



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL CONCEPTO DE METAFÍSICA EN  
SCHOPENHAUER**

**T E S I S**

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

**P R E S E N T A:**

**CARLOS RIGOBERTO  
RAMÍREZ ÁLVAREZ**

**ASESOR:**

**DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ**



**CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX**

**2017**



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.

## ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO 1. EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.....	8
La doctrina de la representación intuitiva.....	11
La doctrina de la representación abstracta.....	14
La ciencia.....	18
La filosofía: una interpretación metafísica.....	20
CAPÍTULO 2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD.....	26
La experiencia interna como vía para el conocimiento de la cosa en sí.....	26
La verdad filosófica: identidad entre cuerpo y voluntad.....	29
Un giro metafísico: el conocimiento y la razón al servicio de la voluntad.....	32
La voluntad como esencia unificadora del mundo.....	35
La objetivación de la voluntad.....	37
CAPÍTULO 3. LA METAFÍSICA DE LO BELLO.....	48
La contemplación estética.....	49
El genio y la belleza.....	53
Sobre la historia.....	58
CAPÍTULO 4. LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.....	63
La esencia moral del mundo.....	64
El derecho puro o derecho natural.....	69
La justicia eterna.....	73
La compasión.....	75
La libertad de la voluntad.....	79
A MANERA DE CONCLUSIÓN.....	84
BIBLIOGRAFÍA.....	90

## ABREVIATURAS

<b>MC</b>	Schopenhauer, Arthur, <i>Metafísica de las costumbres</i>
<b>LMB</b>	—. <i>Lecciones sobre metafísica de lo bello</i>
<b>MVR</b>	—. <i>El mundo como voluntad y representación</i>
<b>DPFE</b>	—. <i>Los dos problemas fundamentales de la ética</i>
<b>CRPRS</b>	—. <i>La cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i>
<b>PYP</b>	—. <i>Parerga y paralipómena</i>
<b>SVN</b>	—. <i>Sobre la voluntad en la naturaleza</i>
<b>SOCIOLÓGICA</b>	Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, <i>Sociológica</i>
<b>PC</b>	Cassirer, Ernst, <i>El problema del conocimiento, Vol. III, Los sistemas postkantianos</i>
<b>S</b>	Gardiner, Patrick, <i>Schopenhauer</i>
<b>VYB</b>	Grave, Crescenciano, <i>Verdad y belleza un ensayo sobre ontología y estética</i>
<b>SNF</b>	Mann, Thomas, <i>Schopenhauer, Nietzsche, Freud</i>
<b>SFT</b>	Philonenko, Alexis, <i>Schopenhauer una filosofía de la tragedia.</i>
<b>CD</b>	Rábade Obradó, Ana, <i>Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad</i>
<b>ES</b>	Rosset, Clément, <i>Escritos sobre Schopenhauer</i>
<b>SASF</b>	Safranski, Rudiger, <i>Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía</i>
<b>SYN</b>	Simmel, Georg, <i>Shopenhauer y Nietzsche</i>
<b>RMV</b>	Suances, Manuel, <i>Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad</i>
<b>AKS</b>	Urdanibia, Javier (coord.), <i>Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer</i>

## INTRODUCCIÓN

La gran mayoría que conoce a Arthur Schopenhauer lo conoce más por la peculiaridad de su carácter que por su filosofía. La mayoría de las veces siempre que se habla de él se hace referencia a su mal humor, a su misoginia y, sobre todo, es famoso por el odio que siempre le guardo a Hegel, al cual le concedió una gran cantidad de insultos de los que se podría hacer una lista algo larga. Y ya en el ámbito de sus escritos es más conocido por los extractos hechos libro de su última obra *Parega y paralipomena* –los cuales enuncian títulos atractivos para su consumo: el arte de saber vivir, o el arte de tener siempre la razón, etc.– que por su obra principal: *El mundo como voluntad y representación*. Si bien en los últimos años se le ha dedicado un poco de tiempo en la facultad de filosofía nunca, a mi parecer, se le ha dado la importancia como a pensadores de la talla de Hegel, Kant, Descartes, Platón, etc. Me parece que en el ámbito filosófico goza de menos simpatía ya que, a diferencia de sistemas tales como el de Kant o Hegel, no ofrece –por lo menos tal y como lo exige la cultura actual y de su tiempo- o mejor dicho, no se adhiere a las ideas actuales de progreso y avance basadas en una teleología de la razón, del ser humano o del mundo. A este respecto dice Horkheimer: “En su obra no se promete nada: ni en el cielo ni sobre la tierra, ni para pueblos desarrollados o subdesarrollados. Su pensamiento es escasamente apropiado para hacerse amistades entre los preceptores de la opinión pública” (*Sociológica*, pág. 132).

Su filosofía no está en sintonía con las expectativas o las ilusiones de las que gustan las mayorías de las personas. Su reflexión nos hace partícipes de una visión de mundo que puede, en primera instancia, desagradarnos, pues no se centra en un optimismo forzado sobre lo que nos gustaría que fuera el mundo, sino que su reflexión es una descripción cruda y fría de lo que éste es. Todo esto, aunado a una cultura capitalista y en donde la ciencia, como su mano derecha, se ha colocado por encima de todo bajo el ideal del progreso -el cual nos sugiere que todo irá cada vez mejor mientras no se descuide el avance tecnológico–, no resulta favorecedor para la filosofía de Schopenhauer. Mas no por esto se piense que Schopenhauer despreciaba a la ciencia, todo lo contrario, era un gran entusiasta de ésta. Estaba sorprendido por los descubrimientos y conocimientos del mundo que la

ciencia podía llevar a cabo. Sin embargo, siempre puso en claro que el progreso tecnológico nunca iba a ir de la mano del *progreso moral*. El progreso tecnológico es posible porque este depende de un mayor conocimiento que se vaya teniendo del mundo, y este conocimiento es acumulativo. Pero el progreso moral es imposible, ya que este refiere a las acciones humanas que a su vez, se desprenden del carácter humano, el cual, según Schopenhauer, nunca cambia. Hay una idea, al modo platónico, del ser humano que describe lo que éste es y será siempre. El hombre *no cambia*. No podemos esperar que el entusiasmo y la fe que desde la modernidad se ha tenido de la razón, nos haga creer que ésta y su desarrollo gradual como parte de una teleología de la naturaleza, tal y como lo sostiene Kant, nos vaya a llevar, por sí misma, a la constitución de un estado mejor. La razón, dice Schopenhauer, es un *instrumento* más del que se sirve la voluntad para conseguir lo que quiere; la voluntad no está a nuestro servicio como creía la tradición, sino todo lo contrario, todas nuestras acciones son *impulsos inconscientes* de esa voluntad. No somos dueños de nada. La razón pasa a segundo término. Nuestro yo consciente –como diría Freud– “no manda en su propia casa”; la dueña de ella es una voluntad irracional e inconsciente que esconde dentro de sí oscuros deseos que muchas veces están lejos de ser lo que quisiéramos que fuesen. Muchas veces son deseos de poder que, para justificar masacres descomunales, se sirven de la razón para crear ideologías que las respalden. La razón sirve para eso y por ello se constituye como una *facultad artística*, que de no tenerla presente de esta manera, nos hace perdernos en sus propios desvaríos sin entender nunca lo que hay detrás de sus creaciones. En esto se basa Schopenhauer en sus críticas a las filosofías idealistas y sobre todo a la filosofía de Hegel. Su filosofía –dice Schopenhauer– ha perdido suelo firme pues está construida sobre conceptos que a su vez se desprenden de otros conceptos y que pierden de vista su origen empírico. Es por ello que para Schopenhauer resulta absurdo hablar de un espíritu que por las distintas épocas y lugares ha avanzado en línea recta con la pretensión de una meta y que considere que las masacres de una multitud de individuos sean justificables para la *buena* marcha del espíritu, pues considera como necesario todo lo acontecido en el pasado y en donde el mismo Hegel se considera a sí mismo como el portavoz de una época donde el espíritu adquiere conciencia de sí. “El sentido de ciertas filosofías y teologías de corte idealista de que los males son razón de mayores bienes, no se sostiene por sí mismo. No hay bien que pueda ser

justificado por un mal necesario como medio. Cuando el pensamiento de Hegel, en una especie de borrachera optimista del absoluto, sacrifica individuos, pueblos, dolores y sangre, por el advenimiento de un reino de reconciliación divina, Schopenhauer sale crispado” (RMV, pág. 251).

La filosofía de Schopenhauer se centra en el *ser*, en lo que es todo fenómeno en su esencia más íntima. En este sentido, la filosofía para Schopenhauer es metafísica, pues para comprender al mundo hay que comprender como está constituido el ser de ese mundo, es decir, todo lo que existe en él, todos sus fenómenos. Es por ello que la metafísica debe ser *omniabarcante*; no sólo se enfoca en el ser humano sino que trata de comprender lo que es el mundo en su totalidad. Este enfoque filosófico con que Schopenhauer edificará su filosofía buscará, para conseguir su objetivo, lo que sea común en todos los fenómenos. Es decir, buscará y encontrará un punto arquimédico, o como él lo llama, *un pensamiento único*, en el que pueda agotar toda comprensión de lo que es el mundo en su totalidad, el cual es: *el mundo es enteramente voluntad y enteramente representación*. Pero este pensamiento único tiene una razón de ser y se irá construyendo por el análisis psicológico e incluso fisiológico que Schopenhauer hace de un sentimiento que a su parecer describe perfectamente al mundo: *el sufrimiento*. Su filosofía se propone desentrañar el origen y fundamento de éste.

Este sentimiento es más fácil de apreciar en el ser humano por lo que este será, en primera instancia, su objeto de análisis. ¿Por qué el ser humano es tan propenso al dolor y al sufrimiento? Sin muchos preámbulos, descubre que la raíz de este mal brota de un *egoísmo* tan arraigado en cada ser, que constituye su propia esencia. Este egoísmo, el cual debe ser visto como un mirar siempre por el propio bienestar, es algo común a todo fenómeno, por ello podemos decir que Schopenhauer ve en el egoísmo la esencia de este mundo. De igual manera se pregunta por la razón de ser de este fenómeno. Es aquí, que para poder dar una explicación satisfactoria sobre este tema recurre a la filosofía de Kant y para ser más exactos, a su estética trascendental. Esta es, según Schopenhauer, el gran aporte de su filosofía. A grandes rasgos, su estética trascendental sostiene que el espacio y el tiempo son subjetivos, es decir, que pertenecen a la estructura cognoscitiva del sujeto. De la relación de ambos, se condiciona el aparecer del mundo en una multiplicidad de fenómenos diferentes. Esta manera de conocer y de condicionar el conocimiento nos hace

creer que el otro no tiene que ver nada conmigo, que no guarda ningún tipo de relación esencial con mi persona. Pero esto –dice Schopenhauer– es error. Es el velo de maya que nos impide ver la realidad tal y como es. Pero ¿en qué se basa Schopenhauer para sostener algo que, a primera vista no tiene sentido, cuando es obvia la diferencia entre individuos, la cual se nos presenta como lo más real? Por el momento podemos decir que la epistemología schopenhaueriana, como bien apunta Safranski, sólo está “dirigida a situar y afirmar los flancos, como si lo importante fuese asegurar la retaguardia antes de emprender expediciones más osadas” (SASF, pág., 217). Esto se entenderá de mejor manera más adelante.

El que el hombre se perciba distinto de los otros fenómenos no es suficiente para fundamentar el egoísmo, hace falta algo más. Esta primera etapa es lo que se conoce como su *doctrina del mundo como representación*. Pero ésta, por sí sola, no agota la explicación de lo que es el mundo. La *doctrina del mundo como voluntad* concluirá con ello. Si todo fenómeno es egoísta y por ello, sólo ve por su propio bienestar, lo cual tendrá como consecuencia la constante perpetuación del sufrimiento del mundo, pues inevitablemente tendré que pasar por encima de otros seres para poder, en primera instancia y en lo más importante y esencial, mantenerme con vida; repito, si todo fenómeno es egoísta por naturaleza, lo es por la voluntad que habita en nosotros. El mundo como representación sólo nos explica cómo se estructura el mundo cognoscitivamente y nos deja claro las relaciones espacio-temporales y causales que constituyen la experiencia, pero no nos dice nada sobre *lo que es la vida misma*. Su teoría de la voluntad emprenderá dicho propósito. La vida es *voluntad de vivir*. Esta idea debe entenderse –en un primer acercamiento– como el buscar *mantenerse a toda costa en la existencia*, la cual debe tomarse en su estricto sentido etimológico, como un *aparecer, emerger, ser*. Esto, para poder entender como la voluntad también está presente en los fenómenos inorgánicos, los cuales son incapaces de expresar dolor o sufrimiento pero no por ello y al igual que los fenómenos que si pueden hacerlo, dejan de pelear por la existencia. La voluntad que habita en cada fenómeno de este mundo es un impulso ciego e irracional por buscar existir. Esta voluntad, aunada a la forma en que estructuramos el mundo, es la razón del sufrimiento que domina en el mismo; es su esencia más íntima, por tanto, lo más *real*. Pero es necesario aclarar que la voluntad no es algo que pueda conocerse al igual que cualquier otro fenómeno empírico, no es un objeto



como tal, sin embargo, constituye el motor de estos y su forma de manifestarse. En este sentido, la voluntad es metafísica. Pero no es una metafísica que se encuentre fuera de este mundo (pero sí en los límites de la experiencia, tal y como la entiende Schopenhauer), sino todo lo contrario. Es una *metafísica inmanente*, una metafísica que se desprende y tiene sus cimientos, aunque esto sea paradójico, en la experiencia misma.

Ahora bien, si toda dinámica en este mundo, si todo movimiento y acción, obedece siempre a razones egoístas, hay, sin embargo, experiencias que parecen romper con esto; hay acciones que se deslindan de esa voluntad y más aún, hay acciones que parecen reprimir esa voluntad y acometer actos totalmente desinteresados y que incluso, pueden llegar a poner en riesgo la integridad el individuo que emprende dichas acciones. Estas, rompen con esa ontología del egoísmo y dado que –según Schopenhauer– existen realmente, es necesario encontrar su fundamento. Ya estipulado de ésta manera podrá notarse claramente que los libros tres y cuatro de su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, se ocuparán de hacernos comprender como es posible romper con la voluntad y por tanto, *suprimir* el egoísmo, mientras que los libros uno y dos se ocuparán de fundamentar esa ontología del egoísmo.

De una manera interesante, Schopenhauer, por medio de su epistemología en *conexión* con su metafísica, dará una respuesta al porqué de estas acciones. Su explicación y comprensión sacarán a la luz de forma necesaria y como consecuencia de su teorización filosófica, rasgos esenciales que constituyen el punto de contraste con las filosofías anteriores y por las que él mismo se ha dado a conocer. Por ejemplo, nos muestra a la razón como un *instrumento fisiológico* más del cuerpo humano y no como una facultad trascendental que nos ayude a conocer el absoluto; la esencia del mundo no es racional sino *irracional*, no hay un fin último ni nada por el estilo; toda la vida que se nos manifiesta obedece más a *impulsos irracionales e inconscientes* que habitan en lo más profundo de nuestro ser; nos mostrará las razones que están detrás de la creencia en ciertas ideas y conceptos tales como *el progreso, la finalidad*, etc., que constituirán, por sí mismas, una crítica contra la filosofía de la historia de Hegel. Asimismo, nos mostrará las implicaciones crueles que pueden tener ciertas doctrinas que ponen por encima del individuo real y concreto abstracciones que muchas veces nada tienen que ver con la realidad; del peligro de

construir sistemas filosóficos basados sólo en lo que puede construir la razón desligada de la experiencia.

## CAPÍTULO 1 EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

Para Schopenhauer, el mundo de la experiencia no es más que la representación en la conciencia de un sujeto que conoce. Pero para que haya representación es necesario que algo se le presente. Este algo es el mundo objetivo. El mundo, por tanto, es la constante relación entre sujeto y objeto. Schopenhauer al igual que Fichte y Kant, es un *idealista*, al poner el punto de partida del conocimiento en la conciencia. Pero no es un idealista absoluto, ya que el objeto no es una creación total del sujeto. Este sólo pone lo formal en él, pero nunca lo material.

El sujeto y el objeto sólo son funciones de conocimiento, papeles que se adoptan en la relación cognoscitiva.<sup>1</sup> Por un lado, está el sujeto que conoce y por otro, el objeto que se conoce. Estas dos partes, en realidad, son una misma pero vista desde dos polos distintos, en el sentido de que, sin sujeto, no puede existir el objeto, y sin objeto no puede existir el sujeto. Cada una presupone a la otra. El objeto tal y como se lo representa el sujeto es lo condicionado por él, por ello, al decir que el objeto se compone formalmente de cierta manera, estoy diciendo, al mismo tiempo, la manera en que el sujeto está constituido. Éste debe entenderse, por tanto, como una estructura condicionante de la realidad, la cual es condición de posibilidad de la experiencia; el mundo es tal y como lo vemos gracias a esta estructura y sin ella el mundo desaparece tal y como es para nosotros. Es así que “el mundo sólo es objeto en relación al sujeto, percepción del que percibe [...] la realidad empírica está en coexistencia con la idealidad trascendental” (*MVR*, pág., 31). Esta *idealidad trascendental* es el *sujeto de conocimiento* pero dicho en términos kantianos, el cual no es susceptible de ser conocido, sino sólo el mundo que es condicionado por él. Esto es así, por que el sujeto está fuera de las formas de todo conocer, por el hecho de que él constituye dichas formas.<sup>2</sup> Si pudiera ser conocido, sería un objeto más, por lo que tendríamos que presuponer otro sujeto cognoscente, y esto nos llevaría a una sucesión causal infinita; él es el límite de toda experiencia; es una estructura formal que envuelve en sí todo el mundo

---

<sup>1</sup> Cf. *CD*, pág. 95.

<sup>2</sup> Cf. *MVR*, pág. 33.

externo y le da una forma específica; el sujeto lo condiciona todo pero nada es condicionado por él; el ojo que ve no puede verse a sí mismo.

Esta teoría de que el mundo queda condicionado por el sujeto, nos trae la consecuencia de que el mundo no lo conocemos como realmente es en sí, es decir, con independencia de un sujeto que conoce, sino que siempre es condicionado por la conciencia, por sus facultades cognoscitivas, desempeñando así, un papel activo en el conocimiento del mundo y no pasivo que sólo se limite a reflejar la realidad tal y como es. Estas facultades constituyen una estructura *a priori* que se divide en sensibilidad pura, entendimiento y razón, las cuales, estarán contenidas en la totalidad de la experiencia. Esta, y aunque suene contradictorio, será la pauta para el conocimiento de dichas facultades. Esta contradicción se resuelve aclarando el sentido en que Schopenhauer toma el término *a priori*, o mejor dicho, el término de experiencia. Normalmente aquel término se entiende en su sentido etimológico como aquello que es totalmente independiente de la experiencia, y Schopenhauer no difiere en ello, sólo que como ya hemos comenzado a ver y que quedará más claro conforme vayamos avanzando, la experiencia para Schopenhauer es aquello que siempre es conocido por el sujeto, es decir, un objeto; y a lo que se refiere con lo que es *independiente de la experiencia*, no es a algo que la trascienda, a algo que esté más allá de este mundo sino que se refiere a lo que no puede ser condicionado por las facultades que determinan la experiencia, pero no por ello dejan de estar en este mundo. El sujeto de conocimiento es un ejemplo de ello. Pero es sólo por la experiencia que podemos dar cuenta de esa estructura *a priori*, pues su uso sólo se limita a aquella y es en ella donde esa estructura sólo aparece. También el término *a priori* se refiere a las condiciones universales y necesarias de la experiencia. Lo *necesario* en la filosofía de Schopenhauer no se refiere a lo que no puede ser de otro modo, sino a que todo en este mundo tiene una *razón de ser*. Con todo esto dicho, podemos decir que Schopenhauer no parte ni del sujeto ni del objeto aislados uno del otro; los dos constituyen el punto de partida para el conocimiento. Esta teoría es la respuesta a la disputa moderna sobre el idealismo absoluto y el realismo absoluto. Este, consideraba a la experiencia como la cosa en sí, donde la conciencia se muestra totalmente pasiva; y aquél, como una creación absoluta de sujeto.

Si Kant nunca se decidió a afirmar de una manera contundente que el sujeto del conocimiento tenía un origen fisiológico, Schopenhauer no tendrá reparo en ello y lo

afirmará tajantemente, por lo que el sujeto trascendental y el conocimiento que se desprende de él, no es otra cosa que una de las tantas funciones fisiológicas de nuestro cuerpo, y más concretamente, del cerebro; por lo que podemos decir que el mundo tal y como se nos presenta es un fenómeno cerebral.<sup>3</sup> Por ello, el sujeto, si bien, es una abstracción, no debe verse como una entidad absoluta, sino como el conjunto de facultades cognoscitivas del individuo. Este sujeto está contenido en cada individuo que conoce, no está fuera de él. Si todos los individuos de carne y hueso desaparecieran, el mundo también lo haría; pero mientras quede un individuo vivo, la experiencia tal y como la conocemos, seguirá existiendo. Por ello el individuo que conoce es el portador del mundo.<sup>4</sup>

El mundo como representación está compuesto por dos tipos de representaciones: las representaciones intuitivas y las representaciones abstractas.<sup>5</sup> Dentro del mundo como representación va a dominar el *principio de razón suficiente*<sup>6</sup>, el cual enuncia que cada objeto tiene una *razón de ser*, lo que lo pondrá en una constante y necesaria relación con otros objetos, en el sentido de que cada objeto debe su existencia a otro objeto; nada surge de la nada ni se presenta de forma aislada o separada.<sup>7</sup> Este principio nos autoriza, y más que autorizar, nos condiciona a preguntar el *porqué* de todo lo existente y, por ello, se va a constituir como la madre de todas las ciencias. Dicho principio condiciona la forma en que

---

<sup>3</sup> “Resulta ya obvio, en primer término, por qué para Schopenhauer las formas a priori pertenecen al sujeto empírico individual: porque tales formas a priori no son sino funciones del cerebro, es decir, funciones de un órgano del cuerpo, y, consiguientemente, sólo pueden corresponder a un sujeto individual, esto es, a un sujeto dotado con un cuerpo. No se trata ya, pues, tan sólo de que el cuerpo condicione el conocimiento al oficiar de necesario punto de partida para él, sino que todos los elementos integrantes del aparato cognoscitivo del sujeto son remitidos ahora a la corporalidad” (CD, pág., 202).

<sup>4</sup> Cf. *Ibíd.*, pág., 444. “Schopenhauer rechaza la idea de un sujeto cognoscente en general, noción oscura y sin duda pura ficción. Por lo contrario, no dejando de afirmarse, encontrará siempre individuos y la presuposición, es que habrá siempre un individuo. Al no haber un sujeto en general, el mundo desaparecerá cuando la última inteligencia se apague. La catástrofe será tanto más intensa cuando que, unida a la forma de conocimiento, esta última inteligencia no haya visto un mundo estructuralmente indiferente” (SFT, pág. 85).

<sup>5</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 34.

<sup>6</sup> El principio de razón suficiente se presenta en cuatro modalidades diferentes, que constituyen las cuatro clases de objetos que son condicionados, a su vez, por cuatro diferentes facultades cognoscitivas del sujeto. El primero de ellos lo constituyen el espacio y el tiempo por sí mismos. Estos tienen –según Schopenhauer– propiedades particulares que se pueden conocer con independencia de la experiencia, por ello constituyen objetos por sí mismos. La facultad cognoscitiva que les concierne es la *sensibilidad pura*. El tipo de necesidad que existe en ellos, es la necesidad *matemática*. El segundo tipo de objetos lo constituyen los fenómenos de la realidad empírica. Ellos están sometidos a la *ley de causalidad* y su facultad cognoscitiva es el *entendimiento*. El tercer tipo de objeto lo conforma el sujeto volente, el cual está determinado por la *ley de la motivación* y es objeto de conocimiento de la *autoconciencia*. Y el cuarto tipo de objetos se refiere a los conceptos que es el concerniente al *principio de razón suficiente del conocer*. La necesidad que domina en ellos es *lógica* y su facultad es la *razón*.

<sup>7</sup> Cf. *CRPRS*, pág. 69.

conocemos, y es una consecuencia inmediata de la estructuración que hace el sujeto del mundo, por tanto, es a priori. Todo es necesario en este mundo. Dado que es un principio que se deriva del sujeto, es evidente por sí mismo, ya que es la única forma en que conocemos; no tenemos las facultades necesarias para conocer de otro modo. Por ejemplo, para pensar la creación de la nada como causa primera, el comienzo del tiempo o el límite del espacio. Es algo que está fuera de nuestras posibilidades cognoscitivas.<sup>8</sup>

### **La doctrina de la representación intuitiva**

La representación intuitiva es la objetivación que el sujeto hace del mundo. El sujeto está compuesto por la sensibilidad pura (espacio y tiempo), el entendimiento y la razón. Sólo las dos primeras son necesarias para las representaciones intuitivas; la razón sólo concierne a las representaciones abstractas. Los objetos, que son las representaciones intuitivas, están compuestos tanto de la parte formal del conocimiento –que es lo que aporta el sujeto– como del contenido material que le da el mundo, lo cual es condicionado por el sujeto. Esta comunión será la que constituya la realidad empírica.<sup>9</sup>

La sensibilidad pura y el entendimiento son las condiciones universales y necesarias por las cuales se da toda experiencia. El objeto se da por la unión de espacio y de tiempo. El espacio tiene como propiedad *la situación o la posición* que condiciona a los objetos de manera recíproca; el tiempo tiene como propiedad *la sucesión*, la cual condiciona que todo cambio suceda según un orden y nunca de manera simultánea.<sup>10</sup> Esta relación entre espacio y tiempo será la que posibilite que la ley de causalidad impere sobre el mundo físico, la cual va a ser percibida por el entendimiento. Por tanto, el objeto tendrá como esencia la causalidad; será pura actividad y obrar constantes. Esto sólo es posible por la acción conjunta del espacio y el tiempo que hace que la realidad esté constituida por una multiplicidad de objetos relacionados entre sí por la ley de causalidad. La ley de causalidad, que es la búsqueda de la causa por el efecto, es la condición universal y necesaria para intuir el mundo, y en ello radica su a prioridad:

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 83.

<sup>9</sup> Cf. *MVR*, pág. 37.

<sup>10</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 37.

La única demostración verdadera de la a prioridad de la ley de causalidad...es la imperturbable certidumbre con que cada uno de nosotros, en todos los casos de la experiencia, esperamos que ésta se realice con arreglo a dicha ley, esto es, con la apodicticidad con que la suponemos, que se distingue de las demás certidumbres fundadas en la inducción (por ejemplo, la de las leyes naturales, conocidas experimentalmente), en que nos es imposible pensar que la mencionada ley pueda tener una excepción en alguna parte del mundo de la experiencia (CRPRS, pág. 149).

De la ley de causalidad se desprende un corolario muy importante: la ley de la permanencia de la sustancia. Esta ley sostiene que la materia es *eterna* y, por lo tanto, imperecedera e intemporal;<sup>11</sup> esto la excluye, por tanto, de todo cambio, ya que está fuera de todas las formas de conocimiento y al igual que el sujeto, constituye las condiciones de posibilidad de toda experiencia. La materia es el *correlato objetivo* del sujeto. Ella será el sustrato último de todo objeto y parte esencial de éste. No puede ser intuida, representada, pero debe ser presupuesta en todas las representaciones. Ya que el objeto no sólo está compuesto por lo formal del sujeto, sino también por lo material del mundo. La materia, así como el sujeto, sólo son abstracciones que se hacen de la experiencia, ya que como tales, no son representaciones sino que constituyen la condición de posibilidad de éstas. “Bajo el concepto de materia concebimos aquello que resta en los cuerpos cuando los despojamos de sus formas y de todas sus cualidades específicas, por lo cual debe ser en todos los cuerpos una y la misma” (CRPRS, pág. 139). La materia, dado que no está sometida al principio de razón, la debemos pensar como una unidad, la cual es fragmentada por el espacio y tiempo para constituir nuestra realidad. Pero sólo se presupondrá de esta forma, nunca será cognoscible. Lo único cognoscible son las cualidades que ella porta. Estas cualidades son las que constituyen los *estados de la materia*, únicos capaces de aparecer y desaparecer, lo cual hace posible *el cambio*. La materia, como tal, nunca puede aparecer o desaparecer, ya que no tenemos las facultades cognoscitivas para conocer su creación así como su destrucción absoluta. La materia siempre permanece. Solo poseemos facultades que nos permiten conocer al mundo como algo en constante cambio, llevado a cabo por la ley de causalidad. Esta sólo es aplicable a los estados nunca a la materia.<sup>12</sup> Por ello, debe

---

<sup>11</sup> Cf. CRPRS, pág. 90.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, pág., 140; MVR, pág. 95

entenderse, que el objeto no es la materia sino un estado particular de cualidades que está en relación con otros estados.

La causalidad, que es el conocimiento de la causa por el efecto, es la manera en que el mundo se nos hace intuible y explicable. Todo ser en este mundo debe su existencia a algo anterior a él, y él, será la posibilidad de existencia de otro ser. La totalidad de la experiencia se explica de esta forma, no hay nada que escape a ella. Toda sensación que nos afecta del exterior es el efecto de una causa que será inmediatamente y de manera natural, buscada por el entendimiento. En ello consiste la a prioridad de la ley de la causalidad.<sup>13</sup> La realidad se nos presenta como algo dinámico, en constante movimiento, nada en ella permanece estático. La ley de causalidad, cuya facultad es el entendimiento, es una facultad para la *intuición*, es decir, que su uso se limita a la experiencia. “En general, la ley de causalidad puede aplicarse a todas las cosas en el mundo, pero no al mundo mismo, pues es inmanente al mundo, no trascendente; con él está establecida, y con él habría que suprimirla” (MVR, pág., 481). A pesar de ello y debido al poder de abstracción de la razón, se le ha separado de su función empírica para hacer de ella usos ilegítimos.<sup>14</sup> El uso de la ley de causalidad se agota en el mundo de la experiencia, no puede salir de él. Es una de las modalidades del principio de razón suficiente cuyo lugar de aplicación es la realidad empírica: la existencia de una cosa siempre es el efecto y causa de otra, y ésta a su vez de otra, lo cual se prolonga en una cadena infinita de cambios de estados.<sup>15</sup> Así es como está limitado nuestro conocimiento, por lo que nunca nos será cognoscible una primera causa que ponga en marcha toda la cadena causal; no forma parte de nuestras facultades cognoscitivas. Afirmar aquélla es un desvarío de la razón.

Si el mundo sólo se nos hace intuible por las relaciones causales que afectan todos los objetos, ello se debe a que nosotros mismos somos un objeto más; somos parte de la causalidad del mundo. El entendimiento es el que nos conecta con los demás objetos. Nosotros mismos no somos seres que estén fuera del mundo y que estando fuera, tengamos

---

<sup>13</sup> Cf. MVR, pág. 475.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 481. Kant, en su *Crítica de la razón pura*, nos advierte sobre el uso ilegítimo que puede hacerse y que se ha hecho de la razón así como de la causalidad. Acto seguido, pone las bases de su uso legítimo, así como de sus límites. Schopenhauer, por su parte, hace lo mismo en su obra: “La cuádruple razón del principio de razón suficiente”. Con ella pretende mostrar la cuádruple raíz que despliega el principio de raíz suficiente, la cual muestra las diferentes clases de objetos que se le representan al sujeto; con ello establece las diferentes facultades cognoscitivas del sujeto así como sus límites y usos legítimos, por lo que dicha obra se erige, como una crítica de las facultades cognoscitivas.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 477.



la capacidad de contemplarlo en su actividad incesante. Si somos capaces de ello, es porque de igual manera estamos sometidos a la red causal de la experiencia; somos parte del mundo no sólo su portador. Nuestro cuerpo es un objeto más, pero no es cualquier objeto, sino un objeto inmediato; esto, en el sentido de que con él comienza todo nuestro conocimiento de la realidad.<sup>16</sup> Gracias a nuestros sentidos recibimos efectos del mundo externo, los cuales se transforman en sensaciones que inmediatamente, buscarán su causa, su razón de ser. Al encontrar la causa identificaremos al objeto. De la misma manera, al percibirnos a nosotros mismos por medio del tacto o de la vista, nos configuramos como un objeto más. Somos un sujeto que se objetiva a sí mismo; somos sujetos corporeizados.<sup>17</sup> El conocimiento del mundo externo sólo es posible porque el sujeto está contenido en un cuerpo, esto es así, porque las facultades del sujeto sólo pueden entrar en actividad gracias a los sentidos: comienza en ellos, sigue por el sistema nervioso y lleva la señal al cerebro que se encarga por medio de sus facultades, de constituir e identificar al objeto que causó dichas sensaciones.<sup>18</sup>

### **La doctrina de la representación abstracta**

Schopenhauer ha establecido la forma en que nos representamos el mundo en la conciencia, en que conocemos, pero esta facultad no sólo se presenta en el animal hombre sino también en todo animal, diferenciándose sólo en el grado de *inteligencia*,<sup>19</sup> es decir, la diferencia solo es cuantitativa no cualitativa. Ahora bien, lo que si nos hace únicos, es la *facultad racional*, que no sólo consiste en la creación de conceptos sino en el pensar por medio del

---

<sup>16</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 47; *CRPRS*, pág. 142.

<sup>17</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 444.

<sup>18</sup> Cf. *CRPRS*, pág. 138. Schopenhauer pone de manifiesto el origen fisiológico del conocimiento: “Schopenhauer quiere remontarse a los verdaderos orígenes empíricos y fisiológicos de todo conocimiento; quiere iluminar críticamente el camino que va de la sensación y la percepción, del estado subjetivo del Yo al objeto objetivamente percibido y objetivamente intuido [...] así como Schopenhauer, se ocupa por primera vez a fondo de la fisiología de la visión y de la fisiología de las percepciones de los sentidos en general; y partiendo de aquí se desarrollará la nueva forma que intentó dar este pensador al concepto teórico del idealismo trascendental” (*PC*, pág. 493).

<sup>19</sup> Para Schopenhauer, la inteligencia es la capacidad de explicar causalmente las cosas. Por lo que una persona será más inteligente cuanto más puede regresar en la cadena causal de un acontecimiento. Otros animales también tienen esa capacidad, pero en menor medida. Por lo que la inteligencia no es una facultad racional sino intuitiva. Cf. *CRPRS*, pág. 177.

lenguaje –el cual es la transformación lingüística de la realidad por medio de conceptos– que forma su reflexión, y con ella, todas sus creaciones.<sup>20</sup>

La facultad de la razón consiste en la creación de representaciones racionales. Estas no son otra cosa que las representaciones que se hacen de las representaciones intuitivas. Su uso legítimo siempre se basa en tener como fundamento la intuición, es decir, su material de fabricación será la experiencia misma. Pero la representación abstracta, que no es otra cosa que el *concepto*, no sólo es una simple copia de la representación intuitiva, ya que de ser así no aportarían nada nuevo, y si, no lo hacen en cuestión de conocimiento, pero si en cuestión de clarificarlo y sintetizarlo para hacer posible su comunicación.<sup>21</sup> Lo que la razón hace para crear los conceptos, es abstraer de una multitud de representaciones similares lo común que hay en ellas para así, formar una sola representación que reúna dentro de sí, lo que aquellas representaciones tengan en común.<sup>22</sup> Por ejemplo, podemos ver una multitud de animales que a pesar de ser muy parecidos tienen grandes diferencias entre sí: el concepto perro es una abstracción que se hace de muchos animales que tienen cosas en común (tienen cuatro patas, ladran, son mamíferos, etc.) y al mismo tiempo, se diferencian en muchas otras cosas (color, pelaje, tamaño, etc.). La conceptualización de la experiencia es una tarea muy importante para el conocimiento, porque estrictamente hablando, todas las representaciones intuitivas que tenemos a cada segundo son diferentes unas de otras –ya sea en menor o mayor grado– por lo que si no tuviéramos la capacidad de abstraer lo común que hay en ellas, caeríamos en un caos, ya que habría que nombrar de forma diferente a cada una de ellas.<sup>23</sup> El concepto nos ayuda simplificando esta cantidad enorme de representaciones intuitivas que tenemos a diario; y entre otras de sus características, tenemos la de su capacidad de perdurar en el tiempo y, por tanto, la posibilidad de preservar el conocimiento por generaciones, a diferencia de las representaciones intuitivas, las cuales son fugaces, sólo capaces de perdurar dentro de la conciencia gracias a la razón que las transforma en conceptos.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibíd.*, pág., 176; *MVR*, pág. 157.

<sup>21</sup> Cf. *MVR*, pág. 49.

<sup>22</sup> Cf. *CRPRS*, pág. 161.

<sup>23</sup> A manera de ejemplo de esta cuestión recomiendo el cuento de Jorge Luis Borges: “Funes el memorioso” en *Ficciones*.

<sup>24</sup> Schopenhauer, al establecer que la facultad racional sólo está al servicio del entendimiento para facilitarnos el conocimiento por medio de conceptos, se separa radicalmente de los filósofos idealistas: Fichte, Schelling y Hegel. En lo concerniente a Hegel, él “ocupó el nombre y puesto de la razón para una nueva facultad, más

Como ya habíamos dicho, todo concepto para que sea legítimo tendrá que tener siempre, como fundamento, algo empírico. Un concepto nunca tendrá validez por sí mismo sino sólo por la intuición que represente, ya que “la razón sólo nos da a conocer lo recibido por otra vía, no incrementa nuestro conocimiento, sino que meramente le da otra forma: lo que conoció de manera intuitiva, *in concreto*, nos lo da a conocer de manera abstracta y universal” (MVR, pág. 81). En esto radica toda verdad, a saber, la adecuación del concepto con el objeto que representa. Cuando los conceptos estén más alejados de la realidad o sea más difícil de ver su fundamento empírico, serán cada vez más abstractos,<sup>25</sup> lo cual puede hacer caer a la razón en extravíos mayúsculos dando origen al *error*. Esto sucede por el poder de abstracción de la razón, capaz de crear conceptos de otros conceptos, y de esta forma, puede alejarse de la seguridad que nos da la representación intuitiva. Si bien, ésta no nos libera de todo error, ya que los sentidos en cierta forma nos pueden engañar al presentarnos algo de una forma y ser en realidad distinta, pero esta es fácil de remediar por medio de la razón; por ejemplo, nos ayuda a conocer en abstracto que no son las grandes distancias, sino la neblina turbia en el horizonte la causa de un brillo más débil de la luna y las estrellas.<sup>26</sup> En cambio, “el error [proveniente de conceptualizaciones cada vez más abstractas] puede dominar durante milenios, imponer a pueblos enteros su rígido yugo, ahogar los más nobles deseos de la humanidad y hacer que por medio de sus esclavos, sus engañados, se pueda encadenar a aquellos a quienes el no pudo engañar” (MVR, pág. 63. Lo que está entre corchetes es mío). Al ser la razón parte esencial de la constitución del ser humano, muchas de nuestras acciones llegan a realizarse por motivos abstractos productos de conceptualizaciones, que en ciertos momentos, nada tienen que ver ya con la realidad. De esta forma, la razón se ha constituido como una fuente autónoma de conocimiento, pero si se quiere salvaguardar la verdad, tiene que trabajar, en todo momento, de la mano con el entendimiento; no puede separarse de éste, si no caerá constantemente en el error. Para ello se tiene que fijar sus límites y funciones.

Los conceptos sólo son correctos cuando hay una eficaz aprehensión de la realidad y ésta es expresada fielmente por medio del concepto. Esto sólo será posible por otra

---

inmediata, más metafísica, esto es, que se eleva sobre toda posibilidad de la experiencia y consigue penetrar en la cosa en sí y en sus relaciones” (CRPRS, pág., 177).

<sup>25</sup> Cf. MVR, pág. 502.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 52.

facultad: *la facultad de juzgar*. Esta facultad “es la capacidad de trasladar a la conciencia abstracta lo conocido intuitivamente de una manera correcta y exacta; por consiguiente, es la mediadora entre entendimiento y razón” (MVR, pág. 92). Es importante resaltar la importancia de la labor que hace el entendimiento, ya que si éste no encuentra el fundamento empírico correcto de cada efecto, se puede estar en un error desde el principio del proceso del conocimiento.<sup>27</sup> Ya conceptualizado el mundo, la razón efectuará otras de sus funciones que es la del *saber reflexivo*, que no es otra cosa que el proceso del *pensamiento*. Este saber consistirá en la formación de juicios que serán verdaderos cuando tengan una razón de ser, sean susceptibles de comparación entre ellos y sean contrastables con la realidad.

Ya sea que se haga o no buen uso de la razón y el entendimiento, la realidad se constituirá como una *experiencia racional*, en el sentido de que sólo hablamos del mundo por medio de conceptos y de juicios. Todos los objetos y por tanto el mundo, quedan encerrado y fijado en ellos.<sup>28</sup> Estos serán comunicados por medio del *lenguaje*, producto e instrumento de la razón, el cual, por medio de las palabras-las cuales representan a los conceptos- hace posible la comunicación entre los hombres; y esto a su vez hace posible la *cultura*, con todas sus producciones prácticas y teóricas,<sup>29</sup> ya que para llevar a cabo las grandes construcciones humanas –instituciones, estados, filosofía, ciencia, poesía, etc.– es necesario la comunicación de lo aprehendido en conceptos y expresado en juicios. Pero cabe recalcar que si bien, la razón es una facultad que puede dar origen a grandes cosas, también ha sido la responsable de grandes calamidades. La razón no se muestra aquí como la facultad que nos pueda hacer conocer sólo el bien y la verdad; también nos muestra otra faceta: la de la autora intelectual de muchas de las grandes atrocidades que han ocurrido en el mundo. Sin embargo, para bien o para mal, es una de las facultades del hombre y motivo de la grandeza de éste.

---

<sup>27</sup> Cuando el entendimiento no se esfuerza por encontrar la causa empírica correcta de un efecto, la cual, en ocasiones, permanece oculta y difícil de encontrar, es cuando las personas “menos inteligentes”, según Schopenhauer, atribuyen causas sobrenaturales a los hechos, por falta de su capacidad de encontrar la causa empírica. (Cf. MVR, pág. 50).

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, págs. 49 y 79.

<sup>29</sup> Cf. CRPRS, pág. 165.

## La ciencia

La ciencia es una de las grandes *creaciones* de la razón. Su tarea consiste en subordinar conceptos a otros conceptos más generales, constituyendo así, esferas conceptuales, donde a su vez, unas se subordinan a otras. De esta manera “se logra que el conocimiento descienda gradualmente de los más universal a lo particular mediante conceptos intermedios y divisiones hechas conforme a determinaciones cada vez más precisas” (*MVR*, pág. 91) Esto hará posible que todo el conocimiento procedente de la intuición se pueda pensar *in abstracto*.<sup>30</sup> Esto será así en cada área de conocimiento, en cada ciencia empírica. Con todo ello, se hará una síntesis del conocimiento para que sea más fácil su aprendizaje y comunicación.<sup>31</sup> Por estas razones, Schopenhauer sostiene que el verdadero talento científico sólo radica en “la capacidad de subordinar las esferas de conceptos según sus diferentes determinaciones” (*MVR*, pág. 92).

Aun a pesar de que la ciencia opere con verdades demostradas, no debe olvidarse que el juicio fundamental del que parten dichas demostraciones tiene que ser un juicio procedente de la intuición, en la cual está contenida la única verdad posible. Toda verdad demostrada tiene que tener en su base una *verdad indemostrable*, que es la de la intuición. “la intuición es para nuestro intelecto lo que el suelo firme para nuestro cuerpo. Si abandonamos la intuición todo es tierra inestable, mar innavegable” (*MVR*, pág. 526). La ciencia, que se encargará del ordenamiento y correspondencia de unos conceptos con otros, y a su vez, con la intuición, es la que tiene que tener mayor énfasis en eso, ya que “los conceptos, son muy inseguros, y ello porque por un lado, las esferas de los conceptos con frecuencia no están determinados con suficiente rigor, y, por otro, se superponen de un modo tan variado que cada uno de ellos está en parte contenido en muchas otras, pudiendo pasarse de una a otra y de nuevo a otra, y así sucesivamente” (*MVR*, pág. 96). Esta determinación rigurosa de los conceptos se refiere al correcto traslado y transformación que se hace del conocimiento intuitivo al conocimiento abstracto. Toda ciencia que pretenda ser rigurosa, depende, para ello, de la correcta aplicación de la facultad de juzgar. Ella será la encargada de buscar el fundamento empírico correcto de todo concepto, de seguir “la

---

<sup>30</sup> Cf. *MVR*, pág. 90.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 92.

transición de lo particular, de lo intuitivo, a lo esencialmente universal, el concepto” (MVR, pág. 96), y, a su vez, de compararlos entre sí, para establecer cuáles serán subsumidos por otros de manera correcta y, por medio de la reflexión, poder establecer juicios verdaderos.

Por eso es esta facultad la que ha de establecer los fundamentos sólidos de todas las ciencias, los cuales siempre consisten en lo conocido inmediatamente, más allá de lo cual nada se puede derivar. Y de ahí que, en los juicios fundamentales, y no en las conclusiones a partir de ellos, radique también la dificultad de la ciencias. Deducir es fácil; juzgar, difícil. Las falsas conclusiones son raras; los falsos juicios están siempre a la orden del día (MVR, pág. 526).

Por tanto, todo parámetro de validez lo constituye siempre “la intuición, tanto la pura a priori, que funda las matemáticas, como la empírica a posteriori, que funda las demás ciencias, es la fuente de toda verdad y fundamento de toda ciencia. (Se puede exceptuar únicamente a la lógica, basada en el conocimiento no intuitivo, pero si inmediato que tiene la razón de sus propias leyes.) No los juicios demostrados ni sus demostraciones, sino los que surgen inmediatamente de la intuición y se basan en ella en vez de en cualquier demostración, son en la ciencia lo que el sol en el sistema del mundo; de ellos parte toda luz, y los otros, alumbrados por ella, pueden a su vez iluminar” (MVR, pág. 96).

El material fundamental de la ciencia es la *experiencia*. Por medio de la experimentación, que consistirá en buscar la causa de un efecto dado, tratará de explicar el mundo. Por ello la facultad para su labor será el entendimiento, la ley de la causalidad; las ciencias empíricas deben todos sus avances a ella.<sup>32</sup> En cambio, las ciencias puras como las matemáticas y la geometría, sólo se basan en las relaciones de las intuiciones puras: el *espacio* y el *tiempo*. Éstas, por si solas, *constituyen objetos con propiedades particulares*, por medio de las cuales se pueden establecer las relaciones espacio-temporales de la experiencia sin recurrir a ella.<sup>33</sup> Las ciencias empíricas explicarán las relaciones causales que domina la realidad. Y dado que éstas llegan a ser muy complejas y extensas, la ciencia constituirá el conocimiento más completo de la naturaleza. La ciencia responderá siempre al *porqué* de un hecho, buscando así, su *razón de ser*, ya que en ella domina el principio de

---

<sup>32</sup> Todos los descubrimientos del hombre “reposan, en último término, en la percepción de la relación de causalidad. Pues ésta es la forma única, universal, de la función de la inteligencia, en modo alguno el complicado engranaje de las doce categorías kantianas [...] Toda comprensión es una concepción inmediata de la relación de causalidad, si bien luego se resuelve en conceptos para concretarse” (CRPRS, pág. 133).

<sup>33</sup> Cf. CRPRS, pág. 200.

razón suficiente. Pero la ciencia no es omnisapiente, no puede explicarlo todo, tiene algunos límites. El primero de ellos se refiere a las condiciones de posibilidad del conocimiento. La ciencia no puede explicar el porqué de dichas condiciones: la sensibilidad pura, el entendimiento, la razón, el principio de razón suficiente, la facultad de juzgar. De hecho, estas facultades hacen posible que la ciencia exista, por ello, no puede aplicarse a ellas lo que nace de ellas. Al principio de conocimiento no se le puede buscar una causa.<sup>34</sup> La ciencia trabaja con *lo dado* en la experiencia, sólo puede explicar esto. Sólo puede explicar cómo operan las leyes naturales que ocasionan los cambios en los objetos y así, poder utilizarlas para su provecho y ayudar a prevenir, por ejemplo, desastres naturales; pero nunca puede explicar el origen de dichas leyes. Tampoco puede explicar *la condición de posibilidad ontológica* de todo fenómeno, su esencia más íntima, la cosa en sí que Schopenhauer llamará *voluntad*.<sup>35</sup> Estos límites no los puede explicar porque están fuera del área de trabajo del principio de razón suficiente, es decir, están más allá de toda experiencia. De ellos se encargará la filosofía.

### **La filosofía: una interpretación metafísica**

La filosofía, según Schopenhauer, debe, por medio de una *metafísica*, interpretar el conjunto de la experiencia, no hechos particulares.<sup>36</sup> Este interpretar se refiere, a buscar un *sentido* que nos ayude a comprender la totalidad del mundo desde cualquiera de sus facetas. La metafísica buscará remontarse a lo originario, a buscar lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible en un sentido ontológico, es decir, buscará su esencia única. La naturaleza se muestra aquí, como la cubierta de algo que no se nos devela tan fácilmente; es una escritura secreta que la filosofía tratará de descifrar.<sup>37</sup>

Esta búsqueda de sentido del mundo obedece a algo a priori en la naturaleza humana. El principio de razón suficiente rebasa aquí sus límites exclusivamente empíricos y se transforma ya, en comprensión de la realidad dejando de lado su explicación causal

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, pág., 47. No tiene sentido poner en cuestión el principio de razón suficiente, el cual representa “la expresión común de nuestras diversas leyes de nuestras facultades cognoscitivas, pedir que a su vez fuera garantizado o justificado es buscar una demostración del principio del que, en el contexto en cuestión, derivan su sentido y justificación las nociones de garantía y de prueba” (Cf. *S*, pág. 109.)

<sup>35</sup> Cf. *MVR*, pág. 109.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 622.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 623.

netamente empírica; Este sentido del mundo no es ya una respuesta al *porqué* de su existencia, como algo que trasciende a dicho mundo, sino a lo que *es* dicho mundo en su *esencia más íntima*. Es en ese sentido, la razón de porqué para Schopenhauer somos animales metafísicos; la metafísica está en nuestra sangre.<sup>38</sup> Tenemos muchas preguntas y aún más, ansias de respuesta. La metafísica nace de nuestro asombro por la existencia misma y por sus consecuencias: por la certeza de nuestra muerte y por el propio dolor y sufrimiento que acompañan nuestra existencia.<sup>39</sup> Dado que está en nuestra naturaleza buscar una razón de ser por cualquier cosa que se nos presenta, la *miseria* de este mundo – la cual, según Schopenhauer, es lo que lo caracteriza– expresada por medio de los sentimientos de desdicha y de tristeza, del dolor y de la angustia por la certeza de la muerte, será, por su existencia evidente aunque de ninguna manera representable por medio de objetos tangibles, susceptible de buscarle una razón de su existencia. Y dado que nada puede proceder de la nada, dicha razón debe ser encontrada en el mundo mismo.<sup>40</sup> Pero más que buscar una razón o una causa de dicha miseria y, por tanto, una explicación – la cual sólo concierne a los objetos-, se buscará una comprensión de la totalidad del mundo para darle así, un sentido de su existencia; más que un *porqué* de su existencia se responde a un *es* el mundo. Esta “estupefacción dolorosa” que nos produce su existencia, y la forma en que ésta se “le impone al intelecto como un enigma cuya solución preocupa de manera constante a la humanidad” (MVR, pág. 611), es la prueba de que *no es necesario*: “que el ser exista sin necesidad ya era un problema angustioso; que por añadidura, sea doloroso y miserable, acentúa la ausencia de su razón de ser, dolor sin necesidad. Sólo debido a que, en primer lugar, tiene un mundo desprovisto de necesidad, Schopenhauer accede a la visión dolorosa de un mal sin causa y, por tanto, sin justificación” (ES, pág. 67). Si creyéramos en verdad que dicha justificación existe, no nos asombraríamos por nada, y, por tanto, no haría

---

<sup>38</sup> Según Schopenhauer, existen dos tipos de metafísica: una religiosa y la otra filosófica. La primera tiene su confirmación *fuera de sí*. Esta se denomina *revelación*, la cual se documenta mediante signos y milagros. Y es para aquellos hombres “que no son capaces de pensar, sino sólo de creer, y no son receptivos a las razones, sino sólo a lo que dice alguna autoridad [...] sus argumentos son principalmente amenazas de males eternos o temporales”. En cambio la metafísica filosófica tiene su confirmación *en sí misma* y exige reflexión, cultura, juicio y ocio. Está sometida siempre a la crítica y al examen. Mientras que la religiosa es siempre dogmática y, por lo tanto, no acepta crítica alguna. (Cf. *Ibíd.*, pág. 625). En este escrito trataremos siempre con la metafísica filosófica.

<sup>39</sup> Cf. *Ibíd.*, págs. 602 y 611.

<sup>40</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 613.



falta ninguna metafísica.<sup>41</sup> “Pero no es así. La inquietud que mantiene en movimiento el indetenible reloj de la metafísica es la conciencia de que el no-ser del mundo es tan posible como su existencia. Incluso lo concebimos como algo preferible” (MVR, pág., 612). Por todo esto, la metafísica nace de la necesidad de buscarle un sentido al mundo; este sentido es el suelo firme que necesitamos para caminar sobre él. Será el soporte de nuestra moralidad y nuestro actuar en el mundo.

La filosofía es el *saber* más universal, el cual se erigirá, como la explicación última del mundo.<sup>42</sup> Si bien habíamos dicho que la ciencia por medio de sus esferas conceptuales cubría la totalidad del conocimiento, cada una de las ciencias empíricas se restringe a su objeto de estudio, no saliendo de él y de la experiencia misma. La filosofía, al igual que la ciencia, es posible sólo por la razón. También es un conocimiento abstracto de la realidad, pero no sólo de una parte de ella, sino de todo su conjunto. Tomará todo el conocimiento intuitivo, de todas las ciencias, no de una forma exhaustiva pero si en su aspecto más general, y conectará todos los distintos saberes a una esencia única.<sup>43</sup> Al igual que la ciencia, la filosofía se servirá de conceptos para explicar todos sus resultados, pero *no serán su material principal*, este será la experiencia misma; su punto de partida y de llegada será ésta y no los conceptos aislados.<sup>44</sup>

Por medio de la reflexión filosófica se hará una interpretación metafísica de la totalidad de la experiencia, de su esencia más íntima. El producto de esta interpretación será *el mundo como voluntad*. Este es el corpus metafísico que Schopenhauer ha edificado para explicar experiencias que la ciencia no puede.<sup>45</sup> En realidad, tanto el mundo como representación y el mundo como voluntad, son dos caras de una misma moneda. Sólo hay un mundo, el cual se nos presenta de dos maneras diferentes agotando así, toda su realidad.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pág. 611.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pág. 110.

<sup>43</sup> Para que quede aún más clara la diferencia entre ciencia y filosofía dejo éstas bellas líneas de *El mundo como voluntad y representación*: “Las primeras (las ciencias empíricas) se comparan con los trabajadores de Ginebra: uno no hace nada más que ruedas, el otro sólo muelles, el tercero únicamente cadenas; el filósofo, en cambio, es como el relojero que, a partir de todo eso, produce un todo dotado de movimiento y significado. También podemos comparar a los primeros con los músicos de una orquesta, cada uno de los cuales es maestro en su instrumento, y al filósofo con el maestro de capilla, que ha de conocer la naturaleza y el manejo de cada uno de los instrumentos, sin necesidad de tocarlos todos o tan siquiera uno solo con gran perfección” (MVR, pág. 568).

<sup>44</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 521.

<sup>45</sup> El término experiencia debe verse no sólo como lo que es objeto, sino como cualquier sentimiento, hecho o suceso, que siendo tan reales como cualquier objeto, no puedan ser sometidos como éste, al método de explicación causal científica.

El mundo de la representación no agotaba por sí solo, la realidad empírica. Hay cuestiones particulares que escapan a él y a su explicación por parte de la ciencia, ya que están fuera del principio de razón, por ello, no son intuitas, representables, objetos por sí mismos. Pero eso no significa que no sean reales, ya que a pesar de que no son objetos, se presentan con certeza en la conciencia. Dentro de estas experiencias están lo que significan *las fuerzas naturales* por sí mismas, las cuales, son el límite de toda explicación que puedan hacer las ciencias empíricas. Estas pueden explicar cómo operan dichas leyes y sus interacciones con otras, mas nunca explicar su origen. Por lo que podemos decir que incluso las ciencias tienen una base metafísica.<sup>46</sup> Estas fuerzas constituirán lo que Schopenhauer llama *Ideas*, las cuales no se agotan en dichas fuerzas, al tener el papel principal en la *metafísica del arte* de Schopenhauer; pero esto se explicará más adelante. Por otro lado, están las facultades cognoscitivas del sujeto, las cuales, no tienen una razón de ser por constituir ellas mismas, el principio de razón suficiente.<sup>47</sup> Por lo que sólo serán susceptibles de buscarles un sentido y éste será, según Schopenhauer, el de servir de instrumento al servicio de la voluntad; por último, está la *metafísica de las costumbres* que dará sentido a un sentimiento evidente por sí mismo: la *compasión*. Todas estas cuestiones no escapan a la comprensión y explicación por parte de la filosofía. Si bien, ésta, no las explicará como lo haría la ciencia, si las comprenderá para dotarlas de un sentido, un sentido que unificará a toda la experiencia. Por todo esto, podemos decir que la metafísica en Schopenhauer es inmanente, y no trascendente.

Como se ha podido ver, para Schopenhauer filosofía y metafísica son términos *intercambiables*. Cabe aclarar el hecho de que la metafísica schopenhaueriana no debe confundirse con la metafísica anterior a él. Si bien, las dos comparten que van más allá de toda experiencia, la metafísica de Schopenhauer siempre parte de ésta y tiene su fundamento en ella, nunca se deslinda de la realidad. Por ello, a diferencia de Kant, la

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 613.

<sup>47</sup> Como Kant ya demostró, estas facultades a pesar de ser metafísicas se limitan a la experiencia misma: “solo sirven para darle conexión pero no para rebasarla, y que, por tanto, sólo permiten una aplicación física, no metafísica...por tanto, ese conocimiento, lejos de llevarnos más allá de la experiencia, sólo nos ofrece una parte de esta, *la formal*” (*MVR*, pág. 621). La prueba de la verdad de que el sujeto del conocimiento sólo es aplicable a la experiencia misma es porque éste es, precisamente, conocido sólo gracias a ella. Por ello no puede usarse con fines metafísicos. La certeza apodíctica que nos ofrecen dichas facultades, no legitiman de ningún modo lo que ellas por sí mismas, independientemente de la experiencia, puedan construir. De ahí vienen todos los grandes errores –según Schopenhauer– de las metafísicas del *Absoluto* y las *prekantianas*. La metafísica, concebida según la tradición, es imposible, pero es posible tal y como la concibe Schopenhauer.

filosofía para Schopenhauer si es una ciencia,<sup>48</sup> ya que tomará la totalidad de la experiencia como punto de partida para hablar sobre aquello que está más allá de ella. De alguna manera se puede decir, que la metafísica hablará de lo inefable, forzando el lenguaje hasta sus extremos para poder decir –ya sea por analogías y demás recursos– algo sobre aquello que está más allá de la experiencia. “La filosofía debe ser una aclaración *in abstracto* de la esencia del mundo entero, lo mismo de su conjunto que de sus partes [...] la aptitud para la filosofía consiste, como Platón dejó sentado, en reconocer lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno [...] la filosofía será *una total repetición, un reflejo del mundo en conceptos abstractos.*” (MVR, pág., 110). Pero dichas abstracciones siempre tendrán su fundamento en la realidad empírica. Ninguna filosofía que pretenda explicar el mundo puede olvidar esto. Por ello, para Schopenhauer, resultaba inconcebible que los filósofos anteriores a él, para explicar el sentido del mundo, se hayan olvidado de toda la riqueza que nos ofrece éste, y hayan caído en desvaríos de la sola razón que nada tienen que ver con la realidad; de haber pretendido hablar de la naturaleza sin considerar la naturaleza misma ateniéndose sólo a conceptos abstractos.<sup>49</sup> Es necesario recalcar que este *ir más allá de la experiencia* no es ir a los *orígenes del mundo, a su primera causa* ni mucho menos, a su *finalidad*, a su sentido último, que dicho sea de paso, para Schopenhauer es un desvarío más de la razón. La finalidad sólo se presenta en cada ser y en cada una de sus funciones físicas, nunca en el conjunto del mundo. “La filosofía explica lo que el mundo es, no de donde viene ni para que existe” (MVR, pág. 110). Este tipo de cuestiones rebasan toda nuestra posibilidad cognoscitiva y es absurdo abordarlas. Sólo podemos abordar la experiencia que se nos presenta, lo que nos es dado, y tratar de darle un sentido de su existencia, mas no una causa.

Esta búsqueda de sentido es la tarea de la reflexión filosófica, la cual mostrará sus resultados en una metafísica: una interpretación que se hace del mundo, partiendo de éste y terminando en él; es por ello que no tiene carácter apodíctico como si lo tienen las ciencias

---

<sup>48</sup> Kant sostiene la imposibilidad de la metafísica como ciencia, ya que toda ciencia lo es de la experiencia, mientras que la tarea de la metafísica es hablar de lo que está más allá de ella. Para Schopenhauer si lo es, por su definición particular de ciencia: sintetizar y explicar por medio de conceptualizaciones el conocimiento intuitivo; y además, porque la metafísica es una ciencia de la experiencia en su conjunto y sólo cobra sentido por ella. (Cf. MVR, pág. 622).

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 622.

puras.<sup>50</sup> La filosofía al tener su punto de partida en la experiencia, pierde dicho carácter y, por ello, se queda como una interpretación de la realidad.<sup>51</sup> En este sentido, podemos decir, que puede haber muchas interpretaciones, pero no todas son igual de válidas. El correcto desciframiento de la realidad

Debe arrojar una luz igual sobre todos los fenómenos del mundo y, además, llevar a concordancia a los heterogéneos, para que también desaparezca toda contradicción entre los más contrastantes. Esta confirmación intrínseca del mundo es el distintivo de su autenticidad. Pues todo desciframiento falso, aun si conviene a algunos fenómenos, hará resaltar aún más su contradicción con el resto. Así, por ejemplo, el optimismo de Leibniz está en contradicción con la evidente miseria de la existencia. La doctrina espinosista del mundo como única substancia posible y absolutamente necesaria es incompatible con nuestra admiración por su ser y su esencia (*MVR*, pág. 625).

Ahora bien, nunca debe tomarse una interpretación metafísica como una *verdad absoluta*, como si con ella se estuviera descubriendo la estructura misma de la realidad, su verdadera esencia. Esta escapa a nuestras facultades cognoscitivas; sólo nos queda hacer conjeturas sobre ella, sobre lo que está detrás de la naturaleza, pero nunca la podremos conocer. Con ello se muestra la finitud del conocimiento humano; no podemos conocerlo todo, siempre habrá algo que escape a nosotros.

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 623.

<sup>51</sup> Sin embargo, Schopenhauer en un pasaje de *El mundo como voluntad y representación* manifiesta la posibilidad de que la metafísica pueda, en algún momento, ser apodíctica: “Sin embargo, esta mutabilidad (de los sistemas metafísicos a lo largo de la historia por no tener como base de su estudio a la experiencia) no puede ser invocada contra la posibilidad misma de la metafísica, pues afecta igualmente a todas las ramas de la ciencia natural: la química, la física, la geología, la zoología, etc. E incluso la historia no está libre de ella. Pero el día en que se encuentre un sistema metafísico correcto, siempre y cuando los límites del intelecto humano lo permitan, tal sistema estará dotado de la inmutabilidad de una ciencia conocida *a priori*, y esto porque su fundamento sólo puede ser la *experiencia en general*, y no las experiencias individuales y particulares, que modifican constantemente a las ciencias naturales y suministran a la historia nuevos materiales. Pues la experiencia, considerada en su conjunto y en general, nunca cambiará su carácter por otro nuevo” (*MVR*, pág., 623).

## CAPÍTULO 2 EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Para Schopenhauer, el mundo no se agota en el ámbito de la representación, no todo puede ser reducido a las determinaciones del sujeto. Si bien, sólo el hombre es capaz de tener conciencia de esta dualidad entre representación y voluntad, nada nos legitima a juzgar, que los fenómenos del mundo externo no están compuestos de la misma manera. De no ser así, asumiríamos que el mundo externo no tiene una existencia real, que sólo es representación de un sujeto. Sin embargo, no hay forma de comprobar el lado contrario, a pesar de ello, sostiene Schopenhauer, no es algo que se tome realmente en serio.<sup>52</sup> Instintivamente no dudamos de la existencia del mundo externo y mucho menos de que éste sea tan real como nos concebimos a nosotros mismos. Por tanto, esa esencia que nosotros experimentamos como voluntad, debe estar contenida en todo fenómeno de la naturaleza; será la misma que mueva al mundo entero. Esta será la única forma en que podamos comprenderlo, ya que no poseemos ninguna otra. Pero dado que dicha esencia es algo diferente de la representación, esta no podrá ser conocida como lo es el mundo externo, el cual está regido por el principio de razón suficiente. Para poder aproximarnos a ella, no tomaremos la vía externa sino una vía subterránea, una vía que surge de lo más interno y oscuro de nuestro ser. Este será el punto nodal con el que Schopenhauer construirá su metafísica de la naturaleza.

### **La experiencia interna como vía para el conocimiento de la cosa en sí**

Schopenhauer, al sostener con su epistemología que todo es representación de un sujeto, se preguntó después si toda la realidad se agotaba en dichas representaciones:

Queremos saber el significado de dichas representaciones: nos preguntamos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría de pasar ante nosotros como un sueño inesencial, o como una ficción fantasmagórica, y no merecería nuestra atención, o si no sería otra cosa además de aquello, y en qué consistiría entonces esa otra cosa. Por lo tanto es cierto que aquello por lo que nos preguntamos a de ser algo entera, esencial y fundamentalmente distinto de la representación, algo a lo que, por tanto han de ser completamente extrañas

---

<sup>52</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 133.

las formas y las leyes de la representación, y a lo que, en consecuencia, no podemos acceder desde la representación guiándonos por esas leyes que sólo unen entre si objetos, esto es, representaciones, y que no son sino configuraciones del principio de razón. Vemos ya aquí que no se puede llegar a la esencia de las cosas *desde fuera*; se investigue de un modo o de otro, no se obtienen otras cosas que imágenes y nombres. Esta situación se parece a la de alguien que da vueltas en torno a un castillo buscando en vano una entrada y que de vez en cuando hace dibujos en la fachada. Y, sin embargo, este es el camino que han tomado todos los filósofos anteriores a mí (MVR, pág. 127).

Si bien, la experiencia externa nos puede dar indicios sobre la esencia única del mundo evidenciado por la limitación de las ciencias empíricas, la clave para su desciframiento está en la experiencia del propio cuerpo. Este se nos hace consciente de dos maneras distintas: la primera, como un objeto más, sometido a las relaciones causales y necesarias a la que están sometidos los demás cuerpos. Esto se refiere a la conciencia externa, concerniente al conocimiento intuitivo; la segunda manera en que el cuerpo se nos hace presente, es por medio de la conciencia interna, lo que Schopenhauer llamará *autoconciencia*.<sup>53</sup> Esta jugará el papel de sujeto como otra de las formas del principio de razón suficiente, la concerniente a la *ley de motivación*, donde el sujeto cognoscente lo constituirá la autoconciencia y el objeto de su conocimiento será el *sujeto volente*. Dicho objeto mantendrá relaciones con los objetos externos que lo condicionarán en su actuar por medio de motivos. Estos serán la causa para todas sus acciones, únicas capaces de mostrar lo que es la voluntad, aunque nunca de manera absoluta, sólo de forma parcial en cada acción realizada.

La tesis principal de la que parte Schopenhauer de que el mundo no se agota en la representación, se basa en la experiencia del propio cuerpo, donde éste se nos da a conocer como algo más que un objeto. Esto nos lo revela la conciencia volcada hacia el interior de nosotros mismos. Ahora bien, la autoconciencia al ser una faceta de la conciencia pero enfocada al conocimiento interno, tiene que mostrarse como cognoscente de algo, ya que toda conciencia es siempre conciencia de algo que conoce, este algo será la voluntad.<sup>54</sup> Este conocimiento no es igual que el del mundo externo, donde se percibe algo como material, por medio de sensaciones físicas. Es un percibirse a sí mismo como un individuo que desea

---

<sup>53</sup> Aquí el término autoconciencia es muy diferente al manejado por Fichte o Hegel. No es una facultad racional metafísica que se levante por encima de toda la realidad y asuma conocerla de manera absoluta. No, sólo es una facultad cognoscitiva más con un particular objeto del conocimiento, pero de suma importancia, ya que será el enlace que le permita enlazarse con el mundo externo.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, págs. 641 y 684.

y quiere y que está por encima de todo conocimiento y detrás de él; un sentimiento que te hace notar que todo se reduce a ese deseo primigenio, por lo cual, constituye lo más originario, lo más esencial en el individuo. Es un tomar conciencia de ser un ser individual con deseos particulares. Esto es lo que constituye toda conciencia de la individualidad.<sup>55</sup> Esto queda confirmado con las consecuencias que conllevan dicho querer, por medio de su satisfacción y su insatisfacción: la primera manifestándose como placer y la segunda como dolor. Me reconozco ya, como un individuo con deseos específicos y diferentes del de los demás, que goza y que sufre por causa de ellos.

Es importante mencionar, que dicho conocimiento de la voluntad por medio de la autoconciencia, es un conocimiento *inmediato*, y, por ello, lo más real y verdadero al descubrirla como nuestra esencia más íntima, lo que hace que seamos lo que somos, ontológicamente hablando. (Es inmediato porque su conocimiento no está mediado como el de los objetos del mundo externo, que se nos hacen cognoscibles por sus relaciones necesarias con los demás objetos). Es ella la que nos mueve en el mundo, la fuerza que lo impulsa a vivir; sin ella, esto no sería posible. Podemos notar que dicha vitalidad no es algo cognoscible pero que es el motor de la vida.

Con lo dicho anteriormente, podemos decir que la conciencia ya no es esencialmente cognoscente sino volente. Si bien, dicha conciencia se expande hacia dos mundos diferentes, hacia dos perspectivas de la realidad, veremos más adelante que la conciencia volente nos mostrará que la voluntad, como lo más originario, tiene a su servicio a la conciencia cognoscente. Si bien la voluntad, en primera instancia nos es consciente como un desear y querer, también se nos presenta en todos los matices y colores que resultan de la posible realización u obstaculización de dicho querer y desear, de las expectativas y de lo que no se espera, de la angustia por lo que pueda pasar, del miedo por nuestra seguridad, etc. Todo esto constituye la amplia gama de los sentimientos. “Pues no sólo el querer y el decidir, en el sentido más estricto, sino también todo aspirar, desear,

---

<sup>55</sup> “No se trata aquí de un autoconocimiento en el sentido moral tradicional y tampoco de un autoconocimiento al estilo de la filosofía de la reflexión, una filosofía que pretende conocer la totalidad del mundo objetivo a partir del pensamiento del sujeto; a lo que aspira Schopenhauer es a transformar la experiencia interior de la voluntad en el propio cuerpo en un medio para comprender la totalidad del mundo. Lleva a cabo con ello un movimiento doble: contractivo, por una parte, que consiste en hundirse en la vivencia de uno mismo (pero no en el propio pensamiento, tal como lo suponía la filosofía de la reflexión); y por otra parte, de forma expansiva, que interprete la totalidad del mundo a partir del modelo de esa vivencia” (SASF, pág. 67).

huir, esperar, temer, amar, odiar, en suma: todo lo que constituye de modo inmediato el propio bien y mal, placer y descontento, no es más que afección de la voluntad, excitación, modificación del querer y el no-querer, es justamente lo que, cuando actúa hacia afuera, se presenta como auténtico acto de voluntad” (MVR, pág. 641). Este acto de voluntad se manifiesta por la acción del cuerpo. Esta es la única forma en que podemos llegar a conocer a la voluntad.

### **La verdad filosófica: identidad entre cuerpo y voluntad**

Hay una *identidad absoluta* entre cuerpo –el cual es el fenómeno– y la voluntad. Cuando se dice que el cuerpo es una objetivación de la voluntad, no debe pensarse que en ello hay una relación causal. No es que la voluntad sea causa del fenómeno, sino su *manifestación*. Siempre que se hable de la esencia del fenómeno se hará siempre en relación con éste, ya que son lo mismo sólo visto desde dos perspectivas distintas. La cosa en sí es llamada por Schopenhauer voluntad, ya que esta es la manera en que se manifiesta en el hombre. Por lo tanto, como ya habíamos mencionado, nuestra esencia se manifiesta como un querer constante, como un impulso, como una tendencia, como un deseo que nunca muere, un querer absoluto que emerge de la oscura profundidad de nuestro ser y que se presenta a la autoconciencia como lo más real. Esto sólo es evidente por medio de las acciones del cuerpo, en ellas se objetiva ese deseo y querer infatigables. La voluntad, por su naturaleza, al estar fuera del principio de razón, no forma parte del mundo empírico en el sentido de que pueda ser representable, visible como un objeto particular,<sup>56</sup> pero si nos da algunas muestras de lo que es por medio de su manifestación, el cuerpo. El conocimiento de la voluntad no tiene como condición la forma del espacio (sentido externo), sino sólo la forma del tiempo (sentido interno) que es el identificado con la autoconciencia. Con ello la voluntad se muestra un poco más desnuda pero aun así sigue oculta. Esto implicará que sólo podamos conocer al sujeto volente en sus sucesivas voliciones particulares a través del tiempo. De ahí se desprende que no podamos conocer a la voluntad en sentido absoluto sino solamente en la experiencia y en cada acto del cuerpo en particular, nunca antes; por ello es un conocimiento a posteriori, y por lo tanto, algo que sólo se puede descubrir de una forma

---

<sup>56</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 131.



constante en la experiencia. Con ello queda demostrada la identidad entre cuerpo y voluntad. El querer no es causa de la acción del cuerpo, sino su manifestación. Lo que realiza el cuerpo es lo que se quiere. Es un solo acto visto en dos momentos distintos: uno enteramente inmediata, y la otra en la intuición para el entendimiento.<sup>57</sup>

Pero no sólo la identidad entre cuerpo y voluntad se da en la manifestación de ésta por medio de las acciones del cuerpo, sino también por las afecciones que el cuerpo recibe de objetos externos: “Así como todo acto de la voluntad es un acto fenoménico del cuerpo, toda acción sobre el cuerpo es influencia sobre la voluntad. Cuando es contraria a la voluntad se llama dolor, y bienestar y placer cuando es conforme a ella. Éstas no son representaciones sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo [...] todo movimiento violento y excesivo de la voluntad, es decir toda emoción, estremece al cuerpo y a su mecanismo interno y perturba el curso de sus funciones.” (MVR, pág., 129.) Ésta es la forma de comprender el *sentido* –por medio de una metafísica– de como sentimientos que no tienen ninguna materialidad pueden afectar a algo material, el cuerpo. Podemos ver como “La cólera enrojece el rostro, la vergüenza, sin que se sepa cómo, vuelve la cara exangüe. Se dirá que hay buenas razones fisiológicas para ello. No lo negamos; pero si la fisiología explica el mecanismo, es totalmente incapaz de elevarse al sentido ¿Por qué la vergüenza hace palidecer a unos y enrojecerá otros?” (SFT, pág. 116).

Esta verdad no pertenece a las verdades por adecuación –que es en la que Schopenhauer se ha basado en toda su filosofía–, es decir, en la correspondencia de un concepto o juicio con su respectiva representación empírica, sino que es un nuevo tipo verdad que Schopenhauer llamará *verdad filosófica*. No es una verdad demostrable sino *sentida*, vivida en el propio cuerpo y por ello, confirmada como real; dicha identidad “es el vínculo que se establece entre un juicio y una relación.

El juicio “el cuerpo es voluntad” se enlaza con la conexión entre una representación intuitiva, los actos objetivos, y aquello de lo cual éstos son objetivación y que nos es dado de una forma radicalmente distinta a lo representado, es decir, como voluntad. La verdad filosófica no se detiene en la

---

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.* pág. 128. “Por tanto, la distinción entre los dos modos de autoconocimiento (exterior e interior) no se basa en una distinción ontológica entre dos tipos de objetos, sino en una distinción fenomenológica que responde a los diversos modos en que una realidad se presenta en nuestra conciencia. En este sentido, podríamos decir que los conceptos de lo físico y lo mental no tienen en Schopenhauer un uso objetivo, sino un uso metodológico, como instrumentos de análisis distintos acerca de una misma realidad” (AKS, pág. 203).

presencia de los actos de nuestro cuerpo sino que va detrás de estos para reflexionar sobre lo que aparece en ellos y que, internamente, nosotros mismos experimentamos como irreductible al contenido representado de nuestros actos (VYB, pág. 161).

Esta nueva verdad, por medio de la reflexión filosófica y el poder de abstracción que nos da la razón, será comprendida en un concepto, que a pesar de no ser totalmente adecuado al verdadero conocimiento de la voluntad -ya que ésta escapa a toda representación intuitiva, única susceptible de conceptualizarse adecuadamente-, nos puede aproximar a su sentido general.

Si el hombre queda definido por un deseo constante, y esto queda identificado en las acciones de su cuerpo, cabe aclarar que la voluntad se manifiesta de manera diferente en cada ser humano. Cada individuo tiene un carácter inteligible diferente, por lo que un motivo puede tener diferentes efectos en dos personas. Esto se extiende al resto de la vida. Cada especie animal y vegetal manifestará su voluntad de manera distinta y de acuerdo a sus características fisiológicas. En este sentido, la voluntad vista como esencia totalizadora del mundo, se muestra como un querer absoluto, el cual constituye su aspecto metafísico. Ahora bien, el hombre participa de este querer absoluto pero lo hace de forma relativa, es decir, por medio del cuerpo en deseos específicos y particulares. Cuando se dice que la voluntad se objetiva por medio del cuerpo, significa que sólo por las acciones de éste, se concretiza ese querer, es decir, encuentra un objeto del deseo en el cual satisfacerse. Dicha voluntad, en su aspecto metafísico, es única, un querer absoluto sin finalidad, irracional, caótica, características que están fuera del principio de razón.<sup>58</sup> Pero ya en un individuo, ésta adquiere un sinnúmero de finalidades, pero eso sí, nunca una *finalidad absoluta* que termine con todo deseo. En todo fenómeno está ese fundamento metafísico que está más allá de toda explicación y por tanto, es el hecho más originario. En cada individuo se nos dará a conocer en acciones particulares, pero nunca será satisfecho. De ser satisfecho completamente, dejaríamos de ser lo que somos en un momento dado, ya que es lo que nos constituye *ontológicamente*. Por ello se dice que la voluntad es infatigable, insaciable. Siempre que satisfacemos un deseo el proceso reiniciará y la voluntad, en su sentido

---

<sup>58</sup> En este punto cabe señalar que no hay una necesidad lógica de que la voluntad al estar fuera del principio de razón tenga que tener las características contrarias (Cf. SYN, pág. 67). Sin embargo, muchas de ellas quedan confirmadas en la experiencia, por ejemplo, el de que la voluntad, en su sentido metafísico, siempre carece de finalidad, ya que la rueda del deseo nunca se detiene en el mundo.

metafísico, en un querer absoluto, aun sin una dirección fija, incitará al cerebro a buscar nuevos motivos que le ayuden –aunque sea sólo de manera efímera– a alimentar su sed de deseos. Con ello reafirmamos que la voluntad es inmanente y con ello también, la metafísica de Schopenhauer, ya que ese querer absoluto sólo puede manifestarse en seres empíricos. En el ámbito de la representación siempre se quiere esta cosa o la otra –ya que es el mundo el que nos ofrece objetos diversos en donde se pueda concretizar ese deseo–, pero esto sucede porque en el ámbito metafísico siempre se quiere en sentido general.<sup>59</sup> Podemos responder siempre a la pregunta de porque queremos esto y no aquello pero nunca podemos dar respuesta al *porqué queremos*.<sup>60</sup> Según Schopenhauer, esto no tiene respuesta y constituye lo más misterioso del hombre. Por ello es labor de la filosofía dar un sentido a eso que se nos muestra tan real pero inexplicable.<sup>61</sup>

### **Un giro metafísico: el conocimiento y la razón al servicio de la voluntad**

Así es como Schopenhauer rompe con la tradición que viene desde la modernidad, la cual sostenía que todo querer estaba subordinado al conocimiento. La voluntad no es una consecuencia de éste, sino que éste es una consecuencia de la voluntad.<sup>62</sup> Con ello, dice Schopenhauer, ha devuelto la primacía a la voluntad en la historia de la filosofía. La voluntad por medio del cuerpo es la que quiere no la conciencia que sabe que quiere. “El fin que estimamos, y tras del cual vamos impulsados, nace de la voluntad considerada como hecho originario. No queremos porque nuestra razón intuya fines y valores, sino que, porque queremos tenemos fines [...] Así la racionalidad de nuestra existencia pierde el último apoyo que tenía en el concepto de fin, mientras parecía que el querer era el camino hacia los puntos previamente designados por la razón” (*SYN*, pág. 56). El querer en su aspecto metafísico es irracional, no se sabe el porqué de su existencia, no tiene una razón de ella y nunca tiene una finalidad, por lo que es algo eternamente insatisfecho. En el mundo fenoménico encontrará objetos en donde satisfacer sus deseos pero al quedar satisfechos

---

<sup>59</sup> Es aquí donde se ve el esfuerzo que hace Schopenhauer por mantener siempre la dualidad entre fenómeno y cosa en sí.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 137.

<sup>61</sup> Como prueba de que la voluntad es la esencia del mundo, podemos tomar el camino opuesto, abstrayendo de toda acción el contenido empírico, con lo cual nos quedaría un deseo y querer absolutos sin un punto a donde ser dirigido. Esta puede considerarse la confirmación empírica de la metafísica de Schopenhauer.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 639.

recomenzará el mismo proceso. Nunca se encontrara una satisfacción completa ya que no está en nuestra naturaleza. Esta es la esencia y sentido del mundo.<sup>63</sup>

El mismo cuerpo en sus funciones fisiológicas es una manifestación de la voluntad, de ese querer constante. Y es en el mismo cuerpo, donde se ve más claramente que la voluntad está también ahí donde *no lo guía ningún conocimiento o razón*. En los mismos órganos del cuerpo se manifiesta la voluntad como un querer, pero ya con una finalidad específica. Finalidad específica que se busca satisfacer a toda costa o de lo contrario, la voluntad y el cuerpo sufrirán. En ello se ve “una perfecta adecuación entre el cuerpo y la voluntad, como si hubiera una ley de finalidad en el cuerpo. Las partes de este responden a los apetitos fundamentales por los que la voluntad se manifiesta y deben ser la expresión visible de la misma; los dientes, esófago son el hambre objetivada; los genitales el instinto sexual objetivado” (MVR, pág. 137). Los órganos del cuerpo, en acción conjunta, buscarán mantener con vida al cuerpo. Cada órgano desempeñará un papel importante para el buen funcionamiento de éste. Incluso el cerebro, que en primera instancia Schopenhauer lo considera como un parásito, ya que se alimenta del trabajo de los demás órganos, tiene una función importante por ser la ventana hacia el mundo externo –y por lo tanto, los ojos y guía de la voluntad– y así, dar a conocer a la voluntad los objetos que le pueden servir para satisfacerse. Y esto es sumamente importante, ya que toda existencia y conservación de un organismo está condicionada por sus relaciones con el exterior.<sup>64</sup> Con ello podemos sostener que el fin del conocimiento no es, en definitiva, el propio conocer, *sino el obrar*. Es un *mecanismo vital* y esta necesidad hunde sus raíces en la existencia de los individuos.<sup>65</sup>

Digamos que el conocimiento sólo ofrece posibles objetos del deseo y la voluntad, que es ciega, tomará la última decisión sobre si le convienen a sus intereses o no, aceptándolos o rechazándolos respectivamente. Es aquí donde se ve más claramente el papel que representa el conocimiento y la razón. Esta no es el amo y señor de la casa, como se había pensado y sostenido antes de Schopenhauer, sino que es un fiel sirviente al servicio

---

<sup>63</sup> “El punto central de su teoría (de Schopenhauer) es que la esencia metafísica del mundo y de nosotros mismos encuentra su expresión general y decisiva en nuestra voluntad. La voluntad es la substancia de nuestra vida subjetiva, porque lo absoluto del ser es un impulso incesante, un continuo ir más allá de sí mismo, que está condenado, precisamente por ser el fundamento agotador de todas las cosas, a quedar eternamente insatisfecho” (SN, pág. 18).

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 686.

<sup>65</sup> Cf. *CYD*, pág. 226.

de la voluntad; es el lazarillo de una voluntad ciega e irracional.<sup>66</sup> La razón no elige, sólo muestra opciones a la voluntad, la cual en última instancia elegirá. Estas opciones será lo que Schopenhauer llame motivos. Estos no determinan lo que yo quiera en general sino lo que quiero en un momento y lugar dado, y en tales circunstancias. Sólo son la manera en que la voluntad se muestra. Con ello el conocimiento fungirá como patrón y medida para ver la *utilidad* en la naturaleza. Dentro de dicho conocimiento se encuentra la ciencia, la cual, por obvias razones, también está al servicio de la voluntad, ya que aquélla se halla condicionada por fines prácticos para la vida del hombre.<sup>67</sup>

Con lo dicho hasta aquí, podemos ver como la metafísica de Schopenhauer va en contra de la tradición ya que “la filosofía de la reflexión había puesto la cosa en sí en el pensamiento; Schopenhauer la descubre en la voluntad. Lo que queda por detrás de la representación no es el espíritu, contemplándose en su actividad, sino la naturaleza. Pero no la naturaleza en cuanto objeto exterior, sino en cuanto naturaleza vivida dentro de nosotros” (*SASF*, pág. 276). Con esto queda claro que el punto de partida de su filosofía es el sujeto del querer y no el de la razón. Ese mundo que queda conceptualizado por la razón no obedece más que a una voluntad para significar cosas según fines. A esto le sumamos las finalidades naturales que tienen todos los fenómenos de la naturaleza por su necesaria relación con otros objetos y, de esta manera, todo en el mundo de la representación queda dentro del ámbito de la finalidad. En este sentido y siendo consecuentes con su filosofía, hay una finalidad en el proceso entero de conocimiento que parte de la voluntad, si consideramos que el cerebro es una objetivación de ésta, como *voluntad de conocer* y, que

---

<sup>66</sup> “La subordinación de las facultades intelectuales a la volición es una ruptura de importancia inestimable en la historia de las ideas que consiste en una transmutación de valores de la que hablaré más tarde la filosofía de Nietzsche. A Schopenhauer, el primero de los filósofos genealogistas, lo que le interesa antes que nada no es explicar los fenómenos por la influencia del querer, sino describir el querer mismo en su absurdidad precisamente inexplicable” (*AKS*, pág., 165.) Con esto se destrona “a la diosa Razón del alfa y el omega de la biografía del ser y dejar que aflorara con todas sus consecuencias la desvelada realidad. Lo irracional lo infundado es real...lo reprimido y lo negado e ahora lo matriarcal” (*AKS*, pág. 26).

<sup>67</sup> A este respecto se ha objetado que la ciencia no sirve únicamente a interés prácticos, sino que también a la satisfacción de la curiosidad intelectual. Con ello se pretende sostener que no todo tiene, en sus intenciones últimas, la mano de la voluntad sujetando todo (Cf. *S*, pág. 210). Pero siendo consecuente con la filosofía de Schopenhauer, yo me pregunto ¿no acaso la curiosidad intelectual puede ser comprendida como impulso de una voluntad decidida a conocer nuevos motivos para sus manifestaciones?

asimismo, tiene su punto de retorno en la misma voluntad que le dio origen, ya que el cerebro por medio de las representaciones crea los motivos que guiarán a la voluntad.<sup>68</sup>

### **La voluntad como esencia unificadora del mundo**

Ya se ha hecho alusión –aunque hasta ahora no se haya profundizado en ello– en que el mundo entero con todos sus fenómenos, pertenece tanto al ámbito de la voluntad como al de la representación. Esto consiste, en que no sólo el hombre tiene una realidad esencial aparte de su realidad como representación, como objeto más entre objetos, sino que esta realidad esencial está en todo fenómeno. Esta cuestión no es más que el viejo problema de la realidad del mundo externo. ¿Qué realidad cabe conferirle al mundo externo? Schopenhauer explora primero el camino del egoísmo teórico, el cual considera al propio individuo que conoce, como la única realidad de este mundo por ser el único capaz de experimentar la voluntad, con lo que cualquier otra representación sería inesencial y sólo una creación de nuestra conciencia. Schopenhauer, a pesar de no poder demostrar que dicha conclusión es incorrecta, sostiene que no puede ser cierta, que sólo ha sido utilizada como consigna escéptica en la historia de la filosofía, pero nunca se ha tomado en serio. La única realidad que cabe conferirle al mundo es la máxima conocida por nosotros, la experimentada en el propio cuerpo, y dado que no conocemos alguna otra, será la voluntad la esencia que unifique toda la realidad.<sup>69</sup> La voluntad, por tanto, es la esencia que está por detrás de toda la naturaleza, la forma en que esta será comprendida pero nunca conocida de manera absoluta, sino sólo por medio de su manifestación, el fenómeno.

A pesar de que no seamos capaces de experimentar en cuerpo ajeno esa verdad tan inmediata que sólo se nos presenta de forma individual, no podemos negar que hay una especie de intuición –de ninguna manera demostrable– que nos obliga a no dudar de la existencia del mundo externo. Ahora bien, si adjudicamos nuestra propia esencia a la

---

<sup>68</sup> Es aquí como Schopenhauer resuelve una paradoja que no habíamos mencionado: si es el cerebro por medio de sus facultades cognitivas quien condiciona el mundo en una multiplicidad de objetos diferentes, es, el mismo, como órgano de un individuo, un producto de dicho condicionamiento; es productor y producto al mismo tiempo. “Si el conocer es un producto de la naturaleza, su necesidad y sentido solo pueden provenir de ésta. Para encontrar dicho sentido tenemos que abandonar el nivel fenoménico de la realidad, pues preguntarse por dicho sentido significa preguntarse por aquello que hay debajo, por aquello que sustenta y mueve el conocimiento. Por lo tanto se tiene que realizar una interpretación metafísica del conocer” (CYD, pág. 208).

<sup>69</sup> Cf. MVR, pág. 133.

totalidad del mundo, no es de manera arbitraria, ya que esta voluntad que se manifiesta en nosotros como un querer constante, será la clave de interpretación del mundo externo.<sup>70</sup> Este querer podrá ser comprendido a su vez, como un constante impulso y tendencia por mantenerse en la existencia. Esto tendrá su confirmación en la misma experiencia que pretende comprender. Lo que conocemos, por tanto, de modo inmediato por medio de la experiencia interna del propio cuerpo, debe darnos la clave de interpretación de lo que conocemos de modo mediato, es decir, el mundo empírico; este concepto de voluntad será el que nos sirva para unir la experiencia interna con la externa; será el punto arquimédico desde el cual Schopenhauer comprenderá el mundo en su totalidad. Esto es el resultado del proceso de reflexión filosófica, la cual abstrae nuestra propia esencia, para que por medio, de una analogía, comprender a los demás fenómenos de una manera totalizadora.<sup>71</sup> Ahora bien, cabe recordar que la voluntad es única, eterna, irracional, dado que está fuera del principio de razón y por ello, del espacio y el tiempo, por lo que no es posible su fragmentación, y al ser la esencia de todo el mundo, podemos decir que se encuentra de igual manera, como una, en todos los fenómenos. Si en apariencia parece diferente, es por la diversidad de los objetos que se nos aparecen como consecuencia del *principio de individuación*, pero en esencia todo fenómeno es una unidad absoluta. Es decir, que todo fenómeno puede ser comprendido como un querer, un impulso o una tendencia. Esto se puede confirmar si abstraemos de toda acción de los fenómenos el aspecto empírico, con lo cual nos quedará un querer absoluto. Con todo esto dicho, podemos afirmar que dado que la voluntad está en todo fenómeno, no se alcanza la verdadera sabiduría midiendo el mundo ilimitado, basta con investigar a cualquier ser individual; esto, porque la voluntad es indivisible, es decir, no está una pequeña porción en cada fenómeno; el más y el menos solo le atañen al fenómeno, es decir, a la visibilidad, a la objetivación: de esta hay un grado más alto en la planta que en la piedra.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 140.

<sup>71</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 191.

<sup>72</sup> Cf., *Ibíd.* 158.

## La objetivación de la voluntad

Ahora que Schopenhauer ha sostenido la misma realidad esencial en todo el mundo, nos compete hablar de la forma en que la voluntad se objetiva en la naturaleza. Su primera objetivación se da en las fuerzas naturales;<sup>73</sup> son las primeras ya que, metafísicamente hablando, constituyen el límite de toda explicación por parte de la ciencia al presuponerlas como fuerzas originarias, por lo que constituyen el fundamento de toda experiencia, al cual no se le puede encontrar una razón de ser sino sólo un sentido de su existencia. Es aquí donde termina la labor de la ciencia y comienza la de la filosofía. Son la condición de posibilidad de la experiencia, ya que es por ellas que el cambio es posible, perceptible por el entendimiento por medio de la ley de causalidad, la cual será la encargada de su aparición en el tiempo en un orden sucesivo.<sup>74</sup> Dado que están fuera del principio de razón, no son de ningún modo representables, manifestándose sólo por medio de la materia. Esta será la portadora de dichas fuerzas y su objeto de disputa, ya que dichas fuerzas estarán en pelea constante por apropiarse de la materia y así, poder manifestarse.<sup>75</sup> Es en la materia inorgánica donde más fácilmente podemos ver dicha manifestación, pero cabe aclarar que están presentes en todo, determinando así el mundo de la experiencia. Algunas fuerzas tales como la gravedad, la pesantez e impenetrabilidad, son fuerzas universales, ya que están en todo fenómeno; hay otras, como la solidez, la elasticidad, las cualidades químicas, la electricidad, el magnetismo, etc., que sólo se encuentran en fenómenos específicos;<sup>76</sup> pero no hay objeto en el que no esté presente una o varias fuerzas naturales. Esta presencia en los objetos, es lo que líneas atrás habíamos llamado estados de la materia, lo cual no son otra cosa que la forma específica que las fuerzas naturales dan a ésta. Es en dichos estados donde el cambio se da, la materia en si nunca cambia, sino sólo su forma específica. Esos estados constituyen la *cualidad esencial* de la materia, la cual tiene propiedades específicas y particulares que la determinarán en sus reacciones.

Es con las fuerzas naturales con quien Schopenhauer comienza a edificar su *teoría de las ideas*, la cual tiene claros ecos platónicos. Una idea es una abstracción general de

---

<sup>73</sup> *Ídem.*

<sup>74</sup> *Ibíd.*, pág. 153.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pág. 176.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, pág. 158.



fenómenos y fuerzas que reúne dentro de sí, ciertas características esenciales, las cuales sirven para explicar e identificar un conjunto de fenómenos como esencialmente idénticos. Pero su definición no se agota en ello, ya que no se diferenciarían de los conceptos, sino que tienen un significado metafísico, el cual se verá más claro en su metafísica del arte. Las ideas traen en sí la noción de que todos los fenómenos -y por tanto el mundo- en su esencia *nunca cambian*, a pesar del paso del tiempo y lo que conlleva ello: la aparición y desaparición de los individuos. Esta es la constante que se puede ver a través de los siglos, pero el cambio es aparente e inesencial, ya que lo más esencial del individuo siempre permanece; el individuo que muere y el que nace son lo mismo a los ojos de la voluntad; la muerte y el nacimiento sólo es un cambio de ropas pero debajo de ellas todo permanece inmutable. Dado que el mundo puede ser visto desde dos perspectivas diferentes, a saber, como voluntad y representación, podemos decir que las ideas pertenecen al ámbito de la voluntad y los fenómenos de dichas ideas, al ámbito de la representación. Este muestra al mundo como constante cambio, en apariencia distinto, mientras que el otro, nos muestra al mundo como algo que permanece ajeno al cambio. Como ya vimos, la forma de conectar ambos mundos es facilitada por el mismo corpus teórico-filosófico de Schopenhauer: si en la realidad empírica vemos que hay infinidad de fenómenos correspondientes a una misma idea, esto se debe a que dichas ideas son afectadas por el principio de individuación, pero sus fenómenos, en esencia, siempre serán lo mismo.<sup>77</sup> Por ejemplo, todos los gatos del mundo tienen ciertas características esenciales que los diferencian de cualquier otro animal y los identificará entre ellos; estas características constituirán su idea, la cual es eterna, ya que dichas características seguirán estando en todo gato que aparezca, es algo que nunca cambiará, por lo que el gato que existió hace siglos es esencialmente idéntico a los gatos que viven hoy. Estas ideas -y siguiendo a Platón en esto- son los moldes de todos los objetos del mundo, por tanto, teniendo un conocimiento total de ellas, se conocerá de una vez y para siempre todos los fenómenos, y a la inversa, conociendo de una manera exhaustiva a un individuo de una especie en particular se terminará conociendo la totalidad de la idea. Esto nos remite a la consigna platónica de reconocer lo múltiple en lo uno y lo uno en lo múltiple. De todo esto se desprende el por qué Schopenhauer considera a las fuerzas naturales como ideas. Con ellas nos es más fácil comprender que hay ciertas cosas

---

<sup>77</sup> Cf. MVR., pág. 158.

que en el mundo no cambian y que dichas cosas son la base de nuestra experiencia constituyendo su límite, sin poder expandirse o reducirse. Dichas fuerzas constituyen la forma en que la experiencia se nos muestra, por lo que sí éstas cambiarán o desaparecieran, el mundo tal y como lo conocemos igualmente cambiaría o desaparecería. Es por ello que con el estudio exhaustivo de sus propiedades depositadas en la materia, puedan establecerse leyes naturales.

La noción de idea no es más que una ontología de cada fenómeno en este mundo, es lo que hace que algo sea lo que es. En la ciencia y de modo análogo, las ideas se pueden ver como la clasificación que hace la taxonomía de todos los seres vivos en especies y géneros. Ahora bien, si cada idea es una ontología de los fenómenos que representa, ésta sólo se limita a la forma en que cada idea por medio de sus fenómenos particulares y de acuerdo a su constitución específica, manifiesta la esencia de la voluntad, pero todos los fenómenos esencialmente son iguales. Es necesario acentuar que las ideas no pertenecen a un mundo diferente o que son parte de una metafísica trascendente, sino todo lo contrario. Las ideas son inmanentes y constituyen una forma particular de comprender el mundo, de dotarlo de un sentido.

Ahora bien, las ideas al ser una manifestación de la voluntad con características particulares, expresarán, por ende, a esta voluntad de manera particular. Si bien, todos los fenómenos nos parecen distintos, esto sólo lo es en apariencia, en su constitución externa, ya que esencialmente son lo mismo: *una manifestación de la voluntad*.<sup>78</sup> Esta, como ya hemos mencionado reiteradamente, es un impulso, una tendencia, un querer y deseo infatigable. Esta gran variedad de definiciones de la voluntad se debe a su necesidad de adecuarlas al fenómeno que representa: el mundo inorgánico en sentido estricto no quiere, sino que tiene una tendencia, una resistencia en permanecer en lo que es; en los animales es más adecuado ver a esa voluntad como un impulso, como un querer y desear que ya corresponde de mejor manera a lo que es el hombre. Este deseo, querer, tendencia o impulso es algo anterior a todo conocimiento por lo que es algo *inconsciente* y es el origen y esencia de todo lo que es. Cada fenómeno expresará a su manera y de acuerdo a sus características físicas y fisiológicas, esa esencia unificadora, pareciendo a primera vista algo diferente, pero analizándolo bien, resulta que es la misma voluntad la que se expresa

---

<sup>78</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 138.

en cada fenómeno. Esto llevará a Schopenhauer a estipular una gradación en la objetivación de la voluntad, es decir, que habrá objetivaciones más perfectas que otras. Esta gradación se establece según las objetivaciones se vuelvan más complejas, es decir, en tanto las más perfectas reúnan dentro de sí, lo que distingue a las objetivaciones menos perfectas. Teniendo de base esto, Schopenhauer establecerá que las objetivaciones menos perfectas serán las concernientes al mundo inorgánico, siguiéndoles las del mundo orgánico. Dentro del mundo orgánico habrá formas más perfectas que otras. El reino vegetal se encuentra en el escalón más bajo, siguiéndole el reino animal y dentro de éste, colocándose en la cima, está el animal racional sobre el irracional: el hombre. Este reunirá dentro de sí lo que distingue al mundo inorgánico, esto es, *las fuerzas naturales* que confluyen en él, tales como la impenetrabilidad, la cohesión, la gravedad, etc. Tendrá también la forma que distingue al reino vegetal, el cual reacciona al mundo externo por medio de *estímulos*; y por último, tendrá consigo el *instinto* que es común a todos los animales.<sup>79</sup> Y a parte de todo esto, tendrá algo que no tendrá otro ser en este mundo, este algo es la *razón*, que como ya vimos, le da un sinfín de capacidades, entre ellas, la que posibilita el *autoconocimiento* de la voluntad. Es el único ser donde la voluntad se conoce a sí misma. Esto le dará una especie de claridad en la conciencia lo cual, será dentro de la misma especie del ser humano, un distintivo entre individuos. Esto conlleva consigo un desarrollo mayor del cerebro en el hombre que en cualquier otro animal –lo cual sirve de sustituto de la debilidad física de su especie para facilitarse la vida– lo que traerá como consecuencia una representación más clara del mundo. Esto sólo es posible cuando se pierde por momentos *la relación del conocimiento con la voluntad*.<sup>80</sup> Esto y adelantándonos un poco, será clave en la metafísica del arte y en su actividad.

La razón será capaz de retardar el efecto de cualquier causa, pensando, de esta forma, cuál sería la acción más adecuada a realizar. Esto dificulta el conocimiento pleno de la voluntad en el hombre, lo cual no ocurre con los demás seres, en donde esta se muestra más desnuda conforme se vaya bajando de nivel. Por ejemplo, en el mundo inorgánico, las causas que provocan un efecto son más claras y palpables de lo que los son en cualquier otro ser. En cambio, conforme los seres se vuelven más elaborados y complejos –como es

---

<sup>79</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 183.

<sup>80</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 118.

la vida orgánica—, es más difícil de prever el comportamiento de la voluntad en ellos, ya que las causas se mantienen cada vez más ocultas; esto es así, porque su cualidad esencial es más compleja, por lo que predecir sus reacciones es más difícil. Dentro de cada gradación habrá una multiplicidad de ideas que a su manera expresarán la esencia de la voluntad. En el mundo inorgánico vemos que ésta se presenta por medio de las fuerzas naturales. Estas fuerzas naturales van a expresar a su manera la esencia única del mundo, como una fuerza, impulso y tendencia. Por ejemplo, la cohesión será una resistencia o tendencia en siempre mantener unida a la materia; la gravedad en que siempre habrá una atracción entre cuerpos; la impenetrabilidad en una resistencia por no ser penetrado, de que otro cuerpo no ocupe su espacio, etc. En ellos, como ya vimos, es más fácil predecir el comportamiento de la voluntad, ya que conociendo las propiedades específicas de cada fuerza natural, podemos predecir el efecto que tendrán según la causa o fuerza exterior que los afecte. La regularidad del comportamiento de la naturaleza inorgánica contrasta con la irregularidad que se da en la conducta humana movida por motivos, pareciendo a primera vista que en esencia somos completamente diferentes, cuando realmente no es así, sino lo contrario. Esto es así, porque en los animales la voluntad sólo es conocida por *las acciones que realiza*<sup>81</sup> y, a diferencia del mundo inorgánico, la misma causa muchas veces no genera el mismo efecto. Ya que en el mundo orgánico las fuerzas naturales no agotan su cualidad esencial, sino que tienen una composición más compleja que les da una forma única de manifestar la esencia de la voluntad: un gato expresará la esencia de la voluntad de forma diferente que un perro por la diferencia de sus características físicas. Los animales, sus figuras, son la expresión sensible de sus tendencias volitivas. Los predadores destinados a la lucha y al robo, se presentan con terribles fauces y con garras y fuertes músculos, los tímidos, que tienen la voluntad de buscar su salvación no en la lucha, sino en la fuga, están provistos, en vez de armas, de patas ligeras y rápidas y de oído agudo.<sup>82</sup> En el caso de los animales, su cualidad esencia, como ya dije, sólo será conocida de manera plena, por medio de sus acciones.

El conocimiento de las cualidades esenciales, en el caso de los animales, sólo se conocerán por medio de sus acciones, las cuales tiene como causas los motivos, que son las

---

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 138.

<sup>82</sup> Cf. *SVN.*, pág. 92.

representaciones que sólo la conciencia animal es capaz de tener. Un león y una jirafa hambrientos reaccionarán de manera diferente ante una representación de un antílope. El tipo de efectos, es decir, de acciones realizadas, nos darán a conocer la esencia de cada especie. Por ello su idea sólo se da a conocer de forma total de forma a posteriori, por medio de sus actos en el tiempo, nunca antes. Estás nos darán a conocer el carácter genérico de una determinada especie y así poder decir, que todos los leones en esencia son lo mismo. En cambio, si bien Schopenhauer sostiene que el hombre como especie tiene un carácter genérico al igual que cualquier otra especie animal,<sup>83</sup> también sostendrá que cada ser humano tiene un carácter que le es propio, por lo que un mismo motivo puede hacer actuar de diferentes maneras a dos personas; y así, el conocimiento de la voluntad en la idea de hombre se vuelve aún más complejo, pero no por ello deja de ser la misma que en cualquier otro ser. Por lo tanto, con esto dicho, podemos decir que la voluntad está en todo el mundo, no sólo en los fenómenos dotados de vida. Esta no es condición necesaria para que la voluntad se manifieste;<sup>84</sup> “...si es una mota de polvo flotante, entonces muestra ese algo insondable al menos como peso e impenetrabilidad; pero esto, digo, es para él, lo que es para el hombre su voluntad, y, como en ésta, no cabe explicación de su esencia interna;<sup>85</sup> Esta es el modo específico de su acción, es decir, del *modo de su existencia*, su cualidad esencial.

Las ideas luchan entre sí por manifestarse en la materia. En el mundo inorgánico esta lucha se da y se agota entre las fuerzas naturales y conlleva el cambio en los estados de la materia, pero en donde esta lucha se ve es su aspecto más encarnizado y cruel, es el mundo orgánico, en el mundo dotado de vida. La manifestación de las ideas en el mundo orgánico conlleva consigo la vida y la muerte de los fenómenos, expresándose en una pelea constante y angustiada por mantenerse con vida, por mantener la expresión de su idea. Dado que en este mundo nada nuevo surge de la nada, toda nueva aparición se debe dar en la materia ya existente; es por ello que para que algo nuevo aparezca o simplemente algo que ya existe siga viviendo, tiene que tomar el lugar de algo ya existente, es decir, algo más tiene que morir. Para que un león siga viviendo un antílope tiene que morir; para que una vaca viva, tienen que morir plantas, y para que estén existan, tienen que disputarse los

---

<sup>83</sup> Cf. *MVR.*, pág. 161.

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 734.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 153.

nutrientes con otras de su mismo género, por lo que si no hay suficientes nutrientes para todas, algunas morirán. El ciclo de la vida no es más que un *ciclo de la muerte*; sin muerte no puede haber vida. Por lo tanto vemos que el mundo es conflicto eterno, ésta es su esencia. Pero esto, aunque no lo parezca, constituye una *armonía perfecta*, ya que sin esa lucha no podría subsistir el mundo.<sup>86</sup> Aquí se muestra la voluntad en una lucha constante consigo misma; es la voluntad devorándose a sí misma. Esto se deriva de su misma esencia, ya que todo ser al estar dotado de una voluntad, se cree lo más real de este mundo, es decir, es consciente de su individualidad, por lo que sólo le interesará su conservación por encima de la de los demás, esto es lo que genera el *egoísmo*. Este ser individual al estar dotado de esta esencia permanece en un constante querer y desear, lo que conlleva que para poder satisfacer ese deseo, muchas veces tengas que obstaculizar el deseo de alguien más, lo cual le acarreará a éste sufrimiento y al otro placer. Toda existencia se balancea entre estos dos sentimientos y se agota en ella.<sup>87</sup> Y esto es imposible de cambiar ya que está en la misma esencia de todo. Es necesario hacer un pequeño paréntesis en este punto para comprender por qué Schopenhauer considera *el sufrimiento y el dolor inherentes al mundo* y como algo *trágico* ya que es imposible de cambiar. Si recordamos bien, habíamos dicho que la realidad del mundo se agota con el mundo como voluntad y con el mundo como representación, los cuales constituyen dos maneras de ver el mundo. Vimos que éste queda condicionado por nuestras facultades cognoscitivas y por tanto, como una multiplicidad fenoménica. Esto conlleva consigo la individualidad, la cual, al igual que cualquier otra, buscará de manera inconsciente su existencia. Esto conllevará consigo y por el hecho de que la materia se mantiene siempre en una cantidad igual, que para que algo nuevo exista, algo más debe desaparecer.

Todo este esfuerzo por mantenerse en la existencia viene del hecho de que toda representación está condicionada por una esencia, que hemos llamado voluntad y que se manifiesta en el mundo como un querer absoluto, el cual queda fragmentado por el principio de individuación en cada fenómeno, presentándose, por tanto, en cada individuo como un querer absoluto cuyos beneficios solo atañen a ese individuo. Todo esto, en su

---

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 190.

<sup>87</sup> “El que la vida carezca de fin hace que el dolor y el placer tengan valor en sí mismos [...] Sobre ellos no hay fin alguno superior que disminuya su importancia, adquiriendo así, aquella significación que hace que la vida entera se tiña de su color, piedra angular del cuadro schopenhaueriano del mundo” (*SYN*, pág. 72).

conjunto, generará el fenómeno del *egoísmo*. De él se desprende todo el sufrimiento y dolor que hay en el mundo, pero dado que aquel es una consecuencia de la forma en que el mundo queda estructurado, podemos concluir que el dolor y el sufrimiento es algo inherente al mundo, su esencia más íntima. A éstos no se les puede encontrar una razón de su existencia, pues el sujeto del conocimiento y la voluntad constituyen *principios de conocimiento*, ya que sólo explican lo que el mundo es, no de donde viene, ni cuál es su origen; y encuentran así mismo su verificación y sentido en dicho mundo.

Esta lucha de las ideas en sus fenómenos particulares por manifestarse y de las mismas por no desaparecer, es lo que Schopenhauer llama *voluntad de vivir*. Esta no es más que el instinto de todos los seres por permanecer en la existencia; es un impulso ciego e irracional que no tiene una razón de ser y que es lo más esencial en todo; el cual viene desde lo más profundo de nuestro ser, que sin saber el porqué, nos obliga a conservar la vida, no limitándose sólo a esto, sino que quiere siempre más. De ahí resulta nuestro apego a la vida y, por ello, el miedo a la muerte y el gran alivio que siempre se experimenta por nuestra salvación; instintivamente siempre se busca evitar el daño del cuerpo. Nuestro apego a la vida es algo a priori y es el núcleo esencial de nuestra realidad.<sup>88</sup> La voluntad de vivir, por lo que ya vimos, conlleva una voluntad de matar, ya que ésta es la única forma de permanecer en la existencia. Este es el círculo al que se reduce todo en el mundo. No hay una finalidad en ello, ya que el mismo proceso siempre vuelve a comenzar.<sup>89</sup> Todo ser lleva una vida cansada y llena de sufrimientos por conseguir el alimento que lo ayude a sobrevivir, y no sólo conforme con eso, busca perpetuar su especie a toda costa –lo cual le acarreará nuevos dolores– por medio de la procreación de nuevos seres, los cuales, a su vez, estarán sometidos al mismo proceso. ¿Cuál es la recompensa por el infatigable esfuerzo y las penalidades de la vida? “La satisfacción del hambre y del apetito sexual, y en cualquier caso un poco de bienestar momentáneo...la vida es un negocio cuyo beneficio no cubre ni con mucho los gastos [...] Sólo alimento y cúpula, sólo los medios para continuar el mismo curso triste y para que este vuelva a comenzar en otro individuo” (*MVR*, pág. 792). Por lo que analizando el asunto desde fuera, vemos que todo es un absurdo, la vida es algo carente de sentido y que a pesar de todo, seguimos con la intención de seguir viviendo, y esto

---

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, págs. 679 y 790.

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 192.

ocurre porque, como ya dije, es lo más esencial en nosotros y, por tanto, ocurre de una manera instintiva e inconsciente. Es algo que no se puede cambiar sin que cambiemos lo que somos. Schopenhauer en su capítulo concerniente a la ética mostrará que este cambio es posible, pero esto lo veremos más adelante. Parece que la única finalidad en este mundo es seguir viviendo por el solo hecho de vivir, no hay más. Un vivir que conlleva consigo un constante sufrimiento que para Schopenhauer, resulta lo más absurdo e inexplicable, por ser consecuencia de la voluntad misma. Ese querer absoluto que es la voluntad, por ser lo más originario del mundo y su esencia misma, carece de finalidad, ya que esta fuera del principio de razón, es decir, no tiene una razón de ser. La finalidad sólo atañe a los fenómenos. Aquí puede verse algo paradójico: en un mundo donde todo en sus fenómenos tiene una finalidad según su constitución y todo es perfecto en sus detalles, este mundo, en su conjunto, carece de finalidad ; si bien la tiene o no, es algo que nunca podremos saber, pues constituye el límite de nuestro conocimiento. Esto es así, porque no podemos extender la cadena causal más allá del mundo, ya que la causalidad sólo es aplicable a los fenómenos del mundo pero nunca al origen de éste.

Su concepto de voluntad nos ayudará a entender el mundo de otra manera. Como algo que está más allá de lo racional, y que constituye lo más instintivo. De que toda la vida está dirigida por un impulso que viene desde dentro y que es independiente de todo conocimiento; un impulso e instinto que siempre es igual en cada especie, como si éste ya existiera desde siempre. A la voluntad sólo le importa que la vida siga y para ello, la muerte es indispensable. No le interesa que los individuos mueran de manera azarosa; vemos en todo momento, como es necesario sólo un instante para que una vida se acabe y ver que todo el sufrimiento que conllevó no tenía ninguna finalidad. No hay una recompensa por ello ni mucho menos. Sólo interesa que la especie siga sobreviviendo, y ello se da con la procreación inconsciente de los fenómenos sin que éstos tengan un conocimiento de ello.<sup>90</sup> Toda vida, todo comportamiento, todo esfuerzo por vivir es anterior a cualquier conocimiento. Si esto es difícil de ver desde la perspectiva del hombre, donde se sigue viendo a la razón como lo más esencial en él y como la regidora de sus acciones, es en los animales irracionales donde la voluntad puede verse como algo totalmente ciego y donde

---

<sup>90</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 791.



ningún conocimiento la guía.<sup>91</sup> Esto servirá para ir en contra de que ese querer que hemos defendido como absoluto no es producto de representaciones o motivos, sino que es algo que prescinde de ellos. Los animales que se manejan solo por instinto y prescinden de toda consideración racional demuestra esto. El pájaro de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los cuales construye un nido. “En estas acciones de estos animales, como en el resto de sus acciones la voluntad es activa de manera evidente; pero lo es en una actividad ciega que sin duda va acompañada de un conocimiento, mas no dirigida por él”.<sup>92</sup> Esto ocurre también como lo vimos en los órganos del cuerpo y en general en todos sus procesos vitales. Podemos ver como la voluntad se hace presente desde la misma vitalidad e ímpetu que origina todo movimiento: “en la fuerza que impulsa y vegeta en la planta, incluso la fuerza por la cual el cristal cristaliza, la que orienta el imán hacia el Polo Norte, etc.”<sup>93</sup> Podemos explicar el mecanismo que hace que la planta crezca pero nunca la fuerza que la impulsa; esa fuerza que no es más que un querer que va siempre hacia delante. Podemos ver que en la naturaleza prevalece antes que nada un instinto que ya desde el origen de cualquier fenómeno condiciona su actuar. En este aspecto se puede ver a la voluntad como lo más originario, y que siendo una –y por ello ajena a todo tiempo–, ya tiene condicionado el mundo desde siempre. La voluntad ha de verse, como ese presupuesto ontológico que, al estar fuera del principio de razón, puede considerarse como una esencia única, que al no tener un comienzo ni un fin, y por tanto, un nacimiento ni una muerte, pueda explicar la existencia del mundo en todas sus particularidades de manera absoluta sin que el tiempo, época o lugar le afecten. Esto trae como consecuencia que todo lo que es, es de una vez y para siempre. La esencia del mundo no cambia. Podemos comprobar esto en lo que parece una teleología en la naturaleza. Vemos que animales como la hormiga o la abeja reúnen provisiones para un invierno que desconocen. O el ejemplo del pájaro anteriormente citado; o el de la larva del ciervo volante que construye un agujero más grande si va a ser macho, ya que estos a diferencia de las hembras tendrán unos cuernos -de los cuales no tiene ninguna representación y conciencia de su próxima existencia-, por lo que necesitará más espacio.<sup>94</sup> “En muchos animales, mientras están

---

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 143.

<sup>92</sup> *Ídem.*

<sup>93</sup> *Ibid.*, pág. 138.

<sup>94</sup> *Ídem.*

todavía en crecimiento, se manifiesta la aspiración volitiva a la que ha de servir un miembro, precediendo así su uso a su existencia. Así es que cornean los corderos, los cabritos y los terneros con la cabeza antes de tener cuernos” (VN, pág. 88). En estos ejemplos podemos ver en la naturaleza una previsión semejante que se extiende a lo venidero y que hace abstracción de la sucesión temporal, un acomodarse de lo que ya existe a lo que está por venir.<sup>95</sup> No es solo que las diferentes especies se adapten al ambiente sino que también el ambiente se adapta a lo venidero. Esto lo podemos comprender fácilmente si vemos a la voluntad, esencia de todo el mundo como una, fuera del espacio y el tiempo.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*, pág. 190.

<sup>96</sup> Todo esto va en contra del espíritu evolucionista de la época y del cual tenía claro conocimiento Schopenhauer. Él no creía que fuera posible que la estructura de un animal se haya dado por el esfuerzo de éste a adaptarse al mundo y que no existiera ya en el origen de la especie, sino que se haya creado por los esfuerzos volitivos del animal provocado por la constitución de su ambiente. Si hubiera sido así –dice Schopenhauer– los animales hubieran sucumbido en tales esfuerzos antes de que en el curso de innumerables generaciones hubiesen producido los órganos necesarios para su conservación, desapareciendo por falta de estos (Cf. *SVN.*, pág. 90). Su respuesta a este problema queda explicado por su propia filosofía: la voluntad, lo cual es lo más originario del animal, esta fuera del espacio y el tiempo. Lamarck, al no considerar la idealidad de éste, no puede concebir la constitución de los seres de otro modo que en el tiempo por sucesión y, por tanto, en un sentido evolucionista (Cf. *SVN.*, pág. 91).

### CAPÍTULO 3 LA METAFÍSICA DE LO BELLO

Como ya habíamos mencionado, la filosofía de Schopenhauer se propone la construcción de un sentido para comprender aquellas experiencias que escapan a una explicación basada en el principio de razón suficiente, el cual es el fundamento de toda ciencia. Esto pone en entredicho la finitud de esta última en sus afanes de un conocimiento total del mundo en todas sus facetas y sobre todo, en lo relacionado con los sentimientos humanos. Esto fue visto por el movimiento romántico, que dicho sea de paso, tuvo fuertes influencias en el pensamiento de Schopenhauer. Este movimiento sostenía, que a pesar de que se haya dado respuesta a todas las posibles interrogantes científicas, los problemas de la vida no habían sido tocados en absoluto.<sup>97</sup> El movimiento romántico y con ello “gran parte del trabajo filosófico siguiente, puede considerarse como la representación de un intento por forjar y poner en circulación nuevos instrumentos para describir y hacer inteligibles aspectos del comportamiento y la conciencia, ya que los de la ciencia eran considerados insuficientes” (S, pág. 188).

La filosofía de Schopenhauer, hasta lo entonces ahora visto, ha pretendido dar una explicación a el porqué el sufrimiento y dolor no son meros accidentes sino parte fundamental de la esencia del mundo, por medio de su teoría del conocimiento y su metafísica de la voluntad. Los dos capítulos anteriores constituyen la explicación argumentativa de dichas teorías y a partir de ellas nos será más fácil comprender la justificación que Schopenhauer da de dos sucesos propiamente *metafísicos* en el sentido que hemos dado al concepto de metafísica en este escrito. La gnoseología así como la metafísica de la voluntad, son los cimientos de toda su filosofía necesarios para construir la respuesta a esas dos experiencias que Schopenhauer llama metafísicas. La primera de ellas está contenida en su metafísica de lo bello, concerniente al *efecto* que llega a tener la *contemplación estética* en el individuo; y la segunda, será abordada en el capítulo siguiente concerniente a el sentimiento de la *compasión*.

Hasta aquí hemos hablado de lo que *ontológicamente* es el mundo y con ello el ser humano. Estas experiencias metafísicas rompen por un momento con dicha ontología,

---

<sup>97</sup> Cf. S, pág. 186.

ontología que se basa en un egoísmo que es consecuencia de la manera en que está condicionado nuestro conocimiento y del motor que mueve nuestro cuerpo que es la voluntad, la cual nos somete a constantes sufrimientos por sus excesivos deseos que en su mayoría es muy difícil de cumplir. En la metafísica de lo bello veremos la manera en que se rompe tajantemente con esto; el conocimiento que por naturaleza obedece siempre a la voluntad, se desligará de ella, lo cual le dará una experiencia distinta del mundo al individuo que conoce. Dicho conocimiento nos ayudará a ver al mundo y todos sus objetos en él, *sin interés* alguno, a no reducirlos sólo a medios para un fin. Esta experiencia metafísica nos mostrará, aunque sólo por un momento, a los objetos tal y como son en su representación, es decir, sin que la voluntad contamine con su visión utilitarista a dichos objetos, siendo de esta manera, fines en sí mismos para el conocimiento.

Hay dos ideas que están por detrás de su metafísica de lo bello. La primera de ellas se puede deducir de una de las preguntas planteadas en los fragmentos de *Parerga y Paralipómena*: “El problema real de la metafísica de lo bello se puede expresar fácilmente: ¿cómo es posible el agrado y la alegría por un objeto, sin ninguna relación de éste con nuestro querer?” (*PYP*, pág. 905). Ahora bien, a partir de dicha pregunta, planteo la siguiente cuestión: *¿Cómo se vería el mundo si se le dejara de considerar un medio para un fin, como algo visto sólo para el uso del ser humano, como un sinfín de oportunidades para sacar provecho de él?* La otra idea importante que también se desprende de aquí, ya la hemos visto, pero ahora la abordaremos desde la obra de arte. Esta idea a la que me refiero, es la de la teoría de las ideas vistas en su característica más importante: la que muestra la *inmutabilidad* del mundo en su esencia más íntima. Estas cuestiones, me parece, constituyen lo más importante en la metafísica de lo bello de Schopenhauer. Son ideas que a pesar de estar de forma explícita en su argumentación, muchas veces no se les da la importancia debida.

### **La contemplación estética**

En la verdadera obra de arte lo que se hace patente es la representación y conocimiento de las ideas. Estas son su objeto de estudio y su único fin es comunicar dicho conocimiento.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. *LMB*, pág. 118.

Como ya hemos visto, las ideas representan la esencia de las cosas y por lo tanto, la objetivación adecuada de la voluntad. No es que en la obra de arte se plasme las ideas como tal, ya que éstas al estar fuera del principio de razón no pueden ser representables, sin embargo, al ser el molde de la multiplicidad de objetos que hay en el mundo, algo de ellas se deja vislumbrar a partir de sus fenómenos y del conjunto de sus relaciones, siendo, el *contenido esencial* de dichos fenómenos, lo que se trata de plasmar en la obra de arte por medio de su imagen. La idea nos muestra el carácter objetivo de la cosa, la forma en que la voluntad se objetiva y se manifiesta en ese objeto en particular, nunca se nos mostrará tal y como ella es.<sup>99</sup> Ese contenido esencial representado en la obra de arte, al no ser como tal un objeto sino sólo una imagen, no se encuentra en ningún tipo de relación con otro objeto; esto lo coloca fuera de todo tiempo y por tanto, de cualquier cambio posible.<sup>100</sup> Es así como la idea representa la esencia de la voluntad, la cual es única e inmutable. Esta representación al estar fuera de toda relación, provocará en el hombre que la contempla, que se libere por un momento de la voluntad, ya que no se le están mostrando relaciones de objetos que puedan satisfacerla; dichas relaciones, es lo que estimula a la voluntad en forma de motivos. El carácter apetitoso que tiene una manzana al ser comida con satisfacción por un individuo, desaparece. Ahora sólo es vista por lo que es, muy aparte del placer o satisfacción que pueda producirnos. Es así como el individuo se vuelve *sujeto puro del conocimiento*, pues ya no lo domina ninguna volición; y el objeto, a su vez, se vuelve la *idea*, ya que no se encuentra en ninguna relación con otro objeto o con nuestra voluntad. Ya no se conoce la cosa particular sino su idea, la esencia de la *especie* que representa, lo que siempre permanece actual e idéntico en ella, por ende, lo más verdadero;<sup>101</sup> esta esencia no es otra cosa que la forma particular en que la voluntad se manifiesta por medio de un objeto con cualidades propias que comparte con otros objetos, conformando entre ellos una misma especie, que los diferenciará, a su vez, de otras. Todo esto trae como consecuencia que el individuo al carecer de voliciones y convertido ahora en sujeto puro de conocimiento, le sea ajeno el dolor y el sufrimiento, ya que estos son inherentes a dichas voliciones y a la temporalidad de las cosas, de la cual se ha desprendido por un instante. Al convertirse en sujeto puro del conocimiento se vuelve ojo eterno del mundo con lo cual pierde su

---

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 804.

<sup>100</sup> Cf. *MVR*, pág. 811; *LMB*, pág. 179.

<sup>101</sup> Cf. *MVR*, pág. 207.

*individualidad*. Esto lo llevará a perderse en el objeto intuido y a convertirse en ese mismo objeto, pues la conciencia total no es ahora otra cosa que su imagen más nítida. No puede diferenciarse. Quien haya experimentado esto “comprenderá que él como tal es la condición, es decir, el soporte del mundo y de toda existencia objetiva, pues esta se le presentará en adelante como dependiente de la suya. Llevará hacia sí a la naturaleza, de modo que la sentirá solo un accidente del ser” (MVR, pág. 209).

Esta *pureza* del sujeto lo hará partícipe de la pureza del mundo. Este ya no será un conjunto de objetos que sirva para esto o el otro, y que queden definidos según su utilidad. El proceso interno que presenta el individuo por dicha experiencia -repto- es un cese de su voluntad y por tanto, una anulación momentánea de nuestra *conciencia individual*. Esto, porque la voluntad en su necesidad de manifestarse y teniendo como siervo al principio de razón, nos hacía concebirnos como individuos con deseos particulares y específicos, diferentes del de los demás, creando con ello, la conciencia de la individualidad. Al estar suprimida la voluntad, se puede decir en términos metafóricos, que el *Yo* queda suprimido, de esta manera “el sujeto deja de ser algo meramente individual para convertirse ahora en un sujeto del conocimiento puro y sin voliciones, que ya no se preocupa de las relaciones conforme al principio de razón, sino que reposa y se pierde en la contemplación fija del objeto que se presenta al margen de su conexión con otros objetos” (MVR, pág. 206). En otras palabras, nuestra corporalidad deja de manifestarse, pues lo que se apacigua son los constantes impulsos y necesidades del cuerpo. Pues éste no es otra cosa que la voluntad objetivada que busca y desea constantemente, por tanto, al quedar suprimida la voluntad, queda suprimido el cuerpo. Pero si pierde sus cualidades objetivas de estar en relación constante con los demás objetos por medio de sus deseos, impulsos y necesidades, no pierde, en cambio, sus cualidades *subjetivas* de ser un sujeto que conoce y condiciona el mundo.

El objeto representado que nos dé a conocer la idea de la que procede, debe reflejar de una manera adecuada lo que es en sí mismo con independencia de cualquier relación que pueda tener con otros objetos y con nuestra voluntad. A esto es lo que Schopenhauer llama *belleza* y el sentimiento que provoca en el individuo que la contempla es el *sentimiento de lo bello*. Este sentimiento sólo es posible cuando el objeto que se plasma en la obra de arte representa de una manera clara la idea que representa. Cuando se logra esto, la

contemplación que de él se tenga, va a provocar en el espectador un sentimiento que si bien es de placer, no es el mismo placer que se experimenta por la satisfacción de un deseo, sino que es un placer que es consecuencia del alto de la maquinaria que consiste en desear constantemente. Es como el esclavo que por algún momento se libera de sus cadenas y tiene la oportunidad de descansar un poco de su arduo trabajo. Para que ello ocurra, el sujeto del conocimiento tiene que liberarse por un momento de las riendas de la voluntad.<sup>102</sup> Esto sólo es posible cuando el intelecto sufre una estimulación tan fuerte capaz de romper con la misma voluntad, lo cual nos mostrará al mundo tal y como es, en su forma más *perfecta y pura*.<sup>103</sup> Pero cabe señalar que dicha estimulación no es voluntaria: “El cambio en el sujeto que se requiere para alcanzar ese conocimiento no puede proceder de la voluntad, porque tal cambio radica en la eliminación de todo querer; por tanto, no es un acto de nuestro albedrío, es decir, no depende de nosotros, sino que su único origen es más bien una preponderancia momentánea del intelecto sobre la voluntad o, fisiológicamente hablando, una fuerte estimulación de la actividad intuitiva del cerebro, sin estimulación alguna de las inclinaciones o los afectos” (MVR, pág. 807).

Nuestra conciencia tiene dos caras: la conciencia del propio Yo, que es la concerniente a la autoconciencia de la voluntad y la conciencia de otras cosas, que es la que se refiere al conocimiento del mundo externo. Lo que pasa en la contemplación estética es que al estar ausente toda volición, se pierde por un momento la conciencia del yo, sólo quedando la conciencia reflejando el mundo externo, lo cual ocasionará que el individuo no pueda diferenciarse de ese mundo que conoce. Esto resalta la obviedad de que el conocimiento intuitivo será más perfecto en tanto menos conscientes seamos de nosotros mismos,<sup>104</sup> llegando a confundirnos con el objeto contemplado y uniéndonos con él; esto es lo que significa volverse *claro espejo del mundo*.<sup>105</sup> Esto ocurre así, porque al contemplar la idea se está contemplando a la voluntad, a la esencia del mundo, la cual es ajena a todo tiempo y lugar, por lo tanto es única, siéndole ajena la multiplicidad fenoménica. Esta sólo es apariencia, todo en esencia es lo *mismo*. Pero si bien, a la idea le son indiferentes el espacio y el tiempo, no puede prescindir de manera absoluta de la dimensión espacial; no

---

<sup>102</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 803.

<sup>103</sup> Cf. *LMB.*, pág. 106.

<sup>104</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 807.

<sup>105</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 206.

puede estar limitada por ningún espacio, pero al mismo tiempo es necesario, ya que si la idea se ha olvidado de toda temporalidad, ha conservado, para poder expresarse, la dimensión espacial, necesaria para poder ser captada por el sujeto.<sup>106</sup> Es decir, no escapan a la forma general de representación ser objeto para un sujeto. Es por todo ello, que las ideas están justo en medio de la voluntad y el fenómeno, pues si las ideas son eternas e inmutables como la voluntad, son, también, susceptibles de ser conocidas, lo cual, por lo menos, las pone en una relación espacial, relación que es diferente a la que habitualmente conocemos en su relación con el tiempo. Si se visualiza a un objeto representado en una pintura, veremos que éste se encuentra dentro de un espacio, pero es un espacio muy peculiar, ya que no está relacionado con el tiempo. No es el espacio común en donde mezclado siempre con el tiempo se nos da a conocer el mundo como un compendio de relaciones entre objetos. Es un espacio concebido dentro del cuadro de la obra de arte. El cuadro, como tal, es un objeto en relación con otros objetos, por tanto, inmerso en las relaciones de espacio y tiempo susceptible de cambio. Pero lo que está contenido en él, es un espacio diferente, pues no se relaciona con el tiempo, por ello, el cambio no está presente; el objeto permanece siempre igual. Esto trae como consecuencia que nos enfoquemos a lo que es el objeto en su esencia. Ya no preguntamos el *cuándo*, el *porqué*, el *para qué* de las cosas, sino únicamente el *qué*.<sup>107</sup> Al estar ausente de toda relación, el objeto se nos presenta en lo que él mismo es, lejos de toda relación con nuestra voluntad y por ende, se deja de ver fuera de los límites de la utilidad, ya no queda enturbiado por ello.

### **El genio y la belleza**

Según Schopenhauer la obra de arte facilita la contemplación de la idea, esto, por que como ya vimos, se nos muestra aislada de cualquier relación con otros objetos y por ende, de nuestra voluntad. Si el fin de la obra de arte es facilitarnos la contemplación y comunicación de las ideas, es porque es más difícil contemplarlas directamente de la naturaleza, ya que todo en ella a diferencia de la obra de arte, se muestra bajo el principio de razón suficiente y en un sinfín de relaciones con otros objetos y con nuestra voluntad; el

---

<sup>106</sup> Cf. *LMB*, pág. 222.

<sup>107</sup> Cf. *MVR*, pág. 206.



tiempo domina en ellos y con ello el cambio, por lo que es más difícil de percibir la inmutabilidad de la esencia del mundo. Ahora bien, la obra de arte y con ello, la representación de la ideas, es producto del trabajo de alguien, no es algo que la naturaleza produzca; el encargado de dicho trabajo es el *genio*. El genio, a diferencia de los demás individuos, ha experimentado “un desarrollo considerable de la facultad cognoscitiva, superior al requerido para el servicio de la voluntad, para el que originalmente nació esa facultad” (*MVR*, pág. 817). Su esencia debe consistir en la perfección y energía del conocimiento intuitivo. Esto es de suma importancia, ya que “Es en la intuición donde primeramente se manifiesta y se revela la esencia propia y verdadera de las cosas, aunque todavía de un modo relativo [...] Todo conocimiento profundo tiene su raíz en la percepción intuitiva de las cosas” (*MVR*, pág. 818). El artista ve con tal claridad la belleza, que la muestra tal como no la ha visto nunca, y por ello, al ponerlo de manifiesto, supera la naturaleza; y esto sólo es posible porque somos precisamente nosotros mismos aquella voluntad. Por eso tenemos de hecho una anticipación de aquélla que la naturaleza se esfuerza por expresar, ya que su íntima esencia coincide justamente con nuestra propia esencia.<sup>108</sup> La naturaleza se muestra, en primera instancia, como un conjunto de relaciones entre objetos; pero el artista no ve sólo eso, sino que prescinde de dichas relaciones y ve a los objetos en forma aislada, puramente objetiva, sacando a la luz lo que en verdad son. Para ello necesita de otra cualidad: la *imaginación*. Esta es la capacidad de formar una imagen de la intuición de la esencia del objeto contemplado, para posteriormente plasmarla en la obra de arte. Para ello, el genio tiene que poseer otras cualidades, que a diferencia de las anteriores, son conseguidas con gran esfuerzo y dedicación. Me refiero al de las *técnicas* necesarias que le permitan expresar las ideas, las cuales, son adquiridas mediante la práctica y el trabajo.

Cabe aclarar que si el genio es de entre todos los seres humanos en el que más prepondera este conocimiento, no es algo que sólo esté en él, cualquier individuo puede acceder a ese tipo de conocimiento, ya que de no ser así, nadie podría contemplar las ideas en la obra del genio.<sup>109</sup> Para ello, se necesita tener su misma capacidad, aunque obviamente

---

<sup>108</sup> Cf. *LMB*, pág. 220.

<sup>109</sup> Cf. *MVR*, pág. 820. Sin embargo, Schopenhauer pone algunas restricciones sobre el asunto: “Pero también es necesario que el que lee el poema o contempla la obra de arte contribuya con sus propios recursos a sacar a

siempre será inferior; y también cabe recalcar, que este dominio del conocimiento por encima de la voluntad, sólo es momentáneo, nunca podrá consolidarse como algo permanente.<sup>110</sup> Esta capacidad del genio para librarse con mayor facilidad de las ataduras de la voluntad, es lo que lo hace ser el único capaz de realizar la obra de arte, ya que para que en ella plasme las ideas, tiene que arrancar primero “al objeto de su contemplación de la corriente del mundo y mantenerlo aislado ante sí, convirtiéndose en un representante de todo, inmoviliza la rueda del tiempo, las relaciones desaparecen para él” (*MVR*, pág. 203). De esta manera, el genio facilita al resto de los individuos el poder contemplar la esencia del mundo, ahorrándonos el enorme esfuerzo que se requiere para contemplarla directamente de la realidad.

No depende sólo del genio contemplar al mundo en su esencia más pura, para que ello sea posible, los objetos son poseedores de una característica especial. Esta característica es la de la *belleza*. Ella es la que facilita la contemplación de las ideas y por tanto, la que el genio percibe. Esta cualidad es propia de los objetos, por lo que todos los objetos son bellos. Sin embargo, cabe mencionar que siempre habrá objetos más bellos que otros, lo cual quiere decir, que expresarán de una forma más clara su idea.<sup>111</sup> Una cosa es más bella que otra porque “mediante una relación muy evidente, pura y significativa de todas sus partes, expresa con claridad su idea genérica, reunificando por completo en sí misma todas las posibles manifestaciones de su género, revelando con ello a la perfección dicha idea.” (*LMB*, pág., 180.) La belleza como cualidad de los objetos, es la que nos ayuda a concebirlas en su pureza, esto es, fuera de toda relación con otros objetos y con nuestra voluntad. Es por ello, que la belleza es metafísica, pues esta fuera del principio de razón suficiente.<sup>112</sup> En eso consiste la belleza. Por tanto, podemos decir que “Todo es bello en la medida que no nos concierne. La belleza de un paisaje que ahora nos fascina desaparecería

---

la luz esa sabiduría; por ello sólo podrá apoderarse de ella en la medida de sus capacidades y de su formación” (*MVR*, pág. 847).

<sup>110</sup> Sin embargo, Schopenhauer demostrará que si bien esto no es posible en la contemplación artística, puede serlo en la *ascética*. Pero esto lo veremos en el capítulo siguiente.

<sup>111</sup> Cf. *LMB*, pág. 179. Cabe mencionar que las ideas concebidas por Schopenhauer, a diferencia de las concebidas por Platón, sólo refieren a los objetos de la naturaleza y a las fuerzas naturales, nunca a objetos y conceptos creados por el hombre. Por tanto, no existen ideas de mesas, sillas, o ideas como la belleza, el bien, etc. Las ideas que se expresan en una mesa serían las que se manifiestan en su material de fabricación, por lo que si una mesa está hecha de madera, las ideas que mostrará serán las de las fuerzas naturales que confluyen en la madera. (Cf. *LMB*, pág. 181).

<sup>112</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 81.

si tuviéramos una relación personal con él de la que fuéramos permanentemente conscientes” (*MVR*, pág. 813). El mismo Schopenhauer pone ejemplos de lo que sería una contemplación estética. La visión de la luna llena nos produce un efecto que nos fascina, “un efecto tan benéfico, tranquilizador y capaz de elevarnos” y que simple y sencillamente no puede estar basado en una posible utilidad; nunca podrá ser un objeto del querer, ya que nunca estará a nuestro alcance, sino que sólo se muestra como un objeto de la intuición pura.<sup>113</sup> De igual manera, la contemplación estética se produce cuando:

Lo novedoso y completamente desconocido de los objetos favorece su percepción desinteresada y puramente objetiva. Esto explica el hecho de que un extranjero o simplemente un viajero de paso califiquen de pintorescos o poéticos objetos que están lejos de producir esta impresión en los nativos. Así, por ejemplo, la visión de una ciudad extraña con frecuencia causa en el viajero una impresión especialmente agradable, que de ninguna manera produce entre sus habitantes; pues el viajero, al margen de todo vínculo con esa ciudad y de sus habitantes, la contempla de manera puramente objetiva. En esto consiste en gran parte el placer de viajar (*MVR*, pág. 811).<sup>114</sup>

Hasta aquí se puede ver la manera en que los objetos y con ellos la belleza que les es característica, facilitan la contemplación de las ideas y con ello, el estado de conocimiento puro. Este estado trae consigo un sentimiento de *felicidad*; pero esta felicidad es *negativa*. Esto, porque según Schopenhauer, lo único *positivo* –y con ello quiere decir, lo que es natural e inherente al mundo– son el dolor y sufrimiento. La ausencia de estos nos da la felicidad, por ello es negativa; es una felicidad tal y como la concibió Epicuro, y no como la que es experimentada por la satisfacción de un deseo.<sup>115</sup> Es un estado de paz y tranquilidad producido por el cese de la voluntad que nos ayuda a ver al mundo como realmente es en su esencia más íntima. Es así como la conciencia del sujeto reflejará la

---

<sup>113</sup> Cf. *MVR*, pág. 814.

<sup>114</sup> Algunos interpretes han señalado que la metafísica de lo bello de Schopenhauer “está llena de ideas místicas y filosóficamente embarazosas” (Cf. *S*, pág. 302). En primera instancia no negamos que esto sea verdad si se le lee de forma aislada y sin entender el sentido general de su filosofía; y más cuando en ocasiones el lenguaje de Schopenhauer suele ser ambiguo y presente de contradicciones. Pero de eso a que presenta ideas místicas en el sentido literal de esta palabra, me parece muy alejado de lo que Schopenhauer nos quiere decir. Si bien, en lo que concierne con su ética presenta a los místicos como ejemplo de la negación de la voluntad, nunca relaciona este concepto con la unión del Yo y Dios, sino del cese del querer y la paz que ello trae. No hay nada místico en ello. Con lo escrito hasta aquí podemos confirmar esto. Recordemos que su metafísica siempre tiene su base en la realidad empírica.

<sup>115</sup> Cf. *LMB*, pág. 154.

naturaleza entera carente de toda relación con él. Sin embargo, hay otra forma de llegar a ese estado de conciencia, el cual, a diferencia del que nos facilita la misma belleza de los objetos, ocurre de manera violenta. Este es el sentimiento de lo *sublime*. Éste consiste en que el camino que nos lleva a ser sujetos puros del conocimiento se da, en primera instancia, por la amenaza y el temor que la naturaleza, en su incontenible poder capaz de superar cualquier resistencia, significa para nuestra voluntad y con ello para nuestra vida. En este acontecimiento, el individuo se siente tan frágil, tan insignificante, pero a pesar de ello, puede romper con esa relación de hostilidad de la naturaleza para con él, olvidándose de ella y contemplando las ideas de ese fenómeno temible. Esa amenaza es experimentada por que el individuo sigue consciente de su individualidad; queda sorprendido, ya que la naturaleza, normalmente, siempre es vista como su mayor benefactor, como su objeto de satisfacción, pues siempre mantiene relaciones con nuestra voluntad; ahora le muestra su otra faceta, como algo que lo puede dañar. Para poder superar esta sensación, el individuo requiere de un esfuerzo considerable, para posteriormente, desprenderse de una manera violenta de todas las relaciones que su voluntad pueda mantener con la naturaleza, lo que en un momento dado, lo lleva a identificarse con ella, al reconocer en su esencia de voluntad desbordada, poderosa e implacable, nuestra propia esencia. Este sentimiento nos da la conciencia de que “somos uno con el mundo y que, lejos de someternos, su inmensidad nos eleva” (MVR, pág. 233). Esa elevación ocurre por sabernos portadores de esa naturaleza y de su dependencia con respecto a nosotros. Estas son las dos formas de contemplación y placeres estéticos. Otra característica que las distingue entre sí, a parte de la forma en que son ocasionadas, la primera, de una forma relativamente fácil al ser la belleza del objeto la que facilite la contemplación de la idea y la otra, al ser de una manera violenta y amenazadora, es que esta última, a diferencia de la primera se logra –según Schopenhauer– de una manera consciente, arrancándonos voluntariamente del servicio de la voluntad. La contemplación estética y con ello de las ideas por vía de lo sublime, requiere un mayor esfuerzo, pues depende totalmente del individuo forjarse como conquistador de sí mismo.<sup>116</sup>

Los conceptos utilizados por Schopenhauer para hablar sobre esa experiencia única tales como belleza, contemplación estética, ideas, lo sublime, etc., si bien son mucho más

---

<sup>116</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 161; MVR, pág. 233.

abstractos de lo que él aceptaría, resultan del esfuerzo realizado en la reflexión y en el lenguaje para encontrar las palabras adecuadas para hablar sobre esa experiencia que por ser metafísica, escapa a la experiencia común y por tanto, a las conceptualizaciones. Son la manera en que se trata hacer comprender que el mundo puede ser visto desde otra perspectiva, fuera de los afanes de utilidad con que el hombre siempre ha visto a la naturaleza; como si ésta estuviera aquí para cumplir sus caprichos, siendo esta su finalidad. La obra de arte tiene implícito esto dentro de sí que no cualquiera puede comprender. La filosofía es la encargada de hacer explícito mediante conceptos, lo que se encuentra implícito en el arte.<sup>117</sup> De ahí nacen conceptos tan abstractos que sino consideramos en lo que tratan de decirnos, se verán como otros tanto conceptos que no tienen un fundamento empírico al cual adherirse como prueba de su veracidad. Hasta aquí podemos concluir, que “No sólo la filosofía sino también las bellas artes trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia. Responden a la pregunta: *¿Qué es la vida?* Sólo que las artes no saben hablar sino el lenguaje ingenuo e infantil de la intuición, no el abstracto y serio de la reflexión: su respuesta es, por eso, una imagen fugaz, no un conocimiento universal permanente” (MVR, pág. 846).

### **Sobre la historia**

En el capítulo anterior ya se ha mencionado lo que la teoría de las ideas tiene como consecuencia. Si éstas están fuera del principio de razón están, por lo tanto, fuera de la condición del tiempo y del espacio y con ello del cambio. Las ideas representan a la esencia de la voluntad, al mundo es su aspecto inmutable, teniendo a la eternidad como máximo atributo. Esto quiere decir, que el mundo realmente no cambia, y si creemos eso, es sólo por la forma en que estamos condicionados a conocerlo. Esto trae consigo ideas incómodas que en tiempos de Schopenhauer y en la actualidad, van en contra de nociones optimistas a las que gusta adherirse, tales como el progreso, el destino, el perfeccionamiento. No se puede negar que el progreso tecnológico existe, pero no podemos decir lo mismo con el progreso moral. A ese respecto, dice Schopenhauer, que ni los más grandes avances podrán mejorar la vida esencialmente. Con ello se refiere a que a pesar de que la vida se pueda

---

<sup>117</sup> Cf. MVR, pág. 848.

hacer más cómoda por la tecnología, eso no es proporcional con la felicidad del hombre, ya que su misma esencia siempre lo pondrá en un constante querer y éste, en un perpetuo sufrimiento. Estas ideas tienen grandes contrastes con la filosofía de la historia que en tiempos de Schopenhauer imperaba, me refiero a la preconizada por Hegel. Este creía que la historia era el desenvolvimiento del espíritu en su camino a lo absoluto, sosteniendo con ello, que las sucesivas épocas y con ello los diferentes pueblos han sido sólo escalones en el ascenso a una realidad superior: el autoconocimiento del espíritu absoluto. Esto implica un progreso hacia algo mejor donde el ser humano por fin se da cuenta de su libertad como completo edificador del mundo. En cambio, la filosofía de la historia de Schopenhauer va completamente en contra de la de Hegel. En primera instancia, no sostiene la realidad de conceptos tales como *pueblos*, sino sólo el de individuos, pues sólo en ellos “hay unidad real e inmediata de la conciencia, la unidad de la conciencia de la especie humana es una mera ficción [...] En el género humano sólo los individuos y sus vidas son reales, siendo los pueblos y sus existencias meras abstracciones” (MVR, pág. 882).<sup>118</sup> Con ello señala que el elemento de la historia de Hegel descansa en meras generalizaciones que produce la razón. Pero el individuo no puede quedar atrapado dentro de esas generalizaciones, “no puede ser hurtado por ningún Sistema lógico-histórico [...] el sufrimiento y el dolor no son accidentes de los Conceptos Generales, sino parte substancial” (AKS, pág. 260). El historicismo hegeliano encierra, en el fondo, su grosero realismo: las construcciones históricas están guiadas por el optimismo del presente, que se siente consecuencia y culminación de todo lo anterior, por lo que suele tener amnesia a la hora de señalar la frontera entre el horror histórico y el horror por el horror. Pero es que esta frontera no existe

---

<sup>118</sup> A este respecto, añado una clara crítica de Horkheimer a la filosofía de Hegel con lo cual nos quedará más clara la postura de Schopenhauer: “Ninguna solemne gestería lingüística para sacarse de la manga un sentido de la falta de sentido y de la muerte, ninguna teología de la nada; ningún sustitutivo de la filosofía de la historia por medio de una historización del ser en que las víctimas no aparecen y los verdugos se escondan, puede confundirse con el claro tono de la obra de Schopenhauer: por mucho que ésta sostenga como tesis principal la inevitabilidad del padecer y de la bajeza y subraye la inutilidad de la protesta, su estilo constituye una protesta única contra el que sea así; a la crueldad no se le convierte en un ídolo, y su interpretación positiva le es abominable” (*Sociológica*, pág. 124). Schopenhauer, ante todo, es un reivindicador de la verdad. Ofrece un discurso honesto de lo que es el mundo sin ninguna promesa posterior, y nos desengaña al mostrar la falsedad de las metafísicas anteriores donde se promete una meta, donde todo en algún momento será mejor; muestra el realismo que yace en lo más profundo de esas *metafísicas del optimismo*, colocando la vida de los individuos como algo central y despreciando a aquellas filosofías que justifican el dolor y el sufrimiento de individuos pertenecientes a pueblos enteros sólo por la absurda creencia de que son el *necesario* medio para un fin mejor; a creer que todo esto fue, es y seguirá siendo necesario para el buen desarrollo teleológico del espíritu. No hay nada de eso. La especie, lo cual es una mera abstracción, nunca debe de estar por encima de los individuos de carne y hueso, ya que estos son los únicos reales.

para la marcha en línea recta del espíritu, porque para señalar a las víctimas y verdugos (Auschwitz por ejemplo) se requeriría antes dudar del proceso. A la postre, escribe Schopenhauer, Hegel conduce hacia la identidad profunda entre “Reich” y “buena policía” (AKS, pág. 259).

Para Schopenhauer, la historia no representa el camino hacia una meta, no hay una finalidad absoluta ni un destino predeterminado, ni un plan universal hacia algo mejor. Una verdadera filosofía de la historia “no consiste, pues, en elevar los fines temporales de los hombres a la condición de eternos y absolutos y en construir luego, de manera artificial e imaginaria, la marcha progresiva hacia su consecución a través de todo tipo de complicaciones.” (MVR, pág., 884.) Si esto nos parece así, es por la idealidad del tiempo que concibe todo en orden sucesivo, haciéndonos creer que ese modo lineal de presentarse los acontecimientos tiene una meta que cumplir, pero en realidad nada nuevo se presenta bajo el sol; el tiempo no produce nada nuevo. La historia es el continuo cambio de ropas de algo que siempre permanece idéntico; es el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad.

Consiguientemente, la historia de la especie humana, la rápida sucesión de acontecimientos, el cambio de los tiempos, las múltiples formas de la vida humana en diferentes países y siglos, todo ello no es sino la forma accidental de manifestación de la idea, y no pertenece a ésta [...] sino sólo a su fenómeno, que pertenece a la esfera del conocimiento del individuo y es indiferente e inesencial para la idea como para las nubes las figuras que representa, para el arroyo las formas de sus remolinos y sus imágenes de espuma, y para el hielo los árboles y las flores que figura (MVR, pág. 210).

La historia sólo nos muestra el despliegue fenoménico de la idea hombre, lo cual se muestra como algo en constante cambio, pero la idea nunca cambia. En cada época y lugar se han presentado acontecimientos diferentes pero idénticos en su esencia, sólo diferenciándose en el nombre, lugar y fecha, pero todos ellos tienen como base una constante lucha propiciada siempre por la voluntad de vivir de los individuos. El dolor y el sufrimiento siempre están patentes, y con ellos la envidia, la avaricia, la ambición, las ansias de poder e incluso cualidades contrarias como la bondad, el amor, la fraternidad. Todos estos sentimientos son los móviles de toda acción humana, por lo que es posible que un sólo acontecimiento, una sola época, pueda describirnos lo que el ser humano es de una vez y para siempre: “siempre salen a escena los mismos personajes con las mismas intenciones y el mismo destino. Sin

duda, los motivos y acontecimientos son en cada obra diferentes, pero el espíritu de los acontecimientos es el mismo” (*MVR*, pág. 211).

Cada época tiene a sus héroes y sus villanos, y el que consigue la victoria siempre porta el estandarte de la libertad haciendo ver al derrotado como algo que debía desaparecer, lo cual, en ocasiones y de forma paradójica, cuando se ve que el cambio acontecido no era lo se esperaba, se ve a lo derrotado como algo que no debía desaparecer. Esto constituye un círculo vicioso que volverá a repetirse una y otra vez en el transcurrir infinito del tiempo. Es por ello que Schopenhauer apunta a lo absurdo que es lamentarse por la pérdida de grandes civilizaciones ocasionadas por errores y pasiones estúpidas, ya que “la fuente de la que manan los individuos y sus fuerzas es inagotable e infinita como el tiempo y el espacio, pues aquéllos no son, como estos, sino formas de toda manifestación, sólo fenómenos, la parte visible de la voluntad. Esta fuente infinita no puede agotarla ninguna medida finita. Todo acontecimiento sofocado en su origen podrá siempre reproducirse a partir de tal infinidad no disminuida. En este mundo de fenómenos la pérdida real es tan poco posible como la ganancia real.” (*MVR*, pág. 211). Esto no significa que Schopenhauer sea indiferente al sufrimiento y dolor de los individuos sino todo lo contrario, al sostener que es lo más real y lo único que importa, hace un señalamiento sobre la forma de aminorarlo al sacar a la luz lo que lo origina y denuncia a esas ideas que hacen creer como necesario el sufrimiento de pueblos enteros en aras del optimismo presente respecto a nociones tan ficticias como el progreso. Nada justifica el hacer perecer a unos pocos por la creencia en un bien aparente. A ese respecto y sobre lo que yace en el fondo del “beneficio” del progreso, nos dice Benjamín: “donde el historicista ve una cadena de acontecimientos, él sólo ve una catástrofe única que acumula ruina tras ruina. Quiere detenerse, descomponer lo despedazado, pero una tormenta desciende del paraíso arremolinándose entre sus alas. Por fin, no tiene más remedio que volar hacia el futuro. Tal tempestad –concluye Benjamin– es lo que llamamos progreso” (*AKS*, pág. 272).

La historia si bien, nos revela de una manera más complicada la idea del hombre es, en cambio, la forma en que podemos comprobar y aterrizar dicha idea en el mundo fenoménico. Pero el conocimiento claro de la idea sólo nos es dado por mediación del arte, y en especial, por el arte poético; si lo que queremos es conocer la naturaleza humana, no hay nada mejor, según Schopenhauer, que este arte. La poesía, a diferencia de cualquier



otro arte, parte de los conceptos en forma de alegorías y demás figuras retóricas para con ello, llevarnos a lo intuitivo, de cuya representación ha de encargarse la fantasía del oyente.<sup>119</sup> Pero esto sólo es posible porque el poeta en similitud con el genio, tiene la capacidad de percibir la idea de la realidad misma. Es tal su conocimiento de los hombres, que al plasmar la esencia de éstos en su creación, sabe que es la esencia de su propio Yo lo que se objetiva en esa idea.<sup>120</sup> Es decir, pone en claro que tanto su propia esencia como la de cualquier otro individuo es la misma. Schopenhauer, en un pequeño fragmento de los *Parerga* nos muestra como la idea de hombre corresponde a las diferentes cualidades del género humano, y que éstas, al constituir su carácter genérico o de especie, están en potencia en todo individuo: debemos ser indulgentes con todos los desatinos, defectos y vicios humanos teniendo en cuenta que lo que tenemos ante nuestros ojos son nuestros propios desatinos, defectos y vicios. Pues son sencillamente los defectos de la humanidad, a la que también pertenecemos y, por consiguiente, todos tenemos los mismos defectos enterrados en nuestro interior. No debemos indignarnos con los demás por estos vicios sólo porque no los vemos actualmente en nosotros. En la cima del arte poético se encuentra la tragedia. Su función es mostrarnos el lado espantoso de la vida. La tragedia nos proporciona un símbolo significativo de la naturaleza del mundo y la existencia; muestra el conflicto de la voluntad consigo misma. El objetivo de la tragedia pretende, con el sufrimiento representado, que el espectador experimente una catarsis tal, que lo haga ver a través del fenómeno y con ello del principio de individuación; de esta forma se dará cuenta que todo es *uno* esencialmente hablando, pues ahora siente en carne propia el sufrimiento que se representa frente a sus ojos; esto nos hará desprendernos de nuestro egoísmo ya que se ha visto lo absurdo de éste.<sup>121</sup> Y de esta manera, la tragedia “nos lleva al conocimiento de que el mundo, la vida, no puede ofrecernos verdadera satisfacción y que, por consiguiente, no vale la pena que nos apeguemos a ellos; en esto consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación” (*MVR*, pág. 873).

---

<sup>119</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 266.

<sup>120</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 272.

<sup>121</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 279.

## CAPÍTULO 4 METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

La ética no puede ser prescriptiva, solamente *descriptiva*. Esta es una de las mayores diferencias que Schopenhauer mantiene con Kant, el cual creía que con máximas universales establecidas de una manera racional se podía guiar la conducta del individuo. Para Schopenhauer esto es inconcebible, ya que, según él, el individuo nace con un carácter inteligible que lo determinará a actuar siempre de la misma manera, por ello, ninguna prescripción moral lo puede disuadir de actuar de una forma diferente de lo que lo ha hecho siempre. Si el individuo tiene desde pequeño una tendencia hacia el mal, dicha tendencia perdurará toda su vida. “La virtud, como el genio, no se enseña; para ella, el concepto es tan estéril como para el arte, y sólo puede usarse como instrumento. Seríamos, por eso, tan insensatos si esperáramos que nuestros sistemas morales y nuestras éticas pudieran generar lo virtuoso, lo noble y lo santo, como si esperáramos que nuestras estéticas fueran capaces de producir poetas, escultores y músicos” (MVR, pág. 297).

Yo señalé a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la más diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, es decir, investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer auténtico valor moral. Entonces habrá que considerar estas como un fenómeno dado que tenemos que explicar correctamente, es decir, retrotraerlos a sus verdaderos fundamentos y demostrar así el resorte particular que mueve al hombre a acciones de este tipo distintas de las demás. Ese móvil, junto la receptividad a él, será el fundamento último de la moralidad; y su conocimiento, el fundamento de la moral (DPFE, pág. 238).

La búsqueda del fundamento de la moral, debe ir precedida, antes que nada, por la explicación de lo que es, para Schopenhauer, una acción moral. Para ello es necesario comprender la tesis schopenhaueriana de que el mundo no sólo tiene un significado físico sino también, un *significado moral*. Teniendo claro esto, abordaremos el tema de la *compasión*, la *auténtica* acción moral para posteriormente abordar el tema de la *libertad de la voluntad*, el cual nos llevará al *estado metafísico por excelencia: la negación de la voluntad*. Todo el contenido de este capítulo tendrá como meta estos fenómenos, las únicas

acciones con auténtico valor moral, las cuales representan el verdadero carácter moral de la voluntad expresada por medio de su objetivación más perfecta: el hombre. Si la voluntad metafísica –y a pesar de que esto nos sea difícil de ver– tiene un aspecto moral, entonces al ser ella la esencia de todo el mundo, podemos deducir de ello, que el mundo tiene un significado moral. Este carácter moral se mostrará, en primera instancia, en el fenómeno de la compasión, para posteriormente, manifestarse de la manera más perfecta por medio de la libertad de la voluntad en lo que Schopenhauer llama la *santidad*, que no es otra cosa que la total negación de la voluntad.

Si bien la filosofía de Schopenhauer constituye un todo orgánico –como él mismo lo llama– donde todo se relaciona con su *pensamiento único*, la voluntad, al terminar este capítulo se comprenderá porque Schopenhauer considera a su ética la culminación y lo más importante de su filosofía, pues versa sobre las acciones de los hombres, “un asunto que nos afecta a todos y que no puede ser extraño a nadie.” No negamos que cada una de las partes que la conforman, tanto su epistemología, su metafísica de la voluntad y su metafísica de lo bello puedan ser tratadas independientemente una de otras; pero si nos tomamos la libertad de relacionar todo con todo, y verlo desde su esencia orgánica, veremos claramente que el punto nodal de toda su filosofía es ético.<sup>122</sup> “Cuando una filosofía sostiene que la única realidad originaria y en sí es la voluntad, que no hay nada más que ella y sus objetivaciones, y que toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer: entonces, esa filosofía está haciendo ética desde el momento en que pronuncia su primera palabra” (*DPFE*, pág. IX).

### **La esencia moral del mundo**

El mundo no sólo tiene una significación física sino también moral. Sentencia contra la que años después explotaría Nietzsche. Para éste, la moral no tiene un valor absoluto y cambia constantemente con el transcurrir de los años; es un producto de la capacidad artística del hombre; una de tantas creaciones. Dichas ideas, antes de Nietzsche, habían aparecido en Spinoza, que declaraba que toda distinción entre lo justo y lo injusto y con ello, lo que es

---

<sup>122</sup> Por ejemplo, si no se asume la subjetividad del espacio y del tiempo y en cambio, se consideran entes absolutos con independencia del sujeto que conoce, el fenómeno de la compasión no tendría la importancia y realidad que tiene en su filosofía. El porqué de esto se entenderá mejor más adelante.

bueno y malo, eran algo puramente *convencional*. Para Schopenhauer esto es inconcebible. Pero ¿porque Schopenhauer considera que el mundo tiene aparte de su significado físico un significado moral? La respuesta es algo que se puede deducir fácilmente si se ha comprendido hasta aquí lo que hemos abordado de su filosofía. Si a la ética y a la moral sólo les concierne la conducta humana, la cual se refiere a las acciones, que como ya vimos, no son otra cosa que las manifestaciones de la voluntad a través de su fenómeno, el cuerpo, se puede concluir que al ser la voluntad metafísica la esencia del mundo, este conlleva consigo una significación moral. Para Schopenhauer “la fuerza de impulsión y de acción presente en la naturaleza es idéntica a la *voluntad* existente en nosotros. Por ello, el orden moral del mundo entra realmente en una relación inmediata con la fuerza que produce el fenómeno del mundo. Pues a la naturaleza de la *voluntad* tiene que corresponderle exactamente su *fenómeno*...el mundo, a pesar de existir por su propia fuerza, adquiere toda una tendencia *moral*” (MVR, pág. 1028).

Si bien hemos sostenido que la esencia del mundo se adscribe una esencia moral y con ello, todos sus fenómenos, esto no quiere decir que la caída de una piedra pueda considerarse como un acto moral. Para entender mejor este asunto de la moral es necesario acotar la manera en que, a mi parecer, Schopenhauer dota de significado a este término. En reiteradas ocasiones aborda este concepto desde una perspectiva muy amplia, refiriéndose con él, a todo tipo de acción. Pero, y teniendo presente la totalidad de sus escritos sobre ética, se comprenderá fácilmente que Schopenhauer toma el término moral en dos aspectos diferentes. El primero, como el que hace referencia a la totalidad de las acciones que nos permiten conocer la esencia de la voluntad en el mundo fenoménico: como una constante de deseos y tendencias que representan la voluntad de vivir de todos los fenómenos; el segundo significado se refiere a lo que Schopenhauer llama un verdadero acto moral, el cual está del lado metafísico y por tanto, fuera del principio de razón. Es decir, mientras que las acciones en el mundo fenoménico siempre responden a un móvil egoísta, las acciones inscritas en el ámbito metafísico se desprenden de todo egoísmo y su móvil es desinteresado. No es que se asuman dos realidades distintas, sino dos perspectivas de una misma realidad que son opuestas: la primera, en donde te ves como el centro del mundo, donde el único que importa eres tú; y la segunda, donde comprendes que no hay diferencia esencial entre tú y los demás individuos. Un acto moral es el que está motivado por esta

última perspectiva. Respecto a esto y adelantándonos un poco, podemos decir que sólo el hombre es capaz –según Schopenhauer– de actos morales. Sólo el hombre puede ser moral, pues sólo en él, se puede romper con el carácter egoísta que la voluntad asume en el mundo de la necesidad fenoménica dominada por el principio de razón. Es decir, es el único que puede ser libre en un mundo de necesidad; es la única objetivación de la voluntad que tiene las condiciones necesarias para ello, pues el hombre, gracias a la reflexión, puede estudiar ese fenómeno extraño de la compasión, emprendiendo con ello, el *autoconocimiento de la voluntad*. Es por todo esto, que para Schopenhauer las investigaciones morales son mucho más importantes que las físicas, ya que éstas a diferencia de aquéllas, sólo se limitan al mundo de la representación, el cual nunca nos hablará de la verdadera esencia del mundo sino sólo de las leyes que relacionan a todos los fenómenos. La ética al ser la encargada de interpretar y buscar el fundamento de todas las acciones, ya no sólo humanas sino de cualquier otro ser, nos abrirá la puerta para conocer aquello que está detrás de todo fenómeno y su manifestación, es decir, la esencia del mundo.<sup>123</sup>

A esta significación moral del mundo están unidos los conceptos de *injusticia* y *justicia*. Schopenhauer sostiene que estos conceptos no refieren a una simple invención del hombre; no son algo que sólo designe lo que a un hombre, en particular, le parezca bueno o malo y que por ello, sea sólo algo relativo, y en consecuencia, cambiante y diferente en todo momento. Sino todo lo contrario. Estos conceptos refieren a una verdad inamovible, algo que es inherente al mundo y que no cambia; y que, sobre todo, no se desprenden como una teorización sobre las acciones humanas como parte conformante de un estado, sino que son anteriores a cualquier conformación social, son parte de la vida misma.<sup>124</sup> Esto porque todo deseo, tendencia o impulso tiene en su raíz más profunda una tendencia moral. Vienen desde la esencia misma del mundo. Por ello, cualquier acción realizada ya sea en estado de naturaleza o dentro de un estado conformado por leyes, un estado civil, tiene una carga moral. La justicia y la injusticia no son fenómenos que cambien según la época o la cultura de cada pueblo en particular, sino todo lo contrario, tienen un punto fijo que siempre permanece inamovible.<sup>125</sup> Esto es muy difícil de concebir después de la crítica que ha hecho Nietzsche sobre la moral y antes de él, Spinoza. A pesar de ello, trataremos de

---

<sup>123</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 1026.

<sup>124</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 367.

<sup>125</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 370.

explicar el argumento de Schopenhauer que sostiene la esencia inmutable de la moral. Para Schopenhauer, la vida se balancea entre dos sentimientos primordiales y se agota en ellos: el *dolor* y el *placer*. Cualquier otro sentimiento no es más que una derivación de estos dos principales. El hombre al ser un ser que en su naturaleza está el desear, pone en evidencia con ello, que naturalmente carece de algo. Esto le provoca cierto insatisfacción y con ello, sufrimiento, sólo desapareciendo hasta que se satisface el deseo. Por ello es que el sufrimiento es lo positivo y la mera ausencia de éste es el que nos da la felicidad, la cual es negativa. Es decir, la felicidad no corresponde al orden natural del mundo, no es una dicha originaria o algo que nos venga de manera natural.<sup>126</sup> Este desear constante, en un nivel muy básico, se reduce a la afirmación del propio cuerpo, que no es otra cosa que buscar la conservación del mismo y con ello, de la existencia. Todo ser quiere de forma instintiva seguir con vida. Este esfuerzo se limita a buscar lo que es absolutamente necesario para que siga viviendo; pero no sólo él, sino también su especie. Por lo que en este nivel básico y universal de necesidad y deseo, no sólo se encuentra lo que es imprescindible para mantener al cuerpo con vida sino a la especie, y es por ello, que la satisfacción del instinto sexual se encuentra dentro de estas instancias, pues la procreación es necesaria para que la especie siga existiendo. Como quiera que sea la manera en que cada ser lleva a cabo esta autoafirmación del propio cuerpo, el egoísmo, propio de todos los seres, muchas veces impide que aquello suceda, traspasando los límites de la voluntad de vivir ajena, ya sea destruyendo o hiriendo al cuerpo o voluntad de otro, o haciendo que su voluntad no sirva a su propio cuerpo sino a la voluntad de otra persona aumentando, así, las fuerzas de ésta. Entre las injusticias que Schopenhauer consideraría con *valor universal* y *absoluto* están el asesinato, el canibalismo, el esclavismo y la mutilación del cuerpo.<sup>127</sup> Todo individuo busca a diario saciar el hambre, el instinto sexual y protegerse contra lo que pueda menguar su existencia. Esto es evidente, de manera idéntica, en todo ser humano. Si todo ser por medio de su voluntad de vivir busca permanecer en la existencia sólo saciando sus necesidades más básicas y otro ser se lo impide, entonces se le está cometiendo injusticia.<sup>128</sup> Y es evidente que esto que se da con independencia del estado civil. De igual manera, la justicia

---

<sup>126</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 353.

<sup>127</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 360.

<sup>128</sup> Cf. *Ídem*.

que representa todas aquellas acciones que se pueden realizar sin transgredir los límites ajenos,<sup>129</sup> es independiente de todo estado civil, inherente a la vida misma.

Hasta aquí es importante aclarar algo. Estos conceptos de justicia e injusticia no son más que *conceptos o determinaciones morales* que sólo tienen *validez* para la conducta humana como tal y en relación con su *significado interno*, y que tienen como finalidad, el autoconocimiento de la propia voluntad.<sup>130</sup> Lo cual nos ayudará a establecer los límites hasta los cuales una voluntad de vivir puede afirmarse sin negar la de alguien más y así, poder determinar los actos que rebasan dichos límites, los cuales, dicho sea de paso, pueden muchas veces llevarse a cabo, sin cometer por ello, injusticia.<sup>131</sup> Estos conceptos no conciernen a la vida en general, a todos los seres vivos por igual, sólo al ser humano. Ya que sólo los actos humanos tienen una repercusión interna en lo que ha de llamarse *conciencia moral*. Esta puede verse como una especie de mecanismo cuya función es censurar por medio de una sensación de malestar emocional ciertas acciones, y de aprobar otras por medio de sensaciones agradables que nos indican que lo que se hizo, está bien hecho. La primera se refiere al *remordimiento* y la segunda a la *aprobación y gratitud*. Y todo esto ocurre de forma misteriosa e instintiva. Es la conciencia moral lo que nos ayuda a distinguir entre lo justo e injusto en sentido *absoluto* y es, lo que a su vez, nos ayudará a establecer sus límites. La presencia constante de la conciencia moral como juez de todas nuestras acciones sirve para que éstas se nos vuelvan conscientes, y que, mediante la reflexión y la introspección, podamos llegar a explicarnos los sentimientos que despiertan en nosotros, y así llevar a cabo lo que Schopenhauer llama autoconocimiento de la propia voluntad. Este tema de la conciencia moral así como de los sentimientos mencionados será tratado por la filosofía, la cual los llevará a la claridad del concepto para así, ser comprendidos fácilmente. Toda persona que cometa injusticia en algún momento experimentará un *remordimiento* de conciencia, pues en lo más profundo de su ser, sabe que la misma esencia está presente en todos por igual y que al dañar a alguien más se ha dañado a sí mismo:

---

<sup>129</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 365.

<sup>130</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 367.

<sup>131</sup> Cf., *Ibíd.*, pág., 368. Schopenhauer pone algunos ejemplos de ello: si se tropieza con un salteador de caminos y se le miente diciéndole que no llevo nada encima, no se está cometiendo injusticia. O si se encuentra a un ladrón en su casa y por vía de astucia y engaños consigue encerrarle, tampoco se comete injusticia. (Cf. *MVR*, pág., 366.) Todo esto considerando que Schopenhauer considera la mentira como un instrumento para la manipulación de la voluntad ajena.

Lo único que cabe sostener como hecho de la conciencia moral es lo siguiente: si bien es verdad que somos egoístas por naturaleza..., no resulta menos cierto el hecho, tan extraño como irrefutable, de que, cuando obtenemos nuestro goce o provecho a costa del otro, se entremezcla muy claramente con él cierta pesadumbre, cuya causa no aceptamos a explicar de inmediato y que viene a amargar ese regocijo, siendo así que dicho malestar persiste incluso después de haberse agotado el goce y beneficio; y por el contrario, cuando los demás han cometido una arbitrariedad a costa de nuestro goce o provecho, se añade con entera claridad a nuestra pena un intenso júbilo y contento interior, del que no sabríamos dar razón y que, sin embargo, persiste aún después de que nuestra desgracia se haya vista resarcida de facto. Por otra parte, cuando vemos que un hombre propicia el goce y el derecho ajenos, teniéndolos por algo tan sagrado e inviolable como los suyos propios, experimentamos hacia él, de forma enteramente involuntaria, un sentimiento de aprecio; y viceversa, cuando vemos que alguien persigue ciegamente su goce y su beneficio, sin considerar para nada la existencia y derecho de los demás, experimentamos un acendrado menosprecio hacia él (*MC*, pág. 3).

Estos son los únicos hechos relativos a la significación ética del obrar o de la conciencia moral. Esta significación moral es la única que tienen la justicia y la injusticia para el ser humano y es tan inherente al estado civil como al estado de naturaleza y constituyen la base de lo que se ha dado por llamar el *Derecho natural*, pero que según Schopenhauer debería llamarse *Derecho moral* “pues su validez no se extiende al sufrimiento, a la realidad externa, sino que sólo se refiere a la acción y al autoconocimiento de la voluntad individual, denominado conciencia, que la acción despierta en el hombre” (*MVR*, pág. 367).

### **El derecho puro o derecho natural**

A la moral sólo le concierne el *hacer no el padecer*, la acción no el efecto de esa acción que muchas veces se traduce en sufrimiento. Este sólo es un accidente y no concierne a la moral de manera directa, sólo indirectamente para saber que lo que se hace para no padecer una injusticia no es una acción injusta. En cambio, la teoría del Estado, si bien se basa en la doctrina pura del Derecho, o de la esencia de los límites de lo justo y lo injusto (*Derecho moral*), que, como dice Schopenhauer, no es más que un capítulo de la moral, toma de manera inversa dicha doctrina y se basa por ello, más en el efecto producido por las acciones que en las acciones mismas. Es decir, que el Estado formula sus leyes teniendo



como base los sufrimientos producidos por las acciones, para así, estipular cuales son las acciones injustas y con ello ofrecer un contramotivo que ofrece hacer más daño a la voluntad del presunto criminal que la felicidad que le podría dar el cometer una injusticia, y de esta manera desista en su acción. Al Estado no le interesa en ningún sentido eliminar toda tendencia a la acción injusta o a las malas intenciones, sino, como ya dije, estipular una serie de contramotivos lo suficientemente fuertes, que no son otra cosa que castigos.<sup>132</sup> Las intenciones sólo le interesan a la moral, pues para ella, el querer cometer injusticia es lo mismo que cometerla. Si el injusto en sus pensamientos no lo llega a ser en la práctica, es sólo por el miedo al castigo, que de no existir, no dudaría en hacerlo.

Hasta aquí sólo hemos visto a el *Derecho puro* o moral como el que contiene los límites entre lo justo y lo injusto, los cuales, hemos reducido al tema de lo que un individuo necesita para vivir y de su impedimento para conseguirlo, y lo referente al daño del cuerpo ajeno y al sometimiento de su voluntad. Y si bien, podemos decir que el Derecho puro, en esencia, se reduce a esas características, hay otros puntos que también involucra y que es necesario mencionar. El Derecho puro es en el que se deberá basar toda legislación positiva que pretenda erigirse sobre cimientos puramente morales y no quiera caer en despotismos. Esta legislación, como ya se dijo, toma el Derecho puro a la inversa, por lo que en primera instancia, puede considerarse como ajena a toda autentica moral; pero podrá llegar a tener este calificativo si es que, a pesar de que lo toma de manera inversa, se base estrictamente en el Derecho puro. Como ya se ha mencionado constantemente, éste sólo atiende a la acción, pues es ella quien nos da conciencia de nosotros mismos y de nuestra voluntad, y nos ayuda a conocer toda su esencia. Y con ello poder entender el sentimiento de remordimiento que nos invade cuando cometemos injusticia o el de aprobación cuando vemos que alguien emprende acciones justas. Es tarea de la filosofía esclarecer el Derecho puro, Derecho natural o Derecho moral, y transmitirlo a la legislación del estado para que

---

<sup>132</sup> En este sentido el Estado se erige como mediador entre el egoísmo de los individuos que lo conforman. Su creación se debió a un acto egoísta en donde el individuo que se veía como posible agravante de otros individuos entendió que todos tienen, en algún momento, la posibilidad de serlo y por tanto, la posibilidad de que él sea en algún momento la víctima; por ello se conformó el Estado, teniendo como motivo razones puramente egoístas. El Estado no es una institución moral ni pretende serlo. Sería una contradicción pues para Schopenhauer una sociedad moral será aquella que tenga plena conciencia de que todos somos parte de la misma esencia con lo cual quedará suprimido el egoísmo, y el Estado como institución coercitiva sería innecesario (Cf. *MVR*, pág. 369).

pueda establecer las leyes necesarias.<sup>133</sup> Este Derecho puro –según Schopenhauer– se basa en cinco puntos en los que se agotará ese límite sobre lo justo y lo injusto, y de los cuales se deriva el resto del contenido de todo Derecho:

1. La explicación del significado interno y propio, así como del origen, de los conceptos de justicia e injusticia, y de su aplicación y lugar en la moral.
2. La deducción del Derecho de propiedad.
3. La deducción de la validez moral de los contratos, pues éste es el fundamento moral del contrato social.
4. La explicación del nacimiento y objetivo del Estado, de la relación de esta objetivo con la moral, y de la adecuada aplicación por inversión de la teoría moral del Derecho a la legislación, aplicación que se efectúa como consecuencia de la relación entre el objetivo del Estado y la moral.
5. La deducción del Derecho penal (*MVR*, pág. 373).<sup>134</sup>

Estos puntos son los que establecen y ha de deducirse todo lo que ha de ser justo e injusto. En ellos tendrían que basarse toda legislación pues tienen un valor absoluto para cualquier época y cualquier lugar. Son ellos la voz para sostener que la injusticia y la justicia no son algo meramente arbitrario y convencional. A pesar de ello, en reiteradas ocasiones nos sentimos víctimas de injusticias por acciones que nada tienen que ver con lo dicho o lo que se pueda derivar de esos cinco puntos. Pero ese tipo de injusticias son más bien relativas y

---

<sup>133</sup> Cf. *Ibid.*, pág. 373.

<sup>134</sup> El punto 1 y 4 ya han sido abordados. El punto 2, el Derecho de propiedad, sostiene que toda persona que haya invertido trabajo y esfuerzo en un espacio de tierra que no tenga dueño tiene derecho legítimo sobre ella. Con lo cual, si se le es arrebatada, se estaría cometiendo injusticia. Pues el que le arrebatara es como si hubiera hecho servir la voluntad ajena a sus propios intereses. (Cf. *MVR*, pág. 359). El punto 3, el concerniente a la validez moral de los contratos, versa sobre el estricto cumplimiento de ambas partes de lo declarado en el contrato. Pues de no hacerlo, lo estipulado en el contrato era mentira y en realidad sólo eran motivos falsos con los que pretendían manipular la voluntad ajena para beneficio de la propia. En este caso se está cometiendo injusticia. (Cf. *MVR*, pág. 364). El punto 5, el referido al Derecho penal, es el único punto que sólo es posible en un estado civil, ya que necesita de las leyes para poder ser aplicado. Se refiere a la aplicación del castigo –o como lo hemos llamado ya bastantes veces, del contramotivo– al criminal, con lo cual éste servirá para hacer desistir a los individuos de cometer injusticias y así, mantener el orden social. (Cf. *MVR*, pág. 373). Es un mecanismo que mira hacia futuro y hacia el respeto del contrato social establecido por sus miembros para salvaguardar su seguridad. A pesar de que el Derecho penal sólo es posible en el estado civil, podemos ver que tiene su base en algunos de los puntos anteriores.

en absoluto objetivas, basadas en lo que realmente es la moral.<sup>135</sup> Ya sea por la razón y por el propio carácter, cada individuo conforme a lo que haya vivido o se le haya enseñado, querrá siempre algo distinto de lo que quiere el otro; y teniendo en cuenta esto, notaremos que es prácticamente imposible que la voluntad de una persona no sea obstaculizada por otra interfiriendo en lo que ella quiere. Aquí, la justicia e injusticia muchas veces esta fuera de los dominios del Derecho puro. Si recordamos bien, en el capítulo dos la voluntad de vivir quedaba definida como un querer constante e insaciable. En los seres orgánicos así como en los seres irracionales, este querer siempre queda delineado por una misma tendencia. Por ejemplo, los animales irracionales agotan esa voluntad de vivir en el mantenimiento de su existencia y la de su especie, por lo que sólo buscarán lo necesario para ello: su alimentación y la procreación de nuevos individuos. Pero ¿qué pasa con el ser humano? En él, ese querer de la voluntad de vivir no se agota en lo mismo que los demás seres. Mientras el querer en los seres irracionales se reduce a buscar su alimentación y satisfacción sexual, en el ser humano va más allá de eso. Su querer es infatigable y pocas veces satisfecho. El conocimiento intuitivo sirve de materia prima para que por medio del instrumento de la razón y su poder de abstracción, se obtengan de él, un sinfín de objetos de deseo que en sí, no son necesarios para seguir viviendo –en el sentido estricto de la palabra– pero que llegan a ser casi igual de importantes para superar un sentimiento que viene después de ser satisfechas las necesidades más básicas y que puede llegar a hacer la vida insoportable: el *aburrimiento*.<sup>136</sup> De ahí que la razón con su capacidad de reflexión y creación, abstracta como material, y con la disposición del conocimiento intuitivo como fuente de inspiración, cree necesidades tan diversas que muchas de ellas pueden llegar a ser

---

<sup>135</sup> De este tipo de injusticias se desprende lo que para Schopenhauer significan los conceptos de *bueno* y *malo*, los cuales son siempre relativos, es decir, que siempre están directamente relacionados con una voluntad particular que desea. Lo bueno será aquello que satisface y agrada a la voluntad y lo malo aquello que no agrada o está en contra de la tendencia de esa voluntad particular. Por ello es una contradicción decir que existe *lo absolutamente bueno* o *lo absolutamente malo* (Cf. *MVR*, págs. 386-388.)

<sup>136</sup> El aburrimiento es un estado que viene de un no saber qué hacer con el tiempo de vida y que en muchos casos se llega a manifestar como una falta de interés por cualquier cosa. El aburrimiento puede desembocar en inestabilidades emocionales que, con tal de ser erradicadas, pueden llevarnos a cometer actos que podrían poner en peligro el equilibrio de la sociedad. Todo esto lo ha comprendido muy bien el Estado, el cual se encarga de promover un sinfín de actividades que nos libren del aburrimiento (Cf. *MVR*, pág. 339). A este respecto dice Philonenko: “El basamento de esta construcción (del estado) construido por la extraña dialéctica del aburrimiento y del egoísmo. Ahí reside el fundamento ontológico y existencial de la vida social percibida sin engaño. Si para una buena parte de la sociedad es el lugar de la diversión, al cual acude al egoísmo, resulta que el terreno sobre el que se erige está cercado, trabajado, labrado por los cuidados ontológicos del aburrimiento” (*SFT*, pág. 244. Lo que está entre paréntesis es mío).

a ojos de los demás cosas disparatadas. Necesidades que son el producto de una gran cantidad de conceptos con pretensiones de verdad absoluta e incuestionable que, al no tener muchas veces una correspondencia con la realidad, encierran en sí mismos ideas tan locas y arbitrarias como el *honor*,<sup>137</sup> *valentía*, *avaricia*, *poder*, *Dios*, etc., que son el móvil, en la mayoría de las veces, de nuestros actos. Es decir, que nuestras acciones se basan muchas veces en meras creaciones arbitrarias de la *gran razón*. Por ejemplo, la caza deportiva hace sentir al cazador una persona valiente y poderosa con el trofeo obtenido, porque alguien, de manera arbitraria, sugirió aquello; o la devastación de bosques enteros -con toda la vida contenida en ellos- para crear productos que creemos que necesitamos y nos hacen felices. Y de seguir, la lista sería interminable. Y todo ello para evitar el tedio y el aburrimiento. Para un infatigable querer, esta la razón que nos da miles de motivos.

### **La justicia eterna**

Recapitulando un poco, si recordamos bien, para Schopenhauer todo en el mundo es ontológicamente egoísta. De este egoísmo, sostiene Schopenhauer, nace toda la maldad existente. En este apartado no abordaremos este tema de la maldad ni de su contraparte, el bien, sino un punto de vista más neutro basado en algunas de las premisas fundamentales de la filosofía de Schopenhauer: el estatuto ontológico del egoísmo en todos los fenómenos, que se desprende como una consecuencia necesaria de la forma en que está constituido nuestro mundo, y por ello, se establece como algo necesario, en el sentido tradicional de la palabra, es decir, como lo que no puede ser de otro modo. Teniendo claro esto, cuestiones del mundo cotidiano como la lucha despiadada por la vida, la adopción obligada de papeles contrarios como víctima y verdugo, el ser candidato permanente del azar y el sufrimiento, y oscilar siempre entre la satisfacción de nuestras necesidades y el aburrimiento; todo esto y otras tantas cosas, pertenecen al orden natural de las cosas. Visto todo desde una perspectiva general y totalizadora, lograremos entender que el mundo y su existencia sólo son posibles de esta manera. La vida sólo se abre camino por medio de la muerte, lo que conllevará destruir la voluntad de vivir de otro. Esto hace que en el mundo el dolor y el

---

<sup>137</sup> Schopenhauer trata este tema de manera amplia en los *Parerga y Paralipómena* y nos muestra como el hombre puede ser presa de ideas tan absurdas por las cuales se llega a sentir ofendido y víctima de “injusticias” (Cf. *PYP*, pág. 387).

sufrimiento sean algo necesario y natural, pues ese dolor y sufrimientos engendran vida y, por tanto, pertenecen a lo que la voluntad quiere. Todo lo que pase en este mundo y al individuo como tal, es parte esencial de *lo que es* la vida; el mundo está, en este sentido, plagado siempre de *justicia*.<sup>138</sup> El contrato de la vida tiene todas estas cuestiones como cláusulas principales. Esto es lo que Schopenhauer llama *justicia eterna*: el mundo es la manifestación de la voluntad, y la forma en que es, es la forma en que la voluntad lo quiso. Por ello, no es injusto. No puede ser mejor de lo que es, por que la voluntad de la cual es manifestación tampoco es mejor. Ello le confiere su propio ser, reflejándolo por el conocimiento, puesto que no es nada al margen de su manifestación. No puede ser otro por que la voluntad no cambia.<sup>139</sup>

Mientras permanezcamos en el fenómeno nunca se tendrá clara la distinción entre fenómeno y cosa en sí y, por ello, nunca podremos entender la necesidad que impera en el mundo y la más estricta justicia que caracteriza a la existencia en general. El error y el azar dominan este mundo y pueden hacernos presa a cualquiera, en cualquier momento; es el costo que se tiene que pagar por vivir, es por ello que Schopenhauer cuestiona la valía de la vida, el cual menciona como un mal negocio pues el costo es mucho mayor que la ganancia: una felicidad siempre pasajera. Para encontrar la justicia eterna hay que adoptar el punto de vista *trascendental* y elevarnos desde la experiencia hasta el ser en sí que se manifiesta en él.<sup>140</sup> Ahora bien, hay que aclarar –y aunque parezca contradictorio– que por el hecho de que todo ocurre con justicia en este mundo, no por ello deja de existir la injusticia. Si negáramos esto, se estaría cayendo en una anfibología del concepto tomado unas veces en el sentido trascendental y en otras, en el sentido fenoménico.<sup>141</sup> Cuando todo se ve desde este último sentido, todo nos parecerá injusto pero si toma una perspectiva omniabarcante, todo nos parecerá justo. Cuando se comprende este concepto de la justicia eterna y se trata de ver las cosas como realmente son, sin vestiduras elegantes u optimistas de lo que quisiéramos que fuera la vida, separando el “lo que yo quiero” y “lo que es”, se abandonarán ideas tan infundadas como la de que el fin del hombre es el ser feliz, y se será poseedor de una serenidad ante la vida que algunos llamarán felicidad, llegando a ésta de

---

<sup>138</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 378.

<sup>139</sup> Cf. *MC*, pág. 118.

<sup>140</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 120.

<sup>141</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 122.

manera indirecta y sin buscarla insistentemente. Si no se cometiera el error de rechazar el conocimiento de que el sufrimiento es esencial a la vida, no sufriríamos tanto, y de que, a su vez, no es algo que proviene del exterior, sino que cada uno lleva dentro de sí mismo la fuente inagotable del sufrimiento. Todo sufrimiento podría evitarse en gran medida si procuraríamos contemplar todo con claridad, “las cosas siempre en su conjunto y en su conexión y guardándose con firmeza de atribuirles los colores que querríamos que tuvieran. La ética estoica buscaba liberar el ánimo de todas esas ilusiones y de su conciencia y dotarlo en cambio de una ecuanimidad imperturbable” (MVR, pág. 344). Con todo esto dicho, y si se busca, a pesar de todo, una fórmula para la felicidad, podríamos decir que ésta consistiría en *saber mucho y querer poco*.<sup>142</sup>

### **La compasión**

Ya hemos visto que una acción moral es aquella que no está motivada por el egoísmo y en este sentido se podría decir que es *contranatura*, pues como ya hemos repetido reiteradamente, el ser humano –así como los demás animales– es ontológicamente egoísta, dada su condición y facultad cognoscitiva. A pesar de ello, Schopenhauer sostiene la idea de que en el mundo hay acciones que rompen con esto, que son totalmente desinteresadas y su móvil es, por tanto, algo diferente que el beneficio personal. Si bien, esto nunca podrá comprobarse de manera empírica, pues en la experiencia sólo se muestran los hechos nunca las intenciones, por lo que siempre queda la posibilidad de que una acción justa haya sido influida por un móvil egoísta, no podemos negar de manera tajante que esas acciones puramente morales no puedan existir, aunque, evidentemente, tienen que ser muy escasas.<sup>143</sup>

Schopenhauer sostiene que estas acciones son conocidas como el fenómeno de la *compasión*. Su móvil es el *sufrimiento ajeno*. La persona que presencie dicho sufrimiento experimentará un sentimiento tal, que lo impulsará a acudir en su ayuda; es algo instintivo cuyo motor yace en lo más profundo de nosotros. No es algo que se razone y con ello, se midan los pros y los contras de emprender la acción de ayuda. Es algo meramente intuitivo

---

<sup>142</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 58.

<sup>143</sup> Cf. *DPFE*, pág. 246.

e irracional, pues sólo la fuerza que tiene la intuición puede hacernos actuar de una manera tan impulsiva, poniendo a veces en riesgo nuestra propia seguridad. Esta es la evidencia empírica que pone de manifiesto la verdadera existencia de acciones morales, pues si lo que define a todo ser es su egoísmo –que lo lleva siempre a buscar su propio beneficio– cómo puede en ciertas acciones romper con esto sacrificándose asimismo por la seguridad de otro.<sup>144</sup> Es algo que se mantiene totalmente en el misterio, y que sin duda nos causa admiración y sorpresa y por ello, difícilmente puede ser comprendido. De esto se encargará la ética y la reflexión filosófica, de buscarle un fundamento que nos ayude a comprender dichas acciones.

¿Cuál es el fundamento que Schopenhauer da de la compasión? En el capítulo uno se explicó de manera exhaustiva cuál es la razón del egoísmo. La forma en que estructuramos cognoscitivamente el mundo nos hace creer que el centro de éste siempre es el individuo que conoce, lo cual, a su vez, nos hace creer que es el centro de toda existencia. Todo esto, más el impulso de la voluntad que se presenta en él, hace que esta cuestión se acentúe aún más. El principio de razón hace parecer toda la realidad como una multiplicidad de fenómenos que en apariencia se muestran distintos de nosotros. Lo que nos sugiere el fenómeno de la compasión es que todo esto no es lo verdaderamente real, que todo es un engaño o como diría Schopenhauer, es el velo de maya que nos impide ver la verdadera esencia de las cosas. El concepto de voluntad como única e intemporal nos da indicios de esto. Ya quedo ampliamente demostrado que la voluntad se presenta de igual e idéntica manera en todos los fenómenos de este mundo, sólo manifestándose de manera diferente por la constitución particular de todo fenómeno pero que coinciden, a pesar de todo, en lo más esencial: un deseo constante e insatisfecho. Esta voluntad dividida entre sus fenómenos mira sólo por el bienestar de estos, sin percatarse que es la misma en todos. Esto la lleva en múltiples ocasiones a dañarse asimismo cuando lastima un fenómeno ajeno, y es tal su pérdida de conciencia, que no se percata de ello. El fenómeno de la compasión, puede decirse, hace que esa voluntad vuelva en sí y recuerde su origen único e intemporal. Pero no es un recuerdo que se le presenta de forma discursiva, bajo la claridad del concepto, sino todo lo contrario, es dado por la fuerza de la intuición.<sup>145</sup> No sabe reflexivamente la razón

---

<sup>144</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 272.

<sup>145</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 291.

de su acción pero si lo sabe de una manera instintiva y es a partir de aquí y mediante la reflexión que puede explicar dicha acción. Esto es lo que ha hecho Schopenhauer con toda su filosofía. Explicar esas acciones que parecen transgredir el orden natural de las cosas, el estatuto ontológico con lo que se nos explica el mundo. Esto es algo que no está al alcance de la ciencia pero si de la filosofía, única capaz de explicar el todo, lo absoluto y lo que está detrás de esto. La compasión rompe el velo de maya por momentos, nos hace salir de nuestra individualidad y perder conciencia de ella:

Esto supone que yo , en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: sólo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos; entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* compadezco yo, pese a que su piel no está conectada con mis nervios. Solamente de ese modo puede *su* dolor, *su* necesidad convertirse en motivo *para mí*: fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios (DPFE, pág. 274).

La magnitud de la diferencia que hacemos entre nosotros y los demás es el indicador del grado de moralidad que habita en nosotros y de los conceptos de justicia e injusticia.<sup>146</sup> La persona que hace menos diferencia entre él y los otros es la que está más fuertemente anclado al principio de razón y por ello, es la más egoísta y la más propensa al mal. Es por todo esto, que la compasión es un *acto metafísico*, es decir, está fuera de la condición del principio de razón, pues es como si por un momento se desligara de la multiplicidad que nos ofrece esto, dejando de ver todo como diferente. Así como la contemplación estética nos hizo ver al mundo en su representación pura, desligado de toda voluntad y por ello de todo interés, de igual forma pasa con la compasión, que teniendo como motivo el sufrimiento ajeno, nos deslindamos por un momento de todo interés personal en pro del ajeno. Estos son los dos acontecimientos propiamente metafísicos y que miran por encima de lo fenoménico. Si en la contemplación estética era la fuerza de la *intuición* lo que nos llevaba a la contemplación de las ideas, en la compasión sucede de igual manera. Aquí la fuerza de la intuición que conlleva el sufrimiento ajeno son el motivo de una voluntad egoísta, que por un breve instante deja de serlo, pues algo en lo más profundo de nuestro

---

<sup>146</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 304.



ser abre los ojos y sin tener una explicación razonable sobre lo que pasa, actúa de manera irracional como por instinto en ayuda de sí misma, pues sabe que la voluntad que en apariencia se le mostraba como ajena, es ella misma. Por lo que al ayudar al cuerpo ajeno sabe que sólo está yendo a salvarse asimismo. La barrera entre el tú y el yo ha desaparecido pues en esencia lo único que existe es la unidad. La compasión nos muestra que el tiempo y el espacio sólo son subjetivos e ideales y por tanto, la fuente del engaño. No son algo que corresponda a la verdadera realidad. Todo esto nos resulta más evidente en los casos en que se llega a dar la propia vida por la ajena.<sup>147</sup> Porque ¿cómo es posible que el individuo que siempre ha mirado por su propio bienestar, en algunos momentos pierda el conocimiento de ello y emprenda todo lo contrario? Pues porque en esencia todos somos lo mismo; la diversidad del mundo fenoménico sólo es aparente. La compasión es un hecho de la conciencia humana que es independiente de religiones, dogmas o mitos de toda especie, educación o cultura, y por tanto no es algo que se origine de forma conceptual sino que es algo que está presente y es inherente a la naturaleza humana. Tanto es así, que a quien no es compasivo se le denomina inhumano.<sup>148</sup> Incluso la justicia que en un principio sólo vimos como aquellas acciones acometidas por razones egoístas consistentes en no cometer injusticias, pues también podríamos ser víctimas de lo mismo, tiene su origen también en la compasión, en algo puramente moral. En este caso se toma una perspectiva diferente, ya que el fin ya no lo constituye la propia persona sino la persona ajena y su sufrimiento, y el propósito desinteresado de evitarlo o erradicarlo a toda costa; este deja de ser medio para un beneficio personal. Posteriormente:

La reflexión racional la eleva a la resolución [...] de respetar los derechos de todos. Pues, aunque los *principios* y el conocimiento abstracto en general no son de ningún modo la fuente o el fundamento de la moralidad, a una conducta moral le resultan imprescindibles como el depósito, el *réservoir* en el que se conserva el ánimo que nace de la fuente de toda moralidad, la cual no fluye en todo momento, para, llegado el caso de la aplicación, fluir a través de canales de derivación. Sin principios firmemente adoptados quedaríamos irresistiblemente a merced de los móviles antimorales [...] La consolidación y seguimiento de los principios a pesar de los motivos que actúan contra ellos es *autodominio* (DPFE, pág. 258).

---

<sup>147</sup> Cf. MC, pág. 159.

<sup>148</sup> Cf. DPFE, pág. 256.

Con esto dicho no está demás acentuar la importancia del conocimiento abstracto y reflexivo. Si bien la compasión proviene de un conocimiento intuitivo, es la reflexión sobre ella y por tanto, un conocimiento abstracto, lo que permite su comprensión, y de esta manera la posibilidad de poder divulgarse como verdad, influenciando así, las acciones humanas. Es tal su influencia, que es gracias a él que el fenómeno de la libertad puede hacerse presente, el cual nos puede llevar al estado metafísico supremo: la negación de la voluntad.

### **La libertad de la voluntad**

El fenómeno de la compasión tan sólo es el comienzo de lo que puede llegar a ser un permanente estado metafísico dentro o inmerso en la física del mundo, es decir, un acto que contradice todo lo que en el mundo sucede de forma necesaria. Aquí apreciaremos con gran claridad el gozne de aquella gran antinomia, la coexistencia, la *compatibilidad* de la libertad con la necesidad.<sup>149</sup> Ese vislumbramiento que nos hace posible la compasión puede ser llevado a la fuerza de la reflexión y determinarnos casi igual de fuerte que la misma intuición. Esa verdad teórica y abstracta que es producto de la reflexión filosófica puede desempeñar el papel de principio de nuestra conducta, el cual estaría formulado, a grandes rasgos, de esta manera:<sup>150</sup> la voluntad está más allá de todo fenómeno y en realidad no hay distinción radical entre ellos. Esta verdad es la que se nos revela –según Schopenhauer– con el fenómeno de la compasión; y es a partir de la cual se puede llegar a aquel estado metafísico conocido como la total negación de la voluntad. Pero no es que se niegue la voluntad como tal, ya que sería algo contradictorio pues somos objetivación de ella: “La

---

<sup>149</sup> Cf. *MC*, pág. 22.

<sup>150</sup> Esta afirmación de Schopenhauer es paradójica ya que después de sostener que no hay principio que pueda dirigir nuestra conducta parece asumir ahora lo contrario. Pues para una voluntad que nunca cambia todo principio es inservible. Quizás con estas palabras se refiera a un tema tratado ampliamente en su libro “libertad de la voluntad”, en donde sostiene que el conocimiento abstracto sirve de medio para dirigir la conducta de la voluntad más nunca para cambiar lo que ella es o quiere (Cf. *DPFE*, pág. 89). El conocimiento le ayudará sólo a buscar los mejores medios para conseguir lo que quiere. Aun así, no deja de ser hasta cierto punto contradictorio y queda claro que para Schopenhauer toda metafísica tiene una clara influencia sobre la moral, nunca es indiferente a ella, pues de ser asimilada y aceptada es indudable que determinará nuestras acciones. A este respecto dice Philonenko: “Hay que renunciar por completo a guiar la vida humana; con una única salvedad: la descripción puede conducirnos, si la efectuamos con seriedad, a modificar por nosotros mismos nuestra concepción de la vida y a descubrir, al hacerlo, otra manera de existir [...] todo discurso sensato, aunque trate de lo absurdo, no deja de ser edificante” (*SFT*, pág. 233).

moral no niega la voluntad, sino sólo aquello que en el fenómeno contradice la determinación fundamental de esa voluntad: la de ser unidad. El sentido de la teoría de Schopenhauer no está en que, como yo al dañar al tú me dañaría a mí mismo, al favorecerle a él me favorezco a mí también, sino que la acción altruista suprime absolutamente al yo y al tú, la diferencia entre estos, y viene en provecho del ser absoluto entero, impersonal, indiferenciado entre ambos” (SYN, pág. 135). La negación de la voluntad es una elección libre producida por el conocimiento adquirido de esa verdad fundamental. Pero ¿qué es la libertad para Schopenhauer?<sup>151</sup> Ya se ha mencionado bastante que el mundo de los fenómenos está dominado por la necesidad, la cual se refiere a que todo en él tiene una razón de ser. El mundo de las acciones humanas no es la excepción. En él domina el *principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación*. Este dice que toda acción humana se produce por un agente externo, que es llamado en este caso *motivo* y por un agente interno, que es llamado *carácter*. Este es el que condiciona en última instancia el tipo de reacción que tendremos frente a un objeto externo y es el que constituye, a su vez, la esencia de la voluntad que habita en nosotros. Respecto a esto, cabe aclarar que Schopenhauer sostiene que cada individuo tiene un carácter particular, diferente al de los demás.<sup>152</sup> Esto conlleva que cada uno de ellos quiera algo diferente de lo que quiere el otro. El querer por sí mismo que caracteriza a la voluntad no es algo abstracto; nunca se quiere de forma abstracta sino *concreta*. Siempre quiero esto o lo otro: un coche o una casa. Siempre hay una meta o una dirección para ese querer. Es por ello que el conocimiento del mundo externo es la pauta de la concreción de ese querer ontológico. Ese conocimiento será la razón de nuestros deseos concretos y con ello se establece el carácter causal y de necesidad en las acciones humanas. A grandes rasgos, podemos decir que la libertad consiste en saber si podemos querer algo con *independencia* del mundo externo. Es decir, si puedo romper con esa red causal donde un motivo es el que determina siempre mi acción. La libertad no consiste en decidir que quiero esto y lo otro o en saber las causas de mis deseos, tal y como Spinoza lo planteaba, sino en saber si puedo tener en mi poder la decisión de *elegir querer o no querer en el sentido abstracto, en sentido ontológico, sin tener un motivo para ello*. Esto es, a claras luces, imposible de saber. Pues la

---

<sup>151</sup> En este tema seré breve y sólo explicaré lo necesario para entender el punto al que quiero llegar, pues, por sí mismo, constituye un tema con tal riqueza, que se necesitaría una tesis sólo para él.

<sup>152</sup> Cf. DPFE, pág. 296.

autoconciencia que es la conciencia de nuestro “Yo” como un ser particular con deseos particulares, nunca podrá saber eso, pues siempre estamos anclados al principio de razón que nos muestra en todo momento el mundo con todos sus fenómenos. Para poder saber eso, tendríamos que deslindarnos de dicho principio, pero caeríamos en contradicción, pues es por ese principio que nos concebimos como un individuo capaz de tomar decisiones. Se caería en una total paradoja. La única libertad de la que se puede ser consciente es la que puede presentarse dentro del mundo fenoménico, en las acciones mismas. Por tanto, la libertad sería un efecto más dado por una causa específica. Esa causa específica la constituiría el sufrimiento ya sea ajeno o propio,<sup>153</sup> que llevado a la reflexión, nos daría esa *verdad única*, para que de esta forma el individuo tenga clara conciencia de todo y con ello lleve a cabo el único acto de libertad posible: decidir si quiere seguir *afirmando su voluntad o negarla*. A este respecto dice Schopenhauer: “La afirmación y la negación son actos opuestos de la misma voluntad, cuya capacidad de realizar ambos es la única libertad verdadera” (*MVR*, pág. 1064). Es decir, elegir si deseo seguir queriendo o elegir dejar de querer. En esa cuestión está toda la problemática de la libertad. Si elijo seguir queriendo afirmo mi voluntad de vivir y con ello acepto todos los placeres y dolores que eso conlleva; pero ya lo hago de una forma consciente, no como un impulso ciego e irracional. Y si elijo el no querer, niego mi voluntad de vivir que se traduce en una renuncia a la vida.<sup>154</sup>

Finalmente, nunca podremos romper con la ontología que caracteriza al mundo fenoménico, la de que nuestras acciones están determinadas por motivos. Pues el elegir dejar de querer no es más que un “quiero dejar de querer” que de cualquier manera sigue siendo una acción dada por un motivo específico: el conocimiento de esa verdad única. En esa verdad única radica el hecho de que la negación de la voluntad sea vista como acto metafísico, pues lo que enuncia es totalmente contrario de la descripción que se ha dado del mundo –como algo dominado por el principio de razón suficiente– y su discurso que funciona como motivo es por tanto, un discurso metafísico: la voluntad es una, la diversidad fenoménica sólo es aparente. Los objetos externos que funcionaban como

---

<sup>153</sup> El sufrimiento personal nos conducirá de igual manera que la compasión a esa verdad única. “La consecución de la negación de la voluntad de vivir por medio de un dolor propio profundamente sentido, y no sólo por la apropiación del dolor ajeno y por el conocimiento de la inanidad y la tristeza de nuestra existencia [...] Un gran infortunio es lo que acaba conduciendo al hombre a las puertas de la completa resignación” (*MVR*, pág. 1065). Respecto a eso dice Schopenhauer: “La vida se presenta así como un proceso de purificación cuyo baño purgativo es el dolor” (*MVR*, pág. 1074).

<sup>154</sup> Cf. *MVR*, pág. 311.

motivos para incitarme a poseerlos ahora provocarán el efecto contrario, el aborrecerlos por ser consciente ahora del dolor que pueden provocar por incitar a una voluntad que nunca quedará satisfecha. No debemos caer en el error de creer que toda esta verdad es una mera creación de la razón sin correspondencia con la realidad. De ser así, sería una ficción más. Nunca se debe de olvidar que dicha verdad tiene su correspondencia empírica, que es ese fenómeno que hemos llamado compasión. En ello radica su veracidad. Es una verdad intuitiva traducida al ámbito abstracto y conceptual sólo para poder ser comunicada y comprendida.

Ahora expliquemos de mejor manera esa verdad única: La verdad implícita en la compasión es tan fuerte que si se le llega a prestar atención podemos llegar al fundamento de su causa. La persona que contempla al ser doliente se da cuenta que éste, la mayoría de las veces, sufre por que se le ha impedido realizar lo que quiere su voluntad. Es una cuestión de impotencia. La voluntad se encuentra impedida y esto le causa dolor. Reflexionando sobre el tema puede llegar a notar que la causa de esto siempre es la búsqueda por satisfacer ese deseo constante que lejos de cesar siempre va en aumento, y que eso, es la causa de su desdicha; que a pesar de que satisfaga un deseo, la rueda del deseo nunca para, y que por tanto, es una cuestión tan absurda que empieza a esclarecer su conciencia sobre el asunto. Puede percatarse que el motor del ser humano es este querer y el único responsable de los sufrimientos que imperan en su mundo. Esto sucede de igual manera en los demás fenómenos, pero con mayor grado en el ser humano. Todo es un callejón sin salida. Empieza a notar cada vez de mejor manera lo absurdo de la vida, el sinsentido de ésta. Y es tal su impresión, que es como si la voluntad particular que habita en nuestro cuerpo tomara conciencia de sí, y ver que el sufrimiento que padecía esa persona no se debía a nadie más sino a ella misma. Desde este momento comienza a sentir repulsión por sus anteriores ganas de vivir, y ocurre una transformación en él: elige dejar de querer. Ya no hay motivo que la incite a querer más, únicamente que el de esa verdad metafísica que le ha mostrado la verdadera esencia del mundo; la unidad esencial que mantiene con todos los fenómenos de la naturaleza y que sólo se le muestra diferente por la facultad de engaño que nos constituye cognoscitivamente. Resulta obvio que esta verdad no siempre surte efecto en todas las personas que la saben o que la escuchan, para ello hay que asimilarla y abrazarla como tal. Lo que hace Schopenhauer, es simplemente, construir un

discurso que describa y nos ayude a comprender las acciones que caracterizan a los santos y ascetas que han existido en todo el mundo. Todo esto se puede ver a través de las acciones de los santos y ascetas que a pesar de pertenecer a religiones diferentes poseían esa verdad intuitiva y esencial. El dogma cristiano, hindú, etc., solo es el lenguaje con el que el santo quería explicar su acción. Pero la conducta los une en una sola intención o esencia; aquella, en su sentido moral, no proviene abstractamente de su conocimiento de la esencia del mundo, sino intuitivamente. Si el santo explica mediante un dogma, lo hace tan sólo para satisfacer a su razón. El conocimiento del que procede la negación de la voluntad es intuitivo y no abstracto, encontrando su perfecta expresión en los actos. Por ello para entender lo que es la negación de la voluntad hay que acudir a la experiencia.<sup>155</sup>

Es por eso que en las diferentes religiones coinciden en su comportamiento cuando se ha llegado a la negación de la voluntad. Comportamiento que antes de dicha experiencia siempre se muestra diferente por la distinción entre caracteres. Con aquella experiencia, dado que todos poseen esa verdad única, no pueden diferenciarse ya en su actuar, aunque cada uno, según sus conceptos y dogmas, hable un lenguaje distinto.<sup>156</sup> Se ha llegado al estado metafísico del *ascetismo y de la santidad*. Aquella verdad metafísica impera ahora, en la física del mundo. Ya no hay multiplicidad, sólo unidad; ya no hay diferencia, sólo identidad e igualdad. Todos los motivos que alimentaban la desdicha y el sufrimiento han desaparecido. Ahora sólo domina una paz inalterable una profunda calma y una serenidad interior.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Cf. *MVR*, pág. 409.

<sup>156</sup> Cf. *Ibíd.*, pág. 429.

<sup>157</sup> Cf. *MC*, pág. 175.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Quisiera hacer de esta conclusión más que una culminación de lo que se ha tratado en este trabajo un testimonio de lo que la filosofía de Schopenhauer ha sido para mí. Es indudable que desde que se comienza a estudiar la carrera de filosofía y a comenzar a ver las interpretaciones del mundo de cada uno de los autores, ocurre en nosotros un cambio respecto a lo que creíamos. Al ser ampliadas nuestras formas de ver el mundo, todo lo que sostenía nuestra manera de verlo parece tan pobre e insuficiente que ya no te conforma. La manera en que la filosofía se elabora, la forma en que expone nuevas ideas, siempre o casi siempre, bajo una estricta argumentación lógica –donde siempre se busca unas premisas fuertes que sostengan una conclusión– hace que la persona que se dedica a su estudio, empiece a buscar el fundamento de muchas de sus creencias y, a su vez, ya sea de manera inconsciente o no, a aceptar nuevas ideas sólo si éstas están basadas en una buena argumentación. Ideas que antes de este proceso no se hubieran cuestionado por nuestra escasa capacidad de análisis y crítica. Ahora ¿Qué pasa con la filosofía de Schopenhauer? Después de haber visto una gran cantidad de autores que como buenos hijos de la modernidad se adherían a las ideas que de ella habían surgido y que la caracterizaban, y ver después una filosofía (la de Schopenhauer y Nietzsche) que, mediante la crítica seria hace tambalear el cimiento de esas ideas, ya no nos parece creíble la idea de que este mundo sea el mejor de los mundos posibles, o la teología de la historia que maneja Hegel, o los argumentos cartesianos que sostienen la existencia de dios, etc. Claro que es importante reconocer el parteaguas que han sido en la historia de la filosofía y la importancia y vigencia que tienen en la actualidad para nuevas investigaciones. El marcado contraste de esas filosofías de la modernidad con la de Schopenhauer –y posteriormente con la de Nietzsche– te hace notar de manera clara que toda filosofía no es más que una *interpretación personal* del mundo. Y como toda filosofía, la de Schopenhauer no deja de ser una interpretación más, una visión particular de lo que Schopenhauer vivió y experimento en carne propia durante su vida. En este sentido toda filosofía es vivencial y existencial y a ese respecto dice Schopenhauer: “Una filosofía entre cuyas páginas no se

escuche las lágrimas, el aullido y el rechinar de los dientes, así como el espantoso estruendo del crimen universal de todos contra todos, no es una filosofía” (*SASF*, pág. 404).

Pero si toda filosofía es sólo una interpretación del mundo y más aún, de un individuo en particular, ¿qué es lo que hace que nos adhiramos a unas filosofías y a otras no? En indudable que esto varía de una persona a otra, que el parámetro de verdad siempre es relativo; en algunas ocasiones es lógico, otras tantas, es una verdad por correspondencia (e incluso pienso que muchas veces depende de la disposición de espíritu y emocional de cada persona). En lo que a mí respecta, éste último tipo de verdad es con el que estoy más acorde y dado que sin duda es el utilizado por Schopenhauer, es la razón por la que, en muchos aspectos, abrazo su filosofía. La descripción que hace de la realidad, la cual siempre está precedida de ejemplos claros y concisos que vienen a fungir como justificación, fueron la razón por lo que su filosofía me impactó por vez primera, y al igual que Thomas Mann, una vez que tomé *El mundo como voluntad y como representación* no pude parar hasta terminar su lectura. Esto, aunado a lo que a mí parecer, ha sido la mejor pluma –junto con la de Nietzsche– que haya dado la filosofía, nos da el excedente del placer que todo libro maravillosamente escrito nos puede dar con su lectura. Y aún más y dado que no puedo expresarlo tan bien como Mann, dejaré que él sea el que hable: en la filosofía de Schopenhauer siempre “subsistirán un núcleo de sentimientos, una vivencia de verdad tan aceptables, tan invulnerables, tan acertados, como yo no lo he encontrado en ninguna otra filosofía [...] Con una filosofía como ésa se puede vivir y se puede morir; sobre todo morir” (*SNF*, pág. 66). Y un poco más atrás: “Cuando uno ha estado ocupado largo tiempo con ella (la obra de Schopenhauer), todo lo demás –realmente todo lo demás– que entretanto o inmediatamente después lee parecele extraño, doctrinario, incorrecto, arbitrario, no disciplinado por la verdad [...] ¿La verdad? ¿Es, pues, tan verdadero ese libro? Sí, es verdadero, en el sentido de la sinceridad más elevada y más subyugante” (*SNF*, pág. 65. Lo que está entre paréntesis es mío.)

Schopenhauer vino a esclarecer lo que filosofías como la filosofía de la historia de Kant, la de Hegel e incluso la filosofía de Spinoza habían dejado en mí, una especie de duda e incredulidad; sabía que algo no iba bien, que algo estaba fuera de lugar, no sabía explicármelo y fue, como si la obra de Schopenhauer constituyera, por sí misma, las respuestas específicas a mis inquietudes. Nociones tales como progreso, una finalidad



arraigada a la esencia del ser humano, la razón como facultad trascendental, una ética construida por la significación arbitraria de conceptos que nada tiene que ver con la realidad, fueron totalmente entendidas por mí en toda las contradicciones que en sí mismas encerraban. La contundencia de la filosofía de Schopenhauer radica en señalar que la vida puede tener un sentido totalmente *diferente* del que la modernidad y la tradición le ha dado, y no en creer que Schopenhauer quita todo sentido a la existencia. Schopenhauer, con su filosofía, dota de un sentido completamente diferente al mundo y a la vida; un sentido que obviamente va a desagradar a perseguidores de sueños, entusiastas del progreso y del avance, visionarios de futuros mejores basados en un infundado optimismo, en pocas palabras, a aquellos que les gusta *vivir de ilusiones* y que no pueden vivir con la verdad desnuda. Un sentido que, asimilado de manera correcta, puede dirigirnos a una *serenidad de espíritu* tal como lo pretendían las escuelas helenísticas. A ese respecto dice Nietzsche:

También has experimentado esa fuerza del dolor que purifica, que íntimamente calma y fortifica. Son momentos en los que tú mismo puedes comprobar que hay de verdadero en la teoría de Schopenhauer. Si el cuarto libro de su obra capital te causa una impresión fea, turbia, molesta, si no tiene la fuerza de animarte y de conducirte desde el vehemente dolor externo hasta ese estado de ánimo melancólico pero feliz que también se apodera de nosotros al escuchar música noble, ese estado de ánimo en el que vemos que se nos caen las envolturas terrenales: entonces yo tampoco deseo tener ya nada que ver con esa filosofía (AKS, pág. 175).

Como todos sabemos, el entusiasmo que llegó a sentir Nietzsche por la filosofía de Schopenhauer no fue duradero, a pesar de que su filosofía fue una gran inspiración para la suya, sólo basta leer el nacimiento de la tragedia para percatarnos de ello. Tanto es así, que me parece que si no se lee primero a Schopenhauer, nunca podrá entenderse a la perfección a Nietzsche. Schopenhauer después de construir las dos doctrinas, la del mundo como representación y la del mundo como voluntad, pone a resolución la siguiente cuestión: ya conscientes de lo que es el mundo y su esencia; ya conscientes de la razón de todo el sufrimiento y el dolor que hay en este mundo, ¿cuál va a ser el camino que tomemos? ¿*Afirmaremos la voluntad de vivir o la negaremos?* Schopenhauer se decide por esta última como lo más congruente de acuerdo a la teorización filosófica que ha hecho. La filosofía de Nietzsche, en muchos aspectos, puede verse como una consecuencia de haberse inclinado

por la afirmación de la voluntad de vivir. Schopenhauer puso en la mesa dos caminos a seguir. Él se decidió por uno y Nietzsche por el opuesto. Éste, a su manera, teorizó sobre la posibilidad de que, mediante el camino de la afirmación de la voluntad de vivir se puede llegar a la misma meta que Schopenhauer, estipulaba, sólo era posible con la negación de la voluntad. La apuesta por lo *dionisiaco* también puede conducirnos a la experiencia del *Uno primordial*.

El camino tomado por Schopenhauer lo hace víctima de muchos ataques de Nietzsche, hasta el extremo de llamarlo *nihilista*, pues según Nietzsche, Schopenhauer ha quitado todo valor a la vida. En este sentido, estoy de acuerdo en ver en Schopenhauer un cierto nihilismo. Pero nunca debe entenderse en el sentido de que su filosofía no aporte valores con los cuales poder vivir. Son dos cosas totalmente diferentes. Lo que resulta obvio es que a Nietzsche no le agrada el *sentido final* que Schopenhauer le da a su filosofía, pues promueve valores con los que no está de acuerdo. Schopenhauer edifica una verdad que no es agradable, con la cual muchos *no podrían vivir*. Nietzsche, al parecer, es uno de ellos; por ello sigue *promoviendo ilusiones* que nos permitan reafirmar la vida. Como bien apunta Safranski sobre Nietzsche: “puesto que no es posible vivir la verdad, hay que rehabilitar filosóficamente la voluntad de engaño” (*SASF*, pág. 356). Nietzsche apuesta por otro sentido del que puedan desprenderse nuevos valores para vivir. Schopenhauer hace lo mismo. De su teorización filosófica, de su metafísica de la voluntad, la idea sobre la completa unidad esencial del mundo, de su fundamentación de la compasión y del aquietamiento de la voluntad que se da en la contemplación estética, se desprenden igualmente ideas de las que *pueden obtenerse pautas morales con las cuales vivir*.

Si bien Schopenhauer no se cansó en reiterar que él no se proponía establecer principio éticos o máximas universales para establecer una vida ética, es indudable que toda filosofía o metafísica que se asimile, por parte del lector, como correcta o verdadera, tendrá inevitablemente consecuencias morales en la vida del individuo. Una firme convicción nunca dejará de tener una influencia increíblemente fuerte en la vida práctica. Tal como lo dijo Schopenhauer, nuestras acciones, las mayorías de las veces, son condicionadas por las cargas conceptuales que tenemos en nosotros, por tanto, es indudable que el mismo creía que su metafísica podría condicionar de alguna manera nuestro actuar en el mundo. Es por ello que toda metafísica tendrá siempre una dimensión ética. O mejor dicho, toda ética (así

como toda epistemología, toda política, toda religión, etc.) tendrá en sus cimientos una metafísica que la *fundamente*. Con esto dicho, traigo de nuevo a colación una de las preguntas que se desprende de la metafísica de Schopenhauer: ¿Cómo sería nuestro actuar en el mundo si dejáramos de ver todo lo perteneciente a él como un sinfín de oportunidades de las que podemos sacar provecho? Sin duda asumir dichas ideas sería ir en contra de la ideología de progreso que ha dominado nuestros días. Parece que vivimos en una época en que si algo no tiene una utilidad práctica no sirve. Si no puedes construir un puente o algo tangible es una pérdida de tiempo. La misma filosofía es víctima de eso. Cuantas veces no se nos ha preguntado: ¿y para qué sirve la filosofía? Y cuando les dices cosas como: para re-pensar el mundo, para entender que hay detrás de lo que se nos presenta tan real o simplemente para entender cómo funciona, sólo te miran de soslayo. Esto es lo que hace la filosofía y es ella la que nos puede ayudar a ver como las ideologías actuales y antiguas han llevado al extremo el horror humano; la explotación del ser humano por el propio ser humano y la explotación despiadada del mundo; la crueldad a la que son y eran sometidos los niños en las fábricas, la esclavitud de los negros que producen nuestro exquisito y aromático café, etc. No hace falta ser más explícitos para decir que la historia ha sido la prueba infalible de la *validez actual* de la filosofía de Schopenhauer. Las crueldades que describió en su tiempo siguen siendo las mismas de la actualidad. “A pesar del increíble aumento de la fuerza productiva, la actualidad de Schopenhauer estriba en que la vida no queda aliviada. Sigue el combate, y la sangre sigue corriendo igual de caliente y roja que en la época de Alejandro magno” (AKS, pág. 262).

Entonces ¿qué es lo que nos cabe esperar? Si bien, he de aceptar que la metafísica schopenhaueriana puede ser muy poco alentadora para muchos, tenemos que ver lo positivo de ésta. Entender que la denuncia que hizo al uso excesivo de la razón siempre fue en la insistencia de que por sí sola podía conducirnos a algo mejor, y mostrarnos las locuras que se pueden llegar a hacer de seguir con dicha creencia. Su reclamo estaba en la *indiferencia* que se mostraba a la experiencia. En que el dolor y el sufrimiento de individuos fueran justificables por filosofías construidas sobre cimientos abstractos sin ninguna correspondencia con la realidad con la pretensión de la necesidad de dicho sufrimiento para el advenimiento de un futuro mejor. No podemos deslindarnos de lo más real y concreto, el individuo como tal, con sus sufrimientos y sus alegrías, sus pasiones y sus tristezas, en aras

de un futuro que no existe. Bien lo dice Horkheimer: “En el sentido de Schopenhauer, se llama moralidad a apoyar lo temporal frente a lo eterno, absolutamente despiadado.” (*Sociológica*, pág. 145). A pesar de que el hombre no cambie en su esencia más íntima éste, por medio de la razón, puede *redirigir* su conducta para buscar los mejores medios para conseguir lo que su voluntad quiere, y entender que entre menos obstruya la voluntad de vivir ajena, se podrá vivir más en concordia. Es cierto que Schopenhauer es el gran pesimista de la modernidad, que niega un sentido superior, objetivo o determinista de la existencia, puesto que dichos elementos no tienen una explicación verificable. Pero nada más lejos de la verdad el creer que una filosofía como la suya no puede dar grandes frutos para una vida mejor. Schopenhauer sigue siendo, a pesar de todo, un gran entusiasta de la razón. Cree en el poder de ella, siempre y cuando se le dé un uso correcto y siempre subordinado a la experiencia. Es ella, basada en ésta, que puede *construir* grandes sistemas metafísicos que hagan de este mundo un mejor lugar para vivir.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Básica

- Schopenhauer, Arthur, *Metafísica de las costumbres*, Trotta, Madrid, 2001.
- . *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, Universitat de València, Valencia, 2004.
- . *El mundo como voluntad y representación*, Akal Ediciones, Madrid, 2005.
- . *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- . *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Losada, Buenos Aires, 2008.
- . *Parerga y paralipómena*, Valdemar, Madrid, 2009.
- . *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

### 2. Complementaria

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1971.
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento, Vol. III. Los sistemas postkantianos*, FCE, México, 1979.
- Gardiner, Patrick, *Schopenhauer*, FCE, México, 1975.
- Grave, Crescenciano, *Verdad y belleza un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002.
- Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Philonenko, Alexis., *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Rábade Obradó, Ana, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, 1995.
- Rosset, Clément., *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos, Madrid, 2005.
- Safranski, Rudiger., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, México, 2008.
- Simmel, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, Caronte filosofía, Buenos Aires.
- Suances, Manuel, *Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad*, Herder, España, 2010.

Urdanibia, Javier (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990.