del tiempo a pesar de que tenga otras características, esto es, somos capaces de percibir el cambio.

Ahora bien, como somos capaces de distinguir el cambio, lo somos de formular el principio de causalidad. Para Kant, cada cosa en el tiempo sucede a otra, es decir, cada cambio está sucedido y precedido por otro, por lo que el sustrato, lo permanente, es siempre una unidad idéntica en el tiempo, con diferentes características. Esto es, podemos recorrer una cadena de estados de un objeto a través del tiempo de manera inversa lo mismo que podemos establecer la relación de causalidad entre dos fenómenos en el tiempo. Como el principio de apercepción es dado *a priori*, y como la capacidad de postular una relación causal depende de este principio de apercepción, ésta es también dada *a priori*, esto es, participa de los parámetros dentro de los cuales nos son dadas las cosas tanto en el psiquismo como en la naturaleza (debido, de

---

<sup>6</sup>*Ibid*, p. 137

nuevo, a que la naturaleza es un fenómeno poseedor de realidad empírica, pero idealidad trascendental).

Ahora bien, una característica interesante del sistema kantiano, para nuestros fines, es que, habiendo puesto los límites de la razón, parece haber derrotado la metafísica. Sin embargo, entre sus seguidores hay quien a partir de este punto ha aprovechado la distinción entre fenómeno y cosa en sí para tratar de acceder a esta última, valiéndose del sistema kantiano, como Hegel y Schopenhauer, quien nos ocupa en esta discusión.

Para Schopenhauer el sistema kantiano permanece incólume excepto por unas pocas pero significativas alteraciones. A continuación expondré algunas de ellas que serán importantes para el ensayo que viene.

Una de las diferencias más sutiles entre ambos pensadores alemanes es marcada por la interdependencia schopenhaueriana entre sujeto y objeto. Para Schopenhauer, siempre el sujeto lo es si tiene un objeto del cual ser sujeto, mientras que el objeto sólo es objeto si hay un sujeto para observarlo, o sólo es objeto en la medida en que lo es para un sujeto. Es decir, ambos se presuponen mutuamente, cada uno llevando dentro de sí la posibilidad del otro, semejante al concepto del yin y el yang.

“Que el *mundo objetivo estuviese ahí*, aun cuando no existiera ningún ser cognoscente, parece algo cierto en un primer asalto, porque cabe pensarlo en abstracto, sin evidenciar la contradicción que entraña. Ahora bien, si uno pretende *realizar* este pensamiento abstracto, esto es, cuando quiere traducirlo a esas representaciones intuitivas de las que únicamente

(como todo lo abstracto) puede recibir contenido y verdad, e intenta según ello *imaginar un mundo objetivo sin sujeto cognoscente*, advierte que cuanto imagina con ello es en realidad lo contrario de su propósito, a saber, el proceso dentro del intelecto de un sujeto cognoscente que intuye el mundo objetivo, o sea, justamente lo que había querido excluir. Pues este mundo intuitivo y real es manifiestamente un fenómeno cerebral; por eso resulta contradictoria la suposición de que dicho mundo también exista en cuanto tal independientemente de todo cerebro<sup>7</sup>.

Esto es importante tenerlo en cuenta cuando entre propiamente al concepto de voluntad.

Otro cambio importante es que la causalidad pasa de ser una categoría dependiente de la unidad sintética de apercepción para elevarse al rango, en lenguaje kantiano, de las formas puras del entendimiento (esto es, junto a espacio y tiempo). Con esto le da fuerza férrea a la ley de causalidad que, como veremos también más adelante, es fundamental en sus sistema por cuanto tiene de determinista. En mi opinión, la salida schopenhaueriana es más contundente que la kantiana, quien, aunque salva la causalidad, lo hace por medios indirectos, mediante la capacidad de percibir la unidad en el cambio merced a la unidad sintética de apercepción.

La ley de causalidad es formulada por Schopenhauer de varias maneras, siendo una de las más concisas la siguiente. “Todo cambio en el mundo material sólo puede tener lugar en tanto otro le preceda inmediatamente”. Y afirma que “no sólo

---

<sup>7</sup>Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. De Roberto R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2005. Tomo II Pp. 15 – 16.

conocemos la ley de causalidad, sino también su relación con el tiempo, y la necesidad de la sucesión de causa y efecto”. Para Schopenhauer, al ser la causalidad, junto con espacio y tiempo, una forma pura de los fenómenos, todo debe ocurrir de acuerdo al principio de razón suficiente, es decir, todo cambio se produce merced a una causa que lo determine así y no de otra manera.

Este principio de razón suficiente se presenta en Schopenhauer bajo cuatro maneras distintas, que veremos más adelante, determinando consigo todos los aspectos del mundo fenoménico y cuyo principio fue expuesto en su escrito *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

Otra diferencia importante entre Kant y nuestro filósofo de Danzig es que para éste último la moral no se basa en ninguna clase de imperativo categórico, ordenado por la razón, sino sólo en la voluntad individual, animal y humana a la vez, que se vale de un intelecto notable por su pragmatismo. En efecto, según escribe en el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, la razón humana es puesta en la naturaleza como una ventaja biológica.

“Esta nueva y altamente potenciada consciencia [la razón], es lo único que confiera al hombre esta reflexión que diferencia su consciencia del animal y merced a la cual todo su paso por la vida tiene lugar de un modo tan distinto al de sus hermanos irracionales, a quien aventaja por igual en poder y en sufrimiento. Los animales viven únicamente en el presente; el hombre vive simultáneamente en el futuro y en el pasado”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup>Schopenhauer, Arthur. *Op. cit. Tomo I*. p. 120

De pasada, me gustaría mencionar que esa afirmación sobre los animales parece preconizar la de Borges, ávido lector de Schopenhauer, quien decía en *El Inmortal* que “los animales son eternos porque ignoran la muerte”. La razón es un arma de doble filo: por un lado permite la anticipación, la planeación, la comunicación, etcétera, mientras que por el otro es una fuente de dolor para el hombre, quien es capaz de evaluar su situación con respecto a sus semejantes o a sí mismo en el pasado o en el futuro y, con ello, de sufrir tormento psicológico.

La razón se halla entre los cuernos, camuflajes, venenos y demás artificios evolutivos. Sin embargo, Schopenhauer no creería que la razón se ciñese sólo, por ejemplo, a los preparativos pragmáticos de la caza, recolección, reproducción y demás actividades vitales, sino que le confiere en el libro tercero de su obra citada, así como en los *Parerga y Paralipómena*, funciones más elevadas, que veremos a continuación.

“El lenguaje es el primer fruto y el instrumento necesario de su razón [humana]; por eso en griego e italiano “lenguaje” y “razón” se designan con la misma palabra: *logos, il discorso*[...] Sólo gracias a la ayuda del lenguaje lleva a cabo la razón sus principales rendimientos, los cuales son el obrar al unísono de varios individuos, la cooperación metódica de muchos miles, la civilización o el estado; además de la ciencia, la conservación de la experiencia previa, el compendio de lo común en un concepto, la transmisión de la verdad, la divulgación del error, el pensamiento y la poesía, los dogmas y las supersticiones.”

Estos matices del intelecto parecen suponer, aunque no está escrito, que hay varios estadios o momentos del mismo, aunque los intereses de Schopenhauer, sus opiniones y modo de filosofar lo aparten de lo que es propiamente la filosofía de la

historia, me parece que sí puede verse aquí una suerte de diálogo con Hegel en cuanto toca a la estructuración de la razón a través del tiempo. En esto, por supuesto, el tratamiento de Schopenhauer dista mucho de ser tan puntual y conceptualmente enmarcado en un aparato que le permitiera desarrollarse como el de Hegel, quien narra en su *Fenomenología del espíritu* el desarrollo de la conciencia, desde la mera intuición hasta la lucha de autoconciencias conocida como dialéctica del amo y el esclavo; pero, volviendo al tema, me parece que Schopenhauer no piensa la razón como algo meramente pragmático, aunque sí le concede el carácter de tal desde el inicio, como si presupusiera, sin decirlo, que el desarrollo de la sociedad ha contribuido a enfocar la razón hacia otras cuestiones no pragmáticas, como el arte.

Ahora bien, Schopenhauer distingue entre entendimiento y razón. La diferencia radica en que la primera no contiene conocimiento abstracto mientras que la segunda sí. De nuevo volviendo a los animales, Schopenhauer escribe:

“Los animales tienen entendimiento, pero carecen de razón, o sea, tienen conocimiento intuitivo, mas no conocimiento abstracto: aprehenden correctamente, también captan la conexión causal inmediata, y los animales superiores pueden remontar varios eslabones de esa cadena, pero no *piensan* propiamente. Pues les faltan los conceptos, esto es, las representaciones abstractas”<sup>9</sup>.

Para Schopenhauer, el entendimiento comprende la intuición sensible y la capacidad de percibir la ley de causalidad. Es variable en escala desde los animales simples a los más complejos. Sin embargo, es propiamente el concepto lo que

---

<sup>9</sup>*Ibid*, tomo II, p. 65.

posibilita el lenguaje y potencia la razón. El entendimiento sólo tiene una función: el conocimiento inmediato de la causa y efecto<sup>10</sup>, de la misma forma en que la razón tiene sólo una tarea, que es la creación de conceptos. Con respecto a la ciencia que lo atañe, la metafísica, dice:

“Desde luego, la tarea de la metafísica no es la observación de las experiencias particulares, pero sí la correcta explicación de la experiencia en su conjunto. Por ello, su fundamento tiene que ser de tipo empírico. Incluso la *aprioridad* de una parte del conocimiento humano es captada por él como un *hecho* dado. De donde se concluye su origen subjetivo. En cuanto le acompañe la conciencia de su aprioridad Kant lo llama conocimiento *transcendental* para diferenciarlo del trascendente, lo cual significa que <<sobrepasa toda posibilidad de la experiencia >>, y que se opone al conocimiento *inmanente*, es decir, al que permanece en los límites de cualquier experiencia”<sup>11</sup>.

La filosofía de Schopenhauer, como consecuencia de esta concepción de la razón como entidad formadora de conceptos, no admite en ella ningún carácter vinculante, como quería Kant en la *Crítica de la razón práctica*.

Sin embargo el rasgo más característico, el que nos ocupa en este ensayo, es que pone a la voluntad como la cosa en sí, esto sin salirse del límite planteado por Kant, al menos de manera flagrante.

En efecto, para Schopenhauer la cosa en sí no es otra que la voluntad. Esto significa que la naturaleza primigenia de las cosas es la voluntad, por debajo del velo

---

<sup>10</sup> *Ibid*, tomo I p. 122

<sup>11</sup> *Ibid* p. 178.

del fenómeno. Y que esta voluntad es a la vez el objeto y el sujeto. Como veremos, es también el objeto siendo sujeto por la voluntad de conocerse. En fin, lo que se expresa en las leyes naturales, en el instinto animal, en la vegetación, en el intelecto humano, es la voluntad y, puesto que la voluntad trasciende lo fenoménico, se exime de la ilusión de la pluralidad, por lo que es siempre la misma, un uróboros, pues, que se alimenta a su propia costa, como veremos también más tarde.

Pero por ahora hemos de terminar esta exposición, que ha querido ser más una contextualización de la filosofía que propiamente nos ocupará a lo largo de la presente tesis. Como vimos, la mayor distinción entre Kant y Schopenhauer vista hasta el momento es la distinción, por el lado de Kant, entre fenómeno y cosa en sí, mientras que por el lado de Schopenhauer la dicotomía es compuesta por la representación y la voluntad, siendo la representación análoga al fenómeno y la voluntad la cosa en sí.

La voluntad, sin embargo, será el gran avance de Schopenhauer en su proyecto filosófico, puesto que esta intuición le permitirá ver el mundo como una totalidad sistematizable, cuya realización es la propia obra schopenhaueriana.

En las páginas siguientes, veremos cómo la voluntad es caracterizada por Schopenhauer y, quizá más importantemente, cómo Schopenhauer llega al conocimiento de ésta sin infringir las normas kantianas establecidas en la *Crítica de la razón pura*.

## Capítulo 2

### **El mundo como representación**

A modo de piedra angular para su propio arco conceptual, Schopenhauer toma la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, esto es, suscribe el idealismo trascendental, si bien con algunas modificaciones, como vimos al final del capítulo pasado, la más importante de las cuales es constituida por el establecimiento de la voluntad como cosa en sí.

Parafraseando a Kant, el idealismo trascendental sostiene la realidad empírica del espacio y del tiempo pero, a la vez, sostiene la idealidad trascendental de los mismos, esto es, niega que tanto espacio como tiempo sean propiedades del objeto y afirma que lo son, en cambio, de la percepción del sujeto, que condiciona la manera en que el mundo se le presenta<sup>12</sup>.

Esto significa que es el sujeto quien pone las categorías de espacio y tiempo para, con ello, representarse el mundo; lo cual implica que el sostén ontológico del mundo fenoménico es el propio sujeto. Ahora bien, el mundo fenoménico es, justamente, el mundo de las cosas tal y como me son dadas. Un famoso apotegma de Kant dice que no vemos en las cosas más que lo que nosotros ponemos en ellas, es decir, las cosas son para mí de una manera, pero en sí, independientemente del sujeto, me son

---

<sup>12</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus, México, 2006. p. 72

inaccesibles. Las cosas tal y como se me presentan constituyen el mundo fenoménico. Kant (y Schopenhauer con él) afirma la idealidad de dicho mundo en tanto que su condición de posibilidad son las formas puras del entendimiento, el espacio y el tiempo.

Fuera de ambas formas radica la cosa en sí, opuesta al fenómeno e inaccesible a la razón -en la que no me detendré por el momento.

Esta circunstancia ontológica en la cual el sustrato del mundo es inaccesible a la razón humana, no niega, sin embargo, la realidad del mundo tal y como lo experimentamos; sólo pone un límite al conocimiento que tenemos sobre éste al dejar fuera la cosa en sí.

Ahora bien, la idealidad del mundo como dado en el sujeto no implica que la materia no exista; antes bien, las propiedades de la materia son inherentemente dependientes de la percepción mental.

Para Schopenhauer el concepto de materia no sólo está íntimamente ligado al de causalidad, sino es que identificado con éste, siendo la distinción al parecer un mero uso del lenguaje que yo atribuiría a lo siguiente: el cambio o la causalidad es un predicado, mientras que la materia es un sujeto. En el plano cognoscitivo, en palabras de Schopenhauer. “Nosotros pensamos bajo la materia pura el mero obrar en abstracto, al margen por completo del tipo de actividad, o sea, la propia causalidad pura: y en cuanto tal no es objeto, sino condición de la experiencia, al igual que el

espacio y el tiempo [...] A la materia hay que considerarla como una confluencia, o si se prefiere una fusión, del espacio con el tiempo.”<sup>13</sup>

Esta identificación entre materia y causalidad se debe a que la materia es en sí capacidad de obrar. Ésa es su esencia. Coincidentemente, es lo mismo que pensamos de la causalidad. Para Schopenhauer, en las formas puras del entendimiento está comprendida, pues, la materia y la causalidad, puesto que no hay diferencia entre una y otra. La materia es causalidad realizada y causalidad en potencia.

En efecto, cuando pensamos en un objeto material cualquiera, lo pensamos con ciertas cualidades que se deben a la cadena de causas y efectos de que este objeto en concreto es producto. Pensar en abstracto la materia lleva a pensar algo así como una cosa que reacciona a estímulos, como algo moldeable o sobre lo cual se puede actuar, es decir, algo susceptible de causalidad. Mas la materia no puede ser algo si no tiene ningún atributo, y al ponerle un atributo ya estamos poniendo en ella el efecto de una causa. De esta manera, me parece, queda explicada esta identificación schopenhaueriana, sin par, que yo sepa, en la filosofía.

“En este sentido, la metafísica va más allá de la experiencia, es decir, de la naturaleza, hasta lo que se oculta tras ella, mas no independientemente de toda experiencia: por eso sigue siendo inmanente y no se vuelve transcendente. Pues nunca se zafa por completo de la

---

<sup>13</sup> Schopenhauer, *Ibid*, tomo II. pp. 54-55.

experiencia, sino que es su mera interpretación y explicación, pues nunca trata de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno".<sup>14</sup>

Bajo éste paradigma ontológico del mundo como representación, existir es, como decía Berkeley, ser percibido. ¿Por quién? Por el sujeto. Pero entonces quien existe es un objeto percibido por un sujeto bajo las formas del tiempo, espacio y causalidad (o materia). Aquí nos topamos con las dos mitades complementarias que dan como resultado el mundo como representación, o mundo fenoménico en términos kantianos.

El sujeto es lo que conoce y no es conocido. En cada caso uno mismo es sujeto en tanto que conoce y un objeto en tanto que es conocido por otro.

El cuerpo es, pues, un objeto, en tanto que es conocido, una representación entre el mundo de los fenómenos. Sin embargo, es un objeto inmediato, esto quiere decir, inmediato al sujeto, de cierto modo fundido con él. Para Schopenhauer, la voluntad individual es lo que mueve al cuerpo. La voluntad no sólo pertenece al sujeto sino que, para Schopenhauer, es, en rigor, el propio sujeto, de manera que su concepto engloba tanto la voluntad, en sentido individual, de volición, como la unidad de síntesis kantiana. Ahora bien, la voluntad propia tiene la prerrogativa de actuar directamente y de manera inmediata con el cuerpo, su objeto más próximo. Esto se debe a que el cuerpo es una manifestación de la Voluntad, en sentido ontológico, una manifestación inmediata que le corresponde a esa voluntad individual. Ahora bien, a

---

<sup>14</sup> Schopenhauer *op. cit.* P. 180

éste obrar de la propia voluntad sobre el cuerpo Schopenhauer lo llama el milagro por antonomasia, es decir, el único milagro, puesto que se trata del punto de contacto entre la voluntad y la representación. Es importante subrayar aquí la honda impresión que le causaba a Schopenhauer el fenómeno de la sincronía de un acto de la voluntad con un acto del cuerpo, esto es, cualquier acto simple, como mover un brazo, rascarse, proferir un sonido. Es en efecto una intuición que luego probará ser originaria de todo el sistema schopenhaueriano y que además permite apuntalar el sentido del absurdo o de la sinrazón que permea su filosofía.

Sujeto y objeto son términos interdependientes; esto es, no hay sujeto sin objeto y viceversa, como vimos al principio del capítulo. Así pues, Schopenhauer afirma que sujeto y objeto se necesitan recíprocamente para ser lo que son. Sin embargo, cabe pensar en una tercera clase de cosas que, no siendo propiamente objetos, existieran sin necesidad de un sujeto, esto es, que tuvieran una existencia en sí, aun cuando dicha existencia no sea en el tiempo ni en el espacio, (pues entonces serían para algún otro). A ésta clase pertenece la cosa en sí, el contrapunto del mundo fenoménico y su esencia íntima. Sin embargo, esta cosa –no puedo llamarla objeto-, este principio, no participa del espacio ni del tiempo sino que está exento de ellos en tanto que son formas del entendimiento del sujeto. Schopenhauer la llama Voluntad<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> La escribo aquí con mayúscula para distinguirla de la voluntad individual, aunque esto es sólo para fines ilustrativos pues más adelante esa distinción será matizada.

Con arreglo a ello, el mundo se configura en el sujeto como representación suya, aunque tenga un sustrato íntimo, inaccesible a la intuición: la Voluntad. Además, parece obvio que el mundo fenoménico presenta una regularidad en sus fenómenos, esto es, que ciertos eventos son sucedidos infaliblemente por otros. Por ejemplo, si suelto el lápiz que tengo en la mano éste invariablemente caerá al suelo sin importar el número de veces que conduzca el experimento. Ésta regularidad y correspondencia de unos fenómenos con otros se debe a que el mundo fenoménico, *Wirklichkeit*, o “realidad efectiva”, está sujeta a la ley de causalidad<sup>16</sup>, lo mismo que al tiempo y al espacio.

La esencia de la materia consiste en el obrar y no se puede pensar en otro ser para ella. La materia reúne en sí al tiempo y al espacio, a los cuales presupone, y recibe de ellos características, de modo que es como el choque o síntesis, de ambas. Sólo mediante la materia es posible la simultaneidad de estados de la realidad efectiva y por ende sólo mediante ella es posible la regularidad de los fenómenos, puesto que responde a la causalidad. Y es que, en efecto, cuando pensamos la materia y tratamos de darle una intuición a nuestro concepto, la materia se nos presenta siempre con alguna cualidad, v. gr. Dureza, color, impenetrabilidad, una materia sin cualidad es imaginarse la nada, mientras que, por el contrario, al imaginarla con una cualidad (v. gr. líquida), ya estamos con ello pensando que ésta es susceptible de cambio y, por ello, de causalidad.

---

<sup>16</sup> Para Schopenhauer, espacio, tiempo y causalidad, son las tres categorías dadas a priori.

Precisamente la palabra alemana *Wirklichkeit* ilustra bien el mundo de los fenómenos por cuanto incluye en sí la connotación de efecto, que nos remite a la ley de causalidad, uno de los principios rectores del mundo fenoménico.

A este principio rector lo incluye Schopenhauer entre una de las cuatro ramas del principio de razón suficiente que mencionamos en el capítulo primero.

Cuando pregunto el porqué de algo, pregunto por lo que hace que ese algo sea así y no de otra manera. Esto es, pregunto por la *razón suficiente* de algo. Ahora bien, las razones suficientes no son de un mismo tipo lógico sino que participan de cuatro modos diferentes<sup>17</sup>. Esto significa: hay cuatro clases de objetos que se relacionan entre sí de cuatro modos precisos distintos con arreglo al principio de razón. A esto lo llama Schopenhauer la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.

En los objetos físicos, el principio de razón suficiente se da en la forma de la ley de causalidad. “En la mencionada clase de objetos para el sujeto, aparece el principio de razón suficiente como ley de causalidad<sup>18</sup>”. En los objetos considerados desde el punto de vista meramente corpóreo, esto funciona de manera que causa y efecto son equivalentes (segunda ley de Newton). En el mundo orgánico, no obstante, la causa (que puede llamarse estímulo), puede provocar dos efectos contrarios, que no se corresponden en magnitud con ella. Esto es, un exceso de sol quema una planta, mientras que la falta de sol la marchita, es decir: la cantidad de sol no se corresponde necesariamente a la magnitud del crecimiento de una flor, por ejemplo.

---

<sup>17</sup>Vid. Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. *Passim*.

<sup>18</sup>*Ibid.* §20.

En su segunda raíz, el principio de razón suficiente se llama principio de razón suficiente del conocer y dicta que para que un juicio exprese conocimiento, debe tener razón suficiente. Esta razón suficiente comprende la relación de lo dicho con los hechos. Si lo expresado corresponde a la realidad, entonces el juicio expresa la verdad.

La tercera clase de objetos sobre las que domina el principio de razón son la sucesión en el tiempo y la localización en el espacio, que determinan la existencia de las cosas. Este principio dice que cada punto en el espacio y cada momento en el tiempo está determinado por el contiguo, en el primer caso, y por el precedente en el segundo.

En cuarto lugar, está el principio de razón suficiente como ley de la motivación de la voluntad humana. Según Schopenhauer, todo acto responde a un motivo del individuo que lo realiza.

Así pues, para Schopenhauer toda pregunta por el porqué de algo se ciñe al principio de razón suficiente, esto es, si la pregunta ha de ser tomada como válida y no como una mera oración compuesta por conceptos vacíos, sobre la cual la razón no está autorizada para juzgar.

Con estas cuatro raíces, Schopenhauer establece las condiciones de posibilidad de cualquier explicación. Si una pregunta es legítima, entonces pregunta por el principio de razón de unos de estas cuatro clases de relaciones entre objetos.

Sin embargo, una curiosidad insaciable, que preguntara una y otra vez la razón suficiente de las cosas, sólo conduciría a la aserción de una cualidad oculta (como las llama Schopenhauer), que son principios que no pueden a su vez se explicados. En su clase física se denominan fuerzas de la naturaleza, y en su clase matemática son los principios matemáticos. Así pues, si se pudiera explicar la totalidad del mundo y reducirla a un puñado de leyes, aun así no sabríamos nunca la razón suficiente, esto es, el porqué de esas leyes.

En este punto la razón, cuya ocupación es hacer conceptos, adelanta explicaciones metafísicas. En el caso de Schopenhauer, el principio metafísico que explica lo demás es la Voluntad, como veremos pronto.

De aquí resulta que hay por lo menos una cosa inexplicable: el principio de razón suficiente en sí bajo cualquiera de sus formas. Así pues, tocamos un límite en Schopenhauer. Hasta aquí puede llegar la pretensión de la razón de comprender el mundo. Es decir, toda explicación del mundo está basada a su vez en principios que no pueden ser explicados, puesto que sirven para explicar, y que responden a una de las cuatro raíces del principio de razón suficiente. Ahora bien, el principio mismo no tiene otro principio ulterior que lo justifique. No puede preguntarse el porqué del principio de razón suficiente puesto que hacerlo sería salirse de las posibilidades explicativas del propio principio de razón suficiente, que es la herramienta que tiene la razón para explicar.

Del mismo modo, no puede pedirse una explicación de la cosa en sí, o de la Voluntad, puesto que, al estar en un nivel ontológico superior al principio de razón suficiente, lo fundamenta. Sin embargo esto lo veremos con más claridad en el capítulo que viene.

El mundo fenoménico, pues, queda regido por el principio de razón bajo sus cuatro modalidades y por ello las ciencias pueden ser seguras a condición de que se ciñan a estos principios.

“Lo que atañe al contenido de las ciencias en general es propiamente la relación de los fenómenos del mundo entre sí, con arreglo al principio de razón y al hilo conductor del *por qué*. La comprobación de esa relación se llama explicación. Ésta no puede ir más allá y sólo muestra que dos representaciones guardan una mutua relación bajo la forma del principio de razón imperante a la clase a la cual pertenecen”<sup>19</sup>.

Las explicaciones se dividen en dos categorías: la etiología y la morfología. La primera estudia los cambios y la segunda compila las formas con un “inequívoco aire de familia”<sup>20</sup>. Un ejemplo de etiología es la física; uno de morfología es la anatomía comparada.

Schopenhauer afirma que la etiología nos muestra cómo a un cambio sucede otro con arreglo a una relación causal. Con ello fija y constata los principios que rigen tales cambios en la materia. Sin embargo, para nuestro filósofo de Danzig, dicha explicación deja sin aclarar la íntima esencia del fenómeno que se trata de explicar.

---

<sup>19</sup> Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, trad. Roberto Aramayo. FCE. Madrid, 2006. p. 168.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 185.

Ésta esencia íntima es llamada *fuerza de la naturaleza* y, como vimos, es inasequible al principio de razón, pues las fuerzas de la naturaleza son propiedades ocultas, enigmáticas, del mundo, que sirven como explicación a una amplia gama de fenómenos.

Más aún, la etiología tiende a reducir los fenómenos al menor número de principios posible<sup>21</sup>, por lo cual la explicación etiológica más perfecta sería un puñado de fuerzas de la naturaleza (o aun una sola) que, no obstante, permanecería cerrada a la comprensión humana, puesto que sería el fundamento de toda explicación y por ende no podría explicarse a ella misma.

Viene a cuento recordar el famoso e hilarante símil del autor:

“Ante la cabal etiología del conjunto de la naturaleza al investigador filosófico habrá de ocurrirle como a quien, sin saber cómo, se ve inmerso en un grupo totalmente desconocido para él, cuyos miembros fueran presentándose sucesivamente como amigo y pariente el uno del otro, hasta conocerlos lo bastante; pero él mismo, mientras aseguraba alegrarse de trabar conocimiento con cada uno de los que le presentaban, se pregunta calladamente <<¿Pero cómo demonios he venido a parar con toda esta gente?>>”

Aquí nos topamos con lo irracional, que vuelve la pregunta absurda. El principio de razón y las fuerzas de la naturaleza (que coinciden en la experiencia idealista)

---

<sup>21</sup> Véanse por ejemplo los intentos por formular la teoría del campo unificado.

quedan fuera de la frontera de lo cognoscible. Hasta aquí han de llegar las explicaciones científicas y, para Schopenhauer, comenzar las metafísicas. Pero antes de entrar al tema hemos de revisar algunas consecuencias de este límite a la razón y a las ciencias.

Si, de acuerdo con Schopenhauer, la explicación etiológica (el por qué) de los fenómenos se estrella con una inamovible fuerza de la naturaleza, cualidad oculta a su vez, y si ésta cualidad oculta carece de explicación puesto que el principio de razón de los fenómenos en este caso es ella misma, entonces las ciencias tienen un límite, o mejor, siempre habrá un límite a las ciencias; para decirlo con Schopenhauer:

“Toda explicación que se retrotrae a una relación en la cual no puede requerirse ningún por qué ulterior conserva una cualidad oculta asumida, mas a esta clase pertenece toda fuerza originaria de la naturaleza. Cualquier explicación de las ciencias naturales aboca finalmente a una cualidad y, por tanto, en una total oscuridad, por eso deja sin explicar la esencia íntima de una piedra, al igual que la del hombre”<sup>22</sup>.

Me parece que en este tenor, Schopenhauer es uno de los primeros críticos de la modernidad y de las ciencias. Si el hombre no puede conocerse a sí mismo ni puede comprender la esencia íntima de las cosas, entonces no hay saber absoluto. Antes bien, las ciencias en la actualidad tienden a parcelarse y fragmentarse, de modo que el progreso científico no es de ninguna manera lineal como se nos hace creer en los libros de texto, sino que va configurándose por saltos y, más contemporánea y

---

<sup>22</sup>*Ibid.* p. 169.

kuhnianamente, por cambios de paradigma<sup>23</sup>. Me parece que ambas ideas guardan cierta filiación. En efecto, ambas atacan cierto positivismo ingenuo que cree poder llegar a la verdad únicamente mediante la ciencia.

Pero en adición a esto, Schopenhauer allana el terreno para hacer una defensa de la intuición sensible y del conocimiento por medio del arte –aunque ya llegaremos a eso. Baste por ahora con lo dicho sobre éste primer límite de la razón que encontramos en la filosofía de nuestro autor.

---

<sup>23</sup>Vid. Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. México, 2007. *Passim*.

## El mundo como voluntad

Anteriormente afirmé que Schopenhauer se afilia al idealismo trascendental kantiano con algunas reservas. La primera de ellas, como vimos, es que toma como categoría a priori, junto al espacio y al tiempo, la de la causalidad, amén de acentuar la interdependencia de sujeto y objeto.

Sin embargo, la más importante modificación al esquema kantiano se halla en la cosa en sí, a la que Schopenhauer bautiza con el nombre de Voluntad.

Tradicionalmente la palabra “metafísica” ha sido tomada como “más allá de la física”. En este sentido parece adoptarla Kant cuando, en la *Crítica de la razón pura* afirma que la cosa en sí es inaccesible a la intuición. Esto es, el mundo está separado por el fenómeno, que se encuentra en el sujeto, y la cosa en sí, que es exterior y no participa de las cualidades de espacio ni de tiempo, inherentes al sujeto. Por tanto, la cosa en sí, el principio metafísico del propio mundo fenoménico, esto es, su sostén ontológico, al quedar fuera de las categorías que rigen la percepción del sujeto, es inaccesible a éste.

Ahora bien, a Schopenhauer éste argumento le parece una petición de principio, fundado solamente en la definición etimológica de la palabra “metafísica”. Ésta es la principal crítica que hace el filósofo de Danzig a Kant.

Para Schopenhauer, Kant comparte tres presupuestos con sus predecesores, a quien aquél llama “filósofos dogmáticos”. Estos presupuestos son:

“1) La metafísica es la ciencia de aquello que reside más allá de toda experiencia posible; 2) algo así no puede hallarse conforme a principios que sólo se generan ellos mismos a partir de la experiencia, sino sólo de aquello que sabemos *antes*, o sea, independientemente de toda experiencia, puede extenderse más allá de toda experiencia posible. 3) En nuestra razón encontramos efectivamente algunos principios de este tipo y que se comprenden bajo el nombre de conocimientos de la razón pura”<sup>24</sup>.

A diferencia de sus predecesores, Kant, llega a la conclusión de que estos principios son meras formas de nuestras representaciones, no de la cosa en sí, por lo que sólo valen para la captación de las cosas y no pueden ser extendidas más allá de la experiencia posible.

Ahora bien, esto constituye una petición de principio puesto que la tesis de que la metafísica se halla más allá de toda experiencia posible está contenida en el argumento como premisa y como conclusión. Esta postura es apoyada y generada por la tradición, que toma el significado etimológico de la palabra metafísica muy rigurosamente. Para Schopenhauer este argumento niega una fuente de conocimientos, de hecho, la más inmediata, contenida en el sujeto mismo, que es la intuición de la voluntad.

“En cambio, si mediante procesos ulteriores en el interior de un cerebro, a partir de las representaciones intuitivas o imágenes surgidas allí se abstraen conceptos universales al

---

<sup>24</sup> Schopenhauer, *Ibid.* p. 351

efecto de posteriores combinaciones, por lo cual el conocimiento se vuelve *racional* y se llama *pensar*, no es aquí lo esencial sino algo secundario. Pues todos los *conceptos* toman su contenido únicamente de la representación intuitiva, que por ello es el *conocimiento originario* y lo único a considerar en el examen de la relación entre lo ideal y lo real. Querer designar esta relación con *ser* y *pensar* testimonia un total desconocimiento del problema o cuando menos, bastante torpeza. El *pensar* tiene una relación próxima sólo con el *intuir*, pero el *intuir* tiene una relación con el *ser en sí* de lo intuido y esto último es el gran problema que aquí nos ocupa. En cambio, el ser empírico, tal como se presenta, no es más que el ser dado en la intuición, pero la relación de ésta con el pensar no es ningún enigma, puesto que los conceptos, o sea, el material inmediato del pensar, son obviamente *abstraídos* de la intuición y sobre esto no puede dudar ningún hombre razonable. Dicho sea de paso, puede verse cuán importante es la elección de las expresiones en la filosofía, de suerte que la torpe expresión citada y el malentendido surgido de ella fueron la base de toda la pseudofilosofía hegeliana que ha ocupado al público alemán durante veinticinco años”<sup>25</sup>

Este *pensar* indica que para Schopenhauer, pues, no sólo hay que buscar el principio metafísico de la experiencia en la experiencia misma, sino que, de hecho, la tarea de la metafísica gira en torno a ello.

“Por eso yo digo que la solución al enigma del mundo ha de proceder de la comprensión del mundo mismo; así pues, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que consiste el mundo, sino comprenderla a fondo, en tanto que la experiencia externa e interna es sin duda alguna la fuente principal de todo conocimiento; de ahí que la solución del enigma

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 188.

del mundo sólo sea posible haciendo confluír en un punto a la experiencia interna con la externa, para enlazar con ello estas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas...”<sup>26</sup>

Si bien es entusiasta con respecto a indagar en la experiencia inmediata, afirma que esto no llevará, de ninguna manera, a un conocimiento absoluto sino que:

“esa solución sólo será posible dentro de ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita... [que nos permita lograr] una correcta comprensión del mundo mismo sin alcanzar una explicación definitiva de la existencia que suprima todos los problemas ulteriores”.

Si el principio metafísico, la cosa en sí, no fuera entendido como “lo que está más allá de lo físico” sino simplemente como el fundamento del mundo fenoménico, entonces, dice Schopenhauer, no tenemos por qué desechar la principal fuente de conocimientos, la intuición. En consecuencia, la metafísica no sería ya imposible sino que quedaría salvada.

¿Pero dónde hemos de encontrar, en el mundo fenoménico, un principio metafísico? En la representación más inmediata: el cuerpo.

En efecto, el cuerpo no sólo es representación, sino voluntad. Más aún, a cada acto de mi voluntad sucede un acto de mi representación corporal, esto es, si quiero mover una mano, basta con quererlo para que, al instante, la mano se mueva. Dolor y placer no son afecciones de la representación, sino de la voluntad. A este fenómeno Schopenhauer lo llama el milagro por antonomasia, ya que en el cuerpo coinciden la

---

<sup>26</sup>*Ibid.* p. 532.

representación y otra cosa que no es representación, la voluntad. Por ello llama, como dijimos en el capítulo primero, al cuerpo el objeto inmediato.

La apercepción de la voluntad es algo problemática en Schopenhauer, pero haré una exposición lo más clara posible de la misma. En primer lugar, dicha apercepción no puede suscribirse a ninguna de las cuatro clases de objetos que comprende el principio de razón suficiente. Se trata de un acto de intuición especial.

Schopenhauer afirma que, puesto que la ciencia deja sin responder el asunto de la esencia íntima de las cosas, “ya vemos que nunca se llegará a la esencia de las cosas desde *fuera*, como quiera que se haga jamás se obtendrán sino imágenes y nombres. Así uno se asemeja a quien circunda un castillo buscando en vano una entrada y se hiciera por de pronto una idea general sobre las fachadas. Y sin embargo, éste es el camino que han tomado todos los filósofos anteriores a mí”.

Con esto dicho, procede a pensar desde dentro, indagando a partir del propio sujeto.

*“El cuerpo se presenta a la consciencia de un modo radicalmente distinto que se designa con la palabra voluntad, y precisamente este doble conocimiento que tenemos sobre el propio cuerpo nos informa sobre sí mismo (...), sobre lo que es al margen de la representación, o sea, sobre lo que es en sí, una información que no tenemos directamente sobre la esencia (...) de todos los demás objetos reales<sup>27</sup>”.*

---

<sup>27</sup> Vid. Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación, tomo I. p. 191.

Ahora bien, a partir de este punto tenemos dos opciones: o pensamos que nuestra voluntad es única y los demás son sólo representaciones, lo que nos lleva al solipsismo o, por otro lado, admitimos en todos la misma voluntad que en cada caso es la cosa en sí.

De esta manera se reconoce que esa voluntad, que es la cosa en sí, mueve a los demás y que observando fijamente, puede verse cómo la maquinaria secreta de la naturaleza en su regularidad parece movida por un principio interno semejante. La roca al caer parece responder a un ímpetu interior, lo mismo el crecimiento de las plantas y, sobre todo, en la escala de los seres, todo parece tender a la vida. Schopenhauer habla del proceso de cristalización como un punto límite entre el mundo inorgánico y el orgánico ya que, según dice, las direcciones en las que el cristal se cristaliza expresan un anhelo de vida semejante al de los seres vegetales.<sup>28</sup>

Y más aún, los ecosistemas parecen funcionar como un solo organismo, lo mismo que el universo, mostrando con ello que la cosa en sí es la voluntad, que está debajo de todos los fenómenos.

De ésta intuición –que es más eso que una certeza-, Schopenhauer procede a decir que el mundo de los fenómenos es en realidad manifestación del mismo principio, la voluntad.

---

<sup>28</sup>*Vid. El mundo como voluntad y representación. P. 235.*

Con esto dice -me parece que acertadamente- que no reduce lo conocido a lo desconocido, como hacen las ciencias, sino que reduce lo desconocido a lo más íntimamente cognoscible, esto es, la voluntad humana.

Entonces pues, otorgándole a Schopenhauer que la voluntad es el soporte ontológico del mundo (y una buena razón para otorgárselo es que bajo su paradigma se explica un gran número de cosas), hemos de hacer ciertas aclaraciones sobre dicha entidad.

La voluntad es sólo una, pues al escapar al espacio y al tiempo escapa también a la multiplicidad numérica, de manera que, en última instancia, el extracto de mundo es el mismo para todos.

Sin embargo, aunque la voluntad es la misma, sus niveles de objetivación, esto es, la manera en que esta misma voluntad se manifiesta en el mundo fenoménico, son varios. En primer lugar, las objetivaciones más inmediatas son las *ideas platónicas*.

Schopenhauer acepta de Platón su teoría de los arquetipos y la suscribe. Para el filósofo alemán los modelos eternos e inmutables de las cosas que entran al mundo de la representación se encuentran fuera de este y son algo así como la primera emanación de la voluntad, a modo como le brota Atena de la cabeza a Zeus. Como veremos más adelante, en su estética, las ideas platónicas juegan un papel importantísimo, puesto que se correlacionan con un tipo de conocimiento intuitivo, lo que, una vez más, viene a pintarnos una imagen un tanto irracionalista de Schopenhauer en tanto que el arte se manifiesta como una vía de conocimiento de

tipo intuitivo y no racional, hacia las ideas platónicas, los arquetipos de las cosas. Es decir, para Schopenhauer el arte era una vía a la verdad acaso más potente que la razón, puesto que puede penetrar hasta las ideas platónicas, que están un paso más cerca de la voluntad. En este sentido Schopenhauer sigue a Platón en cuanto a la formulación de la existencia trascendental de los arquetipos de las cosas, pero difiere de él con respecto a su postura frente al arte.

Como es sabido, Platón excluye a los poetas de la República debido a que son sediciosos y escriben sobre cosas que no saben y porque, claro, pueden presentar modelos de personajes ajenos a los intereses de la República. Sin embargo, Schopenhauer da una gran importancia a la tragedia y a la literatura, de manera que, según él mismo, termina coincidiendo con todo lo que dijo Platón en la República excepto con aquello de expulsar a los poetas.

El segundo nivel de objetivación son las cualidades ocultas del mundo físico que se arreglan según el principio de razón suficiente. De hecho, la causalidad de alguna manera regula qué manifestación de la voluntad va a entrar al mundo fenoménico. La gravedad, el electromagnetismo y demás fuerzas naturales se encuentran bajo esta categoría.

La siguiente objetivación de la voluntad es el mundo vegetal, que actúa merced a estímulos.

Luego viene el mundo animal. En éste, la voluntad lo ha dotado de un sistema de representación –un sistema nervioso- que le permite *hacerse un mundo*. En los

animales esta representación está limitada a los sentidos y al entendimiento, que en ellos se limita al instinto.

El punto más álgido de las representaciones de la voluntad lo suponen los seres humanos. En nosotros, además del sistema nervioso que nos permite representarnos el mundo, habita la razón, que permite construir un mundo abstracto de conceptos y, en esa medida, ser con respecto al animal como éste es con respecto a la planta. Es decir, el mundo de los conceptos, el mundo humano propiamente, es como una capa externa que se agrega a las de los mundos de seres inferiores, dotando al mundo humano de mayor complejidad. Schopenhauer, para ilustrar su idea de la relación corporal con la voluntad, estaría contento de saber que la neocorteza, que alberga los conceptos y sentimientos humanos en el cerebro, está desarrollada como una capa encima de la de del cerebro animal.

Puesto que la ley de causalidad rige la entrada y sucesión de los fenómenos en el mundo de la representación, ningún fenómeno posee una causa general de su existencia sino meramente una por virtud de la cual está aquí y ahora, es decir, en lenguaje aristotélico, una causa eficiente y no una final: “Ninguna cosa en el mundo posee sin más y en términos generales una causa de su existencia sino sólo una causa por la cual existe justamente aquí y precisamente ahora”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup>*Ibid.* p. 228

Como veremos más adelante, Schopenhauer va tan lejos como para afirmar que todo ente existente es necesario, cosa que no es inconsistente con su determinismo sino al contrario, es una consecuencia lógica de éste.

Antes bien, como vimos, el principio de razón que reina en el mundo fenoménico es el punto de partida de las ciencias, que toman las reglas de la naturaleza como primeros principios a partir de los cuales edifican explicaciones.

No obstante, la voluntad, desde el punto de vista ontológico, es una sustancia única, al modo spinoziano. Es decir, con Schopenhauer caemos en un misticismo en el cual, en última instancia todos provenimos de la misma fuente. Sin embargo no puede hablarse de un panteísmo por las siguientes razones.

El panteísmo, a mi entender, es deudor de la noción griega del *nous* y por tanto implica una inteligencia rectora, eterna y asequible a la razón humana. Schopenhauer, no obstante, despoja a su voluntad de cualquier cualidad inteligente o racional.

¿Qué es lo que quiere la voluntad?

Imposible saberlo, dice Schopenhauer, habida cuenta de que la voluntad es ajena al principio de razón suficiente y, por tanto, no se puede preguntar por su porqué. Lo que quiere lo quiere aquí y ahora, pero no en general.

La voluntad, según Schopenhauer, es un anhelo sin satisfacción posible, una tendencia sin límite, un ansia que se alimenta de sí misma, esto es, no está supeditada más que a su propio querer y, en esa medida, es irracional. Clément Rosset, estudioso

de Schopenhauer, no duda en calificarlo, merced a ello, un filósofo del absurdo. Es decir, la voluntad no actúa conforme a plan alguno.

Y es que las consecuencias de los principios schopenhauerianos son muy serias. Sin un sentido del ser, que es voluntad que se combustiona por su propio querer constante, nos encontramos ante el sinsentido del ser –esta consecuencia es ampliamente explotada por Nietzsche e, indirectamente, por los existencialistas -, con lo cual la vida humana queda como en vilo en este sistema, sin un asidero seguro, sin fundamento sólido.

“Pues nuestro intelecto, originariamente determinado a presentar ante una voluntad individual sus pequeños fines, capta de acuerdo con ello meras *relaciones* de las cosas, sin penetrar en su interior, en su propio ser: es una mera fuerza superficial que se detiene ante la superficie de las cosas y capta meros fenómenos transitorios, no a su auténtico ser. A ello se debe que nosotros no podamos comprender ni concebir ninguna cosa singular, ni tan siquiera la más simple e ínfima, sino que siempre queda algo plenamente inexplicable”.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 279

## Estética

Es un hecho ampliamente reconocido que Schopenhauer da un lugar primordial a la estética dentro de su sistema. La contemplación del arte llega al grado de ser una suerte de catarsis o liberación momentánea del mundo de las percepciones, y en esa medida constituye el primer paso para escapar a los designios de la voluntad.

Para Schopenhauer el arte es una forma de conocimiento intuitivo, específicamente, del conocimiento intuitivo de las ideas platónicas que, como ya vimos, para Schopenhauer son las primeras objetivaciones de la voluntad y por ello son “enteramente adecuadas”. El artista pues, usa la intuición, que no el intelecto, para llegar a conocer las ideas platónicas.

Éste tipo de conocimiento no llega sin cierto esfuerzo ya que para ser receptivos a las ideas debemos convertirnos en sujetos puros del entendimiento, esto es, liberarnos del yugo de la voluntad. Ordinariamente, sin embargo, la voluntad es quien guía nuestros actos y el entendimiento está a merced suya, siendo en buena medida utilitario y por ello concentrado en la que es su función primordial, establecer el hilo causal con arreglo al principio de razón suficiente que rige el mundo fenoménico. Pero al liberarse, aunque sea momentáneamente, de las ataduras del cuerpo, es decir de los deseos y aflicciones, el artista es capaz de percibir nítidamente una idea platónica y es entonces que la plasma como mejor puede en su respectivo arte.

Se trata pues, de un conocimiento emancipado de la voluntad y del individuo, en cierta medida objetivo, pues para percibir las ideas es necesario dejar de ser un individuo y convertirse en un puro sujeto del conocimiento.

Cuando uno se pierde en la contemplación de algo, sujeto y objeto se identifican, pues la razón deja de intervenir y borra la línea divisoria, entonces se repite la sentencia de los Upanishad que muy a cuento trae Schopenhauer “Yo soy todas estas criaturas en su totalidad, y no hay ningún otro ser fuera de mí”<sup>31</sup>.

El tipo de conocimiento que se ocupa de captar las ideas platónicas es, pues, el arte<sup>32</sup>. Y éste conocimiento no toma en cuenta el principio de razón, a diferencia de las ciencias, que en esa medida son utilitarias. Además, se trata de un re-conocimiento, puesto que quien lo lleva a cabo reconoce la cosa contemplada como un todo y a él incluido en ella, con lo cual el sujeto se reconoce como sujeto avolitivo. Esto, como veremos, será importante puesto que constituye de alguna manera una negación de la voluntad individual que, dirá Schopenhauer, si llegamos a domar por completo, conjurará el sufrimiento.

Es pues, la contemplación de las ideas platónicas, el sentimiento de lo sublime, una especie de aquietador de la voluntad. Lo bello, como en Platón, facilita la comprensión de la idea y es por eso que el arte gira –o al menos en tiempos de

---

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 297.

<sup>32</sup> “Su único origen es el conocimiento de las ideas, su única meta la comunicación de este conocimiento”.  
*Ibid.* p. 275

Schopenhauer giraba- en torno a la belleza, tratando cada disciplina de dar las ideas platónicas de distintos géneros de cosas.

Así pues, la arquitectura trata de comprender los niveles más bajos de objetivación de la voluntad, esto es, las fuerzas de la naturaleza como la impenetrabilidad, dureza, resistencia, etcétera.

La jardinería llama la atención sobre las propiedades de la naturaleza vegetal, mientras que la pintura histórica y la escultura se acercan a la objetivación del ser humano.

Por su parte la literatura estudia el carácter humano y su voluntad, alcanzando con ello las más perfectas objetivaciones de la voluntad.

Por último, la música representa a la voluntad misma y es, por ende, el arte supremo.

“La música es una objetivación y un trasunto tan inmediato de la íntegra voluntad como lo es el mundo mismo e incluso como lo son las ideas, cuya polifacética manifestación constituye el mundo de las cosas singulares. Por lo tanto, la música no es en modo alguno, como las otras artes, el trasunto de las ideas, sino el trasunto de la voluntad misma, cuya objetivación son también las ideas; por eso el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las otras artes, pues estas sólo hablan de sombras, mientras aquella habla de la esencia”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup>*Ibid.* p. 351

Sin embargo, para ejercer cualquiera de éstas artes con éxito, se requiere cierto grado de genio. El genio es un sujeto que, al poseer una sensibilidad especial, deja de supeditar su intelecto al principio de razón y llega a intuir las ideas platónicas.

La diferencia entre los conceptos y las ideas platónicas es que los primeros son asequibles mediante la razón mientras que los segundos son asequibles al genio<sup>34</sup>.

La anterior explicación sirve no sólo para resaltar el papel del arte en el sistema Schopenhaueriano, cosa que se ha hecho en repetidas ocasiones, sino en que hace patente que la intuición, entendida como una manera de conocimiento ajena a la razón, es un factor importante en la concepción schopenhaueriana que, de nuevo, acusará su carácter irracionalista.

En efecto, ya antes había dicho que la explicación de la introducción de la voluntad como entidad metafísica primera era problemática al no ceñirse al principio de razón, y es debido a que se trata de una de estas intuiciones.

“Desde este punto de vista, al que no podemos sustraernos, porque está consignado por las leyes objetivas del mundo válidas a priori, el mundo aparece como un juguete sin objeto y por ello inconcebible de una eterna necesidad”<sup>35</sup>.

Ésta es la manera como Schopenhauer mantiene la puerta abierta a la metafísica. Si bien los límites de la razón son aceptados sin tapujos, se postula, también, un género especial de conocimiento que permite el conocimiento metafísico, pues no

---

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 326 “El concepto es abstracto, discursivo... es accesible a la razón...Por el contrario la idea... es enteramente intuible... sólo resulta asequible al genio...”

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 311

olvidemos que Schopenhauer intuye la voluntad a partir de sí mismo y de ahí la extiende a la esfera de todos los seres.

Ésta intuición es análoga a la que se hace en el arte, aunque no tiene parangón entre las que nombra Schopenhauer, por lo que, a falta de nombre mejor, llamaré intuición filosófica primera.

Me parece que ésta defensa de modos de conocimiento independientes de la razón es una característica irracionalista en el pensamiento schopenhaueriano, tanto más cuanto él ataca a Fichte y Hegel, entre otros, por alardear de tener capacidades mentales especiales. En su caso, Schopenhauer parece sinceramente convencido de éste tipo de intuiciones, pues juegan un papel importante en su obra.

Como nota adicional he de decir que esta perspectiva encuentra eco en Bergson y otros filósofos de la modernidad tardía.

En el siguiente capítulo analizaré las implicaciones que tiene en la historia de la filosofía el sistema schopenhaueriano. El punto de partida serán los dos límites al racionalismo que hemos encontrado en la filosofía de Schopenhauer; es decir, la imposibilidad de conocer el mundo debido a las “cualidades ocultas” que aduce toda etiología y la propia descripción de la voluntad, que es considerada si no como un sinsentido al menos como poseedora de cualidades que de ninguna manera parecen ceñirse a un marco teleológico de la interpretación del mundo.

En el primer caso la implicación del límite al principio de razón suficiente es clara; no podemos ir más allá de las cualidades ocultas que nosotros mismos aducimos como principios de razón de los fenómenos. Cuando un nuevo paradigma científico se impone lo que se imponen son nuevas cualidades ocultas que quedan, a su vez, inexplicadas, aun cuando el nuevo paradigma arroje luz sobre las que eran consideradas las cualidades ocultas del paradigma antiguo. De esta manera la ciencia se va configurando no como un hacer objetivo sino como una actividad humana, *demasiado humana*.

Esto implica que el mundo, bajo cualquier paradigma, presentará un núcleo enigmático, reticente a las tentativas del conocimiento. Las recientes investigaciones de la física parecen darle la razón a Schopenhauer al postergar cada vez más la fuerza primordial de la naturaleza, y han llevado a algunos a postular cualidades ocultas por completo abstractas, inaccesibles a la comprobación teórica, como es el caso de la teoría de cuerdas. Esto parece indicar lo que Schopenhauer predecía y es que, cuando termina la explicación etiológica, el intelecto humano no parece poder resistirse a ensayar una explicación metafísica.

“Para qué existe el individuo, estaría entonces claro, pero ¿para qué sirve la especie misma? Esta es una pregunta a la que la naturaleza considerada tan sólo objetivamente, no contesta. Pues en vano se busca, al contemplarla, descubrir un fin de este infatigable impulso, de este impetuoso apremio a la existencia, de este angustioso cuidado por la observación de las especies. Las fuerzas y el tiempo de los individuos se consumen en el empeño por su manutención y la de su prole, para lo que

apenas dan de sí y a veces ni siquiera bastan para ello. Pero si alguna vez resta un excedente de fuerza y por ello de confort –en una especie racional, también de conocimiento-, esto es demasiado insignificante para poder hacerlo valer como el fin de todo ese impulso de la naturaleza”<sup>36</sup>.

La imposibilidad de conocer en última esencia el mundo arrebató a la ciencia su pretensión de verdad universal, dejando en claro que los cambios de paradigma en ésta son revulsiones provocadas por la relatividad de todo principio científico.

En cuanto al segundo punto, la voluntad, queda claro que un principio ontológico irracional como éste tiene repercusiones en la ética. La historia de la filosofía ya ha sido testigo de ello por cuanto a la obra de Nietzsche respecta. Es sabido que éste pensador parte asimismo de la voluntad (de vivir, de poder) para dar fundamento a su teoría moral.

Descubriendo las motivaciones internas de los desarrollos morales de occidente, Nietzsche no hace otra cosa que apelar a la voluntad. Su filosofía de la sospecha completa está fundada en ello.

Sin embargo, ¿qué hay que hacer con la voluntad?

Afirmarla o negarla son, *prima facie*, las dos respuestas posibles. La afirmación conlleva, si hemos de seguir a Schopenhauer y a la tradición ética oriental, al sufrimiento. El deseo renovado es sufrimiento renovado y no hay deseo sin renovación. Por ello estamos atrapados en un círculo en el que el deseo lleva al

---

<sup>36</sup> *Ibid p. 342.*

sufrimiento y de regreso. Por si fuera poco, dice Schopenhauer, cuando se logra satisfacer la totalidad de las necesidades humanas sobreviene el aburrimiento, que es el otro polo del sufrimiento humano.

Sin embargo la negación de la voluntad no deja de tener algo de siniestro. Schopenhauer usa palabras como “mortificación” y “eliminación” que me resultan repulsivas, probablemente por la carga cristiana que transmiten. Además, la crítica nietzscheana de la moral viene a echar por tierra la imagen del asceta virtuoso –al menos el cristiano-, para instaurar la del débil acechador que pone los nombres de bueno y malo a lo que, en el primer caso, va contra la especie y en el segundo no puede practicar, y que se inventa un paraíso para sobrellevar la vida. El carácter represivo y negador de la ética schopenhaueriana es contrario a una ética humanista que admita los placeres.

Además si mi esencia íntima no es otra que la voluntad, ¿por qué habría de negarla? No sería mejor afirmarla. ¿Pero hasta dónde? ¿Por encima de la voluntad de los demás, esto es, buscar el poder, caer en la dialéctica del amo y el esclavo? No me parece.

Creo que la respuesta aquí viene preconizada por Nietzsche. Hay que afirmar la voluntad, pero la voluntad creadora. Si el mundo se presenta como una sinrazón, entonces lo que cabe es crear una razón. Afirmar la voluntad por medio del arte. La voluntad creadora se ve en Nietzsche muy claramente en *Así habló Zaratustra*, donde este anhelo creador apunta hacia el superhombre.

### Capítulo 3

La obra de Nietzsche presenta rasgos de pensamiento schopenhaueriano en la mayoría de los escritos de que está compuesta, pero acaso en ninguno le conceda al pensador de Danzig tanto crédito como en el fragmento titulado *Schopenhauer como educador*. En éste, Nietzsche reconoce la influencia de Schopenhauer en su pensamiento, a la vez dibujándolo como un ejemplo raro de filósofo que escribe su obra bajo condiciones muy específicas, que le permiten ejercer una libertad poco común.

No es extraño que Nietzsche mencione a Schopenhauer, ya que en muchos aspectos es su descendiente intelectual. Las similitudes de actitud, de compromiso con la verdad, de rechazo de la filosofía universitaria y mercenaria, de honestidad, de estilo literario, son palmarias. Para una muestra de la filiación de Nietzsche con respecto a Schopenhauer remito al lector al principio de *Sobre verdad y mentira en sentido exteramoral*, que está escrito de manera muy similar al inicio del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*. Ambos hablan de un planeta donde se inventa el conocimiento y de la distancia estelar que separa a esa especie de la verdad. Ambos textos se enfocan en la relatividad del conocimiento, siempre condicionado por la humanidad de quien lo posee. En fin. Nietzsche tomó muy en serio a Schopenhauer, como lo tomaría Freud. Nietzsche es tan buen alumno que contradice a su maestro partiendo de prácticamente las mismas premisas.

De modo que Nietzsche, como veremos más adelante, rechazará buena parte de la ética schopenhaueriana y en general irá en el sentido contrario en cuanto a qué hacer con la voluntad, puesto que Nietzsche es un afirmador mientras que Schopenhauer es un negador. Asimismo veremos algunos reproches que Nietzsche termina por hacerle a Schopenhauer, pero primero echemos un vistazo a por qué lo tenía en tan alta estima.

Para Nietzsche, los rasgos que contribuyeron a la conspicua libertad del pensamiento schopenhaueriano son su independencia del Estado, de la universidad y su solvencia económica, condiciones que lo asemejaban a los filósofos griegos:

“Libre virilidad del carácter, temprano conocimiento de los hombres, nada de educación erudita, nada de apego patriótico, ninguna necesidad de ganarse el pan, ninguna relación con el Estado; en una palabra, libertad y sólo libertad: el mismo elemento extraordinario y peligroso en el que les fue lícito crecer a los filósofos griegos”.<sup>37</sup>

Incidentalmente, no es sin heroísmo como un espíritu semejante al de Schopenhauer se da, a pesar de las adversidades obvias que sufrió, tales como el aislamiento, su desesperación por la verdad y su propia agudeza mental, que podría haber resultado nefasta como ocurre de hecho con otras cabezas.

El último texto que cité podría leerse como una profesión de admiración de un alumno a su maestro -pues Nietzsche no duda en llamar de esa manera a

---

<sup>37</sup> Ver, Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones intempestivas*. Tercera consideración, Schopenhauer como educador: “tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores.” Trad. Luis Moreno Claros, versión virtual en [http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca\\_digital/libros/N/Nietzsche%20-%20De%20Schopenhauer%20como%20educador.pdf](http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/N/Nietzsche%20-%20De%20Schopenhauer%20como%20educador.pdf) pp. 17-18.

Schopenhauer- en la cual se enumeran en primer lugar las dificultades que el espíritu de éste hubo de padecer y sobre las cuales se impuso a pesar de la constante desesperación que, como podemos constatar en algunos rincones del corpus schopenhaueriano, le provocaban. El aislamiento es uno de esos factores, ya que, en palabras de Nietzsche:

“Obligarlos de esta forma a que se recluyan profundamente en sí mismos es el remedio más terrible contra los hombres singulares; cada vez que regresan al exterior, su vuelta se transforma en una erupción volcánica.”<sup>38</sup>

Como es evidente con una ojeada a la cualquier biografía de Schopenhauer, este era un pensador recluso, solitario, que sostuvo varias diferencias con los filósofos de su tiempo, en especial con Hegel, contra quien despotricó en sus páginas más desaforadas y, acaso, más sinceras. Por si esto fuera poco, tuvo que enfrentar la indiferencia, pues la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* pasó inadvertida para la vasta mayoría de los críticos del momento y apenas si fue objeto de alguna reseña aislada, superficial. El aislamiento, aunque doloroso, sirvió a Schopenhauer para tener una distancia crítica con respecto a la filosofía académica, en buena medida dependiente del Estado.

Otro factor determinante, éste constitutivo de la estructura mental de Schopenhauer, era su desesperación por la verdad, condición necesaria de todo pensador honesto. En este tenor Nietzsche afirma que Schopenhauer es grande por

---

<sup>38</sup>*Ibid.* p. 6.

una razón en específico: supo ver el retrato del mundo en su conjunto. Para el pensador de Danzig, como se deja entrever a lo largo de su obra, las ciencias eran fundamentales para la comprensión del mundo, lo mismo que el arte. Schopenhauer tenía un conocimiento enciclopédico y una cabeza de primera línea. Sin embargo, a diferencia de la tendencia actual a la hiperespecialización, Schopenhauer se mantuvo siempre al tanto de los acontecimientos científicos y artísticos y utilizaba su mente para relacionarlos de manera que el todo adquiriera un sentido. Nietzsche dice de su maestro:

“Su grandeza estriba en que es capaz de situarse frente al cuadro de la vida como ante un todo e interpretarlo en su totalidad, mientras que los cerebros más agudos no se liberan del error de suponer que se acercarán más a esa interpretación cuanto con mayor escrupulosidad escudriñen tanto los colores con los que se ha pintado el cuadro como la tela sobre la que se realizó; y sólo para llegar, tal vez, a la conclusión de que se trata de un lienzo tejido de una manera terriblemente intrincada, y que está cubierto de unos colores cuyo fundamento químico es insondable. Hay que adivinar el pintor para conocer la obra, y Schopenhauer lo sabía.”<sup>39</sup>

Retenga el lector en la mente esta última afirmación, pues a mis ojos, esto es una declaración de principio ontológico. Es decir, Nietzsche, explícitamente, afirma que Schopenhauer conocía al artista y por ello podía descifrar el cuadro. A lo que se refiere, por supuesto, es a su idea de la voluntad, a la cual volveremos en unos párrafos.

---

<sup>39</sup>*Ibid.* p. 7

Nietzsche concluye su escrito refiriéndose a las varias críticas que aquí y allá dirigió Schopenhauer contra los filósofos del Estado, quienes ponen en peligro la propia filosofía al elaborar un discurso favorecedor al régimen. Por supuesto, las condiciones de libertad que Nietzsche enumera en Schopenhauer son escasas entre los filósofos, por lo que la dependencia del Estado se vuelve casi un asunto simbiótico contra el que Nietzsche estará siempre y en el cual apoya a Schopenhauer.

Además, Schopenhauer es maestro de Nietzsche en el sentido en que éste retoma la idea fundamental de aquél: la ontología de la voluntad. Es verdad que Nietzsche no se suscribe al idealismo trascendental, pero reconoce a la voluntad como motor interno del ser humano. Esto produce un diálogo muy fructífero entre ambos filósofos.

En Schopenhauer aprendimos sobre la voluntad como realidad subyacente a todas las cosas. Aprendimos, también, sobre los modos de objetivación de la voluntad, que van desde las formas platónicas, arquetipos eternos de las cosas, pasando por las fuerzas de la naturaleza que configuran el mundo, subiendo por la materia orgánica, plantas, animales y, en su instancia más conspicua, el ser humano.

Es justo en éste donde la voluntad está más cerca de nuestro conocimiento. Podemos ejercer la voluntad y con ello actuar en el mundo gracias al -así llamado por Schopenhauer-, milagro por antonomasia. Esto se debe a que el cuerpo constituye el objeto inmediato, como ya expliqué más arriba. Ahora bien, Nietzsche parte justo de esta voluntad individual para escribir prácticamente toda su obra, en la cual, como se

puede apreciar, la razón, el discurso, el orden, están supeditados a la voluntad. La *Genealogía de la moral* es una radiografía que muestra cómo la voluntad ha incidido sobre el lenguaje moral, con ominosas consecuencias.

Ahora bien, vimos que Schopenhauer enfoca el asunto de la voluntad individual desde la moral. En el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* podemos apreciar las muchas maneras en que la voluntad, como estrato subyacente, dotado de ciertas características, debe ser eliminada por el hombre en sí mismo con el fin de alcanzar la iluminación, casi en términos budistas, de un misticismo ateo. En las siguientes líneas no sólo se entrevé un determinismo a ultranza sino la convicción del significado de la existencia individual de un místico.

“Quien concibe su existencia como algo meramente azaroso, ha de temer perderla merced a la muerte. En cambio, quien comprende que la misma descansa de algún modo sobre una necesidad originaria, no creerá que esta, que ha dado lugar a algo tan admirable, esté limitada a un lapso de tiempo semejante, sino que actúa en todo momento. Como algo necesario reconocerá su existencia quien considere que hasta ahora, el momento en que él existe, ha transcurrido un tiempo infinito, y por lo tanto, se ha dado también una infinitud de cambios, a pesar de los cuales existe: la plena posibilidad de todos los estados se ha agotado sin poder suprimir su existencia. *Si en cualquier momento puedo no existir, entonces ya no existiría ahora.* Pues la infinitud del tiempo ya transcurrido, con la posibilidad de sus procesos agotada en ella, garantiza que cuanto *existe lo hace necesariamente.* Por lo tanto, cada cual ha

de concebirse como un ser necesario, esto es, como un ser tal de cuya verdadera y exhaustiva definición, si la tuviera, se seguiría su existencia”<sup>40</sup>.

La frase “misticismo ateo” muestra el rostro de un oxímoron. En efecto, sería muy interesante y provechoso para la filosofía indagar sobre la relación de Schopenhauer con dios. Tal investigación tendría que pasar por el eje del concepto de *nous*, el principio ordenador del universo y su relación con el *logos*. Esto serviría para marcar el contraste schopenhaueriano en el cual el principio rector del universo no se identifica plenamente con lo racional sino con lo absurdo. Es decir, para Schopenhauer no existe un principio racional del mundo sino que éste se da de una manera gratuita y sin propósito, siendo además un ente sin finalidad, contradictorio para sí mismo pues subsiste alimentándose de sí, en suma, un ente caótico.

Me parece que esta visión ontológica es apuntalada además por la incapacidad del ser humano para conocer la voluntad. Schopenhauer mismo no se vale del discurso sino de la intuición al afirmar que es la voluntad lo que subyace al mundo; ahora bien, su sistema lo justifica ya que, como vimos, da al genio la categoría de medio para conocer no el mundo como representación en sí, sino, digamos, el molde de éste, o sea, las ideas platónicas. Esto, sin embargo, no quita el hecho de que la voluntad escape al *logos* y por ello no pueda propiamente describirse, con la cual la cuestión sobre el sentido del ser queda zanjada al ser considerada un falso problema.

---

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 472.

Me parece importante detenerme en este punto porque revela una estructura ontológica más compleja, ya que sujeto y objeto se posicionan en el mismo nivel ontológico, pero ambos son subsumidos por el sustrato de la voluntad. Es decir, en primer término, es la voluntad quien posibilita la existencia del mundo al darse un objeto y un sujeto al mismo tiempo, dos entidades cuya fricción produce la chispa que es el mundo como representación. Para Schopenhauer, sin embargo, el ser, la voluntad, es inefable. Es decir, sobre la voluntad nada se puede decir, como ya vimos, tampoco se puede preguntar sobre ella su finalidad porque está por encima de esa categoría humana. El lenguaje, pues, no es un medio para llegar al conocimiento de la voluntad. No obstante, la intuición de que se basa Schopenhauer es más bien sencilla: como yo soy voluntad, puedo intuir la voluntad en mí mismo. Es por extensión que Schopenhauer aplica el concepto al mundo entero, por supuesto, pero sabiendo de antemano que esa perspectiva podría explicar la totalidad del mundo, las ciencias, las artes e, incluso, fenómenos supuestamente paranormales a los que Schopenhauer se refiere en los *Parerga y Paralipómena*<sup>41</sup>. Ahora bien, es en virtud, me parece, de tener una explicación única a todo, lo que movía a Schopenhauer a poner la voluntad en el nivel del nóumeno kantiano.

Sin embargo, su ética es quizás lo más endeble de su sistema, como hará notar

Nietzsche a martillazos.

---

<sup>41</sup> Quisiera apuntar, de pasada, que el crédito otorgado por parte de Schopenhauer a los supuestos hechos a que me refiero no era privativo de su persona ni se respondía a una simpleza intelectual. Al contrario, Schopenhauer, al estar al tanto de las ciencias, observó y tuvo noticia de muchos fenómenos que éstas en su tiempo no podían explicar y las cuales la creencia de muchos científicos, amén del ciudadano común, achacaba a la existencia de fantasmas. Schopenhauer, es todo lo sistemático que podría haber sido con respecto a esta cuestión, aunque, como en muchas, se haya equivocado.

Para Nietzsche, la ética schopenhaueriana desemboca en o implica un nihilismo debido a lo curioso, contradictorio y absurdo del hecho de identificar el sustrato ontológico con algo que debe ser negado porque es dañino. Se trata, dirá, de renunciación pura. Para Schopenhauer el mundo no es absurdo porque sea malo: más bien es malo porque es absurdo. Me parece, que, al comenzar por aceptar el absurdo no hay por qué llegar a la conclusión de la negación necesariamente sino que, como Nietzsche se esfuerza en demostrar a lo largo de sus obras, es posible llegar a una afirmación.

Es en Nietzsche donde el problema de la voluntad entendida como principio rector no ya del universo sino sólo del individuo (y las instituciones, formadas por individuos), es decir, el problema de la voluntad desde su forma más asequible al pensamiento, se enfoca desde el punto de vista meramente humano, esto es moral y social, y donde la idea schopenhaueriana fundamental (que también toma Freud) de que nuestros actos, incluso los conscientes, son causados por la voluntad, rinde sus mejores frutos, como puede verse, por ejemplo, en la *Genealogía de la moral* y en obras como *El ocaso de los ídolos*. El problema comienza, claro, con la afirmación Schopenhaueriana de que la vida carece de sentido:

“De ahí que, cuando uno se atreve a plantear la pregunta de por qué no es preferible la nada en vez de este mundo, entonces no cabe justificar el mundo por sí mismo, no cabe encontrar en él mismo ninguna razón, ninguna causa final de su existencia, ni demostrar que existe a causa de sí mismo, esto es, para su propio provecho. Con arreglo a mi teoría, esto se explica porque el principio de su existencia carece explícitamente de razón alguna, o sea, es

una ciega voluntad de vivir que, *como cosa en sí*, no puede hallarse sometida al principio de razón, a lo que es simplemente la forma de los fenómenos y lo único que justifica cualquier porqué.”<sup>42</sup>

Como vimos, la moral Schopenhaueriana termina siendo un sistema ascético, de renunciación. Se pone el acento en la mortificación de la voluntad. La razón de esto, como ya vimos, radica en que la voluntad, o el deseo, conlleva sufrimiento, de modo que el medio para liberarse del dolor es hacer una suspensión de la voluntad que desnude al sujeto de su motivación interior, convirtiéndolo en un sujeto puro de conocimiento. Las vías para escapar son la contemplación artística, la caridad y la abnegación. Como quiera que sea, la moral schopenhaueriana no pasa de ser un calco del cristianismo, con toques, aquí y allá, de hinduismo y budismo.

Nietzsche, sin embargo, rechaza la idea de la eliminación de la voluntad. Para Nietzsche, la mortificación de la voluntad es una actitud negadora de la vida incompatible con su vitalismo. La negación es para los débiles, mientras que la afirmación pertenece a los fuertes.

En su *Genealogía de la moral* vemos cómo el resentimiento a la vida, el miedo, la debilidad, el ansia de obtener poder por medios escamoteados, dominando la moral mediante la culpa, el arrepentimiento y, en general, mediante el control del lenguaje, en particular de las palabras bien y mal, un grupo de seres se ha hecho con el poder. Nietzsche se refiere en la *Genealogía* claramente a la Iglesia Católica como paradigma de la negación y subversión de los valores. El rechazo de los placeres, la mortificación

---

<sup>42</sup> Schopenhauer *op. cit.* p. 561.

del cuerpo y del espíritu, la subyugación, la ignorancia de la fe y demás fenómenos asociados son para Nietzsche no sólo actitudes perjudiciales, sino enemigas de la humanidad en el sentido de que subvierten el sentido (cuando menos biológico) de la vida.

Para Nietzsche, ellos han operado una inversión de valores que ha hecho malo lo bueno y viceversa. Esta inversión se realiza injiriendo sobre el lenguaje para llamar a lo que propicia la vida “malo”, “vicioso”, a la vez que se destierra el placer poniéndole el nombre de “pecado” y, a la inversa llamando “bueno” a todo aquello que niega la vida, el valor individual, o que pone la finalidad de la vida en un sitio más allá de ésta. Incidentalmente, los líderes que operan esta inversión no viven de acuerdo a sus reglas y se enriquecen y adquieren poder con ellas a costa, por supuesto, no sólo del bolsillo sino de la limitación que esto impone al intelecto de quienes siguen sus enseñanzas ciegamente.

Como vemos en otros escritos nietzscheanos, el sentido de la vida será para él el hombre venidero, el superhombre. Especialmente en el Zarathustra se habla de la búsqueda de Zarathustra-Nietzsche del superhombre.

A lo largo de la obra Nietzsche hace varias alusiones a Schopenhauer, que deben ser leídas entre líneas, teniendo en cuenta la relación que Nietzsche tenía con aquél. Se trata de una relación ambivalente. Para Nietzsche, Schopenhauer es un ejemplo del pensamiento libre de ataduras o de compromisos, es decir, un pensador honesto,

liberador<sup>43</sup>, cuyo método es digno de admiración y emulación, razones por lo cual lo llama “el educador” o “su maestro”.

Sin embargo, Nietzsche estará por completo en contra de Schopenhauer en cuanto respecta a la filosofía moral. En uno de los pasajes del Zarathustra se lee:

“Ahí están los tísicos de alma: apenas han nacido, ya comienzan a morir, y sueñan con doctrinas de cansancio y de renunciación. ¡Desearían estar muertos, y nosotros deberíamos respaldar su voluntad! ¡Guardaos de resucitar esos muertos y de violentar esos féretros que andan!”

“Cuando les sale al paso un anciano, un enfermo o un cadáver, se apresuran a proclamar: “¡La vida está refutada!””

“Pero los refutados son ellos y sus ojos que no saben ver sino un solo aspecto de la existencia.”<sup>44</sup>

Mi hipótesis es que en ese fragmento Nietzsche se refiere a la doctrina de renunciación de Schopenhauer, que delata su “querer estar muerto”. En otro texto, Nietzsche dirá de Schopenhauer no se suicidaba porque vivía para odiar a Hegel.

También escribe, de nuevo evidentemente contra Schopenhauer: “El querer hace libres: tal es la doctrina verdadera acerca de la voluntad y de la libertad. Así os lo enseña Zarathustra.

---

<sup>43</sup> Ver, Nietzsche, Friedrich, *Ibid.*

<sup>44</sup> Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Trad. De Juan Carlos García Borrón, SARPE, Madrid, 1983. p. 63.

“No-querer-ya y no-estimar-ya ¡Que ese gran cansancio esté siempre lejos de mí”<sup>45</sup>.

Sobre el sentido del absurdo a que llega Schopenhauer, Nietzsche parece escribir en el parágrafo El Adivino. En él pinta de nuevo a Schopenhauer como uno de los mejores, que, no obstante está ya cansado de sus obras.

“Una doctrina se difundió y con ella una fe: “Todo está vacío, todo da igual, todo ha caducado”.

Nietzsche, pues, acusa a Schopenhauer de haber caído en un nihilismo, justamente por su doctrina de la negación de la voluntad.

En términos teóricos, si la voluntad, como entidad subyacente no sólo al universo sino particularmente al individuo, es negada, con ella se niega la esencia misma de la vida, con lo que se le niega su valor inherente.

¿Cuál es, entonces, la alternativa Nietzscheana al nihilismo schopenhaueriano?

La afirmación de la voluntad, pero ¿en qué sentido?

Para Nietzsche, la afirmación opera en varios niveles.

En el nivel personal, por ejemplo, en cuanto respecta al pasado individual, Nietzsche dice, a modo de mantra “Así lo he querido”. Es decir, Nietzsche propone una afirmación vital para cada acción en la vida de un individuo, incluso las que traen consecuencias indeseables. Esto lo lleva a postular la teoría del eterno retorno.

---

<sup>45</sup> Así habló Zarathustra. p. 108.

Dicha teoría es, en resumen, una afirmación de la vida en su conjunto y, yo diría, de la existencia, sentido y desenlace del universo todo.

Consiste en *hacer como si* la vida fuera a repetirse exactamente igual hasta el instante más ínfimo, por toda la eternidad. Por supuesto, la idea parece aterradora *prima facie*, pero es por mor de ese aspecto aterrador que hace que quien la afirme esté con ello afirmando la vida. Es decir, se trata de una teoría con la cual el individuo se compromete moral y existencialmente con una postura de afirmación. Su sola postulación, pues, tiene en quien lo hace el efecto extralingüístico de la afirmación, pues de alguna manera cada vez que el principio es enunciado, para afirmarlo hay que sobreponerse al vértigo.

Ahora bien, la teoría del eterno retorno es refutable con relativa facilidad. La refutación que más me gusta en lo personal es la que hace Borges en su ensayo *El tiempo circular*, contenido en el libro *Historia de la eternidad*. En ella Borges utiliza el teorema de Cantor, que habla de los números transfinitos, para tal efecto. Para no salirme de tema sólo resumiré que el argumento básico es que, aun si el tiempo fuera circular, la materia, entendida como un conjunto finito, tendría transfinitas maneras de combinarse, de modo que los sucesos no se repetirían tal y como han ocurrido, sino que la heterogeneidad gobernaría.

En todo caso, Nietzsche era consciente de que el eterno retorno no puede ser probado, y ese es justamente su punto fuerte, ya que la doctrina del eterno retorno es una prueba de valor. Nietzsche toma el pensamiento más terrible en el universo y lo

pone a consideración del hombre, quien, si se regocija, estará entonces preparado para la inmortalidad.

Nietzsche quería hombres preparados para la inmortalidad en el sentido de que no despreciaran la vida y, por supuesto, que no hicieran al modo de los religiosos y se figuraran que el verdadero sentido de ésta es el castigo o la recompensa transmundanos. Nietzsche sabía, como yo estoy convencido, que esas doctrinas forjan mentes más bien perezosas, que se rigen por la moralidad del rebaño.

Para Nietzsche, el sentido de la vida se identifica con el sentido de la tierra y con el sentido del hombre. Su visión es que hay que construirnos a nosotros mismos el sentido de la vida en vistas al futuro, esperando la llegada de un hombre superior, libre de las ataduras y debilidades del ser humano actual.

Nietzsche, pues, afirma el sentido de la vida en su filosofía jovial, vitalista, alegre. Y el sentido de la vida es el hombre superior. El querer hace libres, dirá Nietzsche, pero, agrego, no cualquier querer, sino aquél se apunte alto en el sentido de la tierra y hacia la mejoría del género humano y que lo demuestre en sus acciones. Tal hombre es quien puede romper “las viejas tablas” y guiarse en exclusiva por lo que él considera correcto con arreglo a su propio arbitrio.

Ahora bien, me parece que, debido al carácter fragmentario de Nietzsche y estilo su profético, es muy difícil definir al superhombre. No hay tal cosa como una lista de atributos que le pertenezcan indiscutiblemente.

Por ello, estará siempre a interpretación y, afortunadamente, nos da una ocasión para ser creadores de valores y establecer entonces cuál es el sentido del superhombre.

## Conclusiones

El superhombre ha sido identificado por Nietzsche con el sentido de la tierra. El nombre del concepto no deja de remitir a Schopenhauer. Si consideramos el planeta como una suma de voluntades que actúan unas sobre otras pero la cual ha permanecido balanceada hasta el momento, es lícito pensar que el superhombre sabrá atar su destino con el de la tierra de manera que los preserve a ambos. La historia de la humanidad puede ser entendida como una parte de ese proceso, la preservación del hombre. Me parece, sin embargo, que el creador de valores tiene aquí la oportunidad de postular que el hombre debe preservar también el mundo.

Me parece que esto es importante debido, evidentemente a la superpoblación, que debería verse como un problema mundial a resolver activamente. Esto es un ejemplo de creación de valores porque la tendencia natural de la especie humana, y cualquiera otra para ese propósito, es a propagarse tanto como sea posible.

Sin embargo la especie humana es racional, capaz por ello no sólo de prever el desastre de su propia manera de vivir sino de repararlo.

Toda ontología influye sobre la ética. Me parece que, con base en las conclusiones de Nietzsche con respecto a Schopenhauer, se esclarece un detalle revelador. Y es que Schopenhauer, quien negaba que la vida tuviera un sentido

inmanente, daba preponderancia a la eliminación de la voluntad con la esperanza de ser un sujeto puro de conocimiento.

Ahora bien, esto, me parece a mí, sigue poniendo el fin de la vida más allá de ésta por cuanto implica también un escapismo de lo inmanente.

Me parece que en este tenor, una ontología despojada de la noción de finalidad, al menos en cuanto finalidad dada de antemano a la existencia, puede promover la creación de valores que vayan de acuerdo con la afirmación y, con ello, con la voluntad.

La pregunta, pues, sobre el sentido de la vida queda zanjada en Schopenhauer de manera negativa. La vida carece de sentido, tanto, que es menester contrarrestar el principio vital mismo, el de la voluntad, y esta contradicción se ve como ganancia.

En resumen, Schopenhauer abrió la puerta para destruir la noción de teleología ontológica y, en consecuencia, estableció un sistema moral sombrío. La propuesta de Nietzsche me parece una buena salida en tanto que le da al individuo la libertad de elegir el sentido de su vida y de vivir de acuerdo con él y en tanto que posibilita que la humanidad como especie se vea beneficiada en virtud de que será capaz de dirigir el rumbo de su destino.

Por último, me parece que al adscribirse al idealismo, Schopenhauer mismo firma su sentencia, la que lo llevará al pesimismo, pues si el mundo en su esencia íntima es otra cosa, entonces el mundo inmediato, objetivo, pierde relevancia. El enfoque de

Nietzsche, al ser naturalista, permite la afirmación de lo efímero, rechazando lo eterno como un concepto meramente discursivo.

## Bibliografía

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ed. de Valentín GARCÍA YEBRA. Madrid, Gredos, 1987. 830 pp.

---, *Poética*. Ed. de Valentín GARCÍA YEBRA. Madrid, Gredos, 1988. 540 pp.

BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*. Ed. Aguilar. México 1981. 388 pp.

---, *Historia de la eternidad*. Buenos Aires, Emecé, 2005. 163 pp.

COLLI, Giorgio, *Después de Nietzsche*. Trad. de Carmen ARTAL. Barcelona, Anagrama, 1988. 157 pp.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*. Trad. de Isidro HERRERA y Alejandro DEL RÍO. Madrid, Arena, 2000. 121 pp.

---, *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen ARTAL. Barcelona, Anagrama, 2000. 275 pp. (Colección Arguementos 17).

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*. Trad. de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid, Alianza, 1989. 225 pp.

GARZÓN BATES, Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*. México, Torres asociados, 2000. 147 pp.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*. Trad. de Arsenio PACIOS y Salvador CABALLERO. Madrid, Gredos, 1972. 730 pp.

HEGEL, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao ROCES. México, FCE, 1993

483 pp.

---, *Fenomenología del espíritu*. Trad. De Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Editorial Universitaria, Santiago 2002.

---, *¿Qué es metafísica?*. Trad. Xavier Zubiri Editorial siglo XX, Buenos Aires 1983.

HENRICH, Dieter, *Hegel en su contexto*. Trad. de Jorge A. Díaz. Carácas, Monte Ávila 1990. 290 pp.

HERNÁNDEZ PACHECO, Javier, *Friedrich Nietzsche*. Barcelona, Herder, 1990. 440 pp.  
(Biblioteca de Filosofía 28).

Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Imáz. México Fondo de Cultura Económica, 2006.

---, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Francisco Larroyo. México, Porrúa 2007.

---, *Crítica de la razón práctica*. Trad. Francisco Larroyo. México, Porrúa 2007.

---, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. México, Taurus, México 2006.

KERÉNYI, Karl, *Dionisio*. Trad. de Adan KOVACSIS. *La muerte de Dios y el fin de metafísica*. Ed. Herbert FREY. México, UNAM, 1996 160 pp.

- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. De Carlos Solís, FCE, México, 2007.
- LEFEBVRE, Henri. *Nietzsche*. Trad. de Ángeles H. DE GAOS. México, FCE, 1987.  
323 pp.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Monadología y discurso de metafísica*. Traducción Manuel FUENRES BENOT y Alfonso CASTAÑO PIÑÁN. Madrid, SARPE, 1985.
- NIETZSCHE, Friederich, *Así habló Zaratustra*. Trad. de Juan Carlos GARCÍA BORRÓN. Madrid, SARPE, 1983. 358 pp.
- , *Aurora*. Intr., trad., y notas de Germán CANO. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.  
299 pp.
- , *Consideraciones intempestivas*. Madrid, Alianza 1997.
- , *Crepúsculo de los ídolos*. Intr., trad., y notas de Daniel GAMPER. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. 141 pp. (Biblioteca Nietzsche 7).
- , *De mi vida*. Pról., trad., y notas de Luis Fernando MORENO CLAROS. Madrid, Valdemar, 1997. 350 pp. (El club Diógenes 61).
- , *Ecce homo*. Trad. de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid, Alianza, 1996.  
169 pp. (El libro de bolsillo 346).
- , *El anticristo*. Intr., trad., y notas de Germán CANO. México, Colofón, 2001.  
235 pp.
- , *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. México,

- Alianza, 1997. 278 pp.
- , *El nihilismo*. Selecc. y trad. de Goncal MAYOR. Barcelona, Península, 1998.
- , *Epistolario*. Trad. de Luis LÓPEZ-BALLESTEROS Y DE TORRES. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. 244 pp. (Biblioteca Nietzsche 1).
- , *Escritos sobre Wagner*. Intr., trad., y notas de Joan B. LLINARES. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. 282 pp. (Biblioteca Nietzsche 8).
- , *Humano demasiado humano*. Vol. I y II. Trad. de Alfredo BROTONS MUÑOZ. Madrid, Akal, 2001. 429 pp. y 335 pp.
- , *La ciencia jovial*. Trad. José JARA. Caracas, Monte Ávila, 1990. 299 pp.
- , *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Pról., trad., y notas de Luis Fernando MORENO CLAROS. Madrid, Valdemar, 2001. 215 pp. (El club Diógenes 113).
- , *La genealogía de la moral*. Trad. de José Luis LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA. Madrid, Tecnos, 2003. 230 pp.
- , *La voluntad de poderío*. Trad. de Anibal FROUFE. Madrid, Edaf, 1980. 547 pp. (Biblioteca Edaf de bolsillo 129).
- , *Los filósofos preplatónicos*. Trad. de Francesc BALLESTEROS BALBASTRE. Madrid, Trotta, 2003. 182 pp.
- , *Más allá del bien y del mal*. Intr., trad., y notas de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. México, Alianza, 1997. 285 pp. (Alianza de bolsillo 406).
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1990. 96 pp.

PLATÓN, *Obras completas*. Intr. de José Antonio MIGUEZ. Madrid, Aguilar,  
1990. 1709 pp.

ROSS, Werner, *Friedrich Nietzsche*. Trad. de Ramón HERVÁS. Barcelona, Paidós,  
1994. 865 pp.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche*. Trad. de Raúl GABÁS. México, Tusquets, 2001.  
410 pp. (Tiempo de memoria 11).

---, *Schopenhauer*. S/t. Madrid, Alianza, 2001. 501 pp.

SAGOLS, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*. México, UNAM, 1997. 227 pp.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Tomos 1 y 2,  
Trad. de Roberto R ARAMAYO. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005.  
639 y 628 pp.

UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*.  
Madrid, SARPE, 1984.