



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

IMPLICACIONES DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR EN LA  
NOCIÓN DE VOLUNTAD COMO COSA EN SÍ EN SCHOPENHAUER

TESIS QUE, PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ENRIQUE ÁNGEL GONZÁLEZ CUEVAS

DIRECTOR DE TESIS:  
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad Universitaria, CD.MX. Junio de 2019



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.

“aunque deseo fuese también una vaga definición de fuerzas incomprensibles, se lo sentía presente y activo, presente en cada error y también en cada salto adelante, eso era ser hombre, no ya un cuerpo y un alma sino esa totalidad inseparable, ese encuentro incesante con las carencias”

Cortázar, *Rayuela*

“En vano le escribí que no había que buscar la cosa en sí en castillos en el aire, sino en las cosas de este mundo, es decir en la mesa donde escribe, o en la silla que hay debajo de sus dignísimas nalgas”

Schopenhauer, carta a Julius Frauenstädt  
(21 de agosto de 1852)

## Índice

Introducción.....	[5]
1. La voluntad de vivir como cosa en sí.....	[13]
1.1 La doble experiencia de nuestra corporalidad dentro del marco del principio de razón suficiente como base de la relación entre voluntad y representación....	[13]
1.1.1 El mundo como representación sometido al principio de razón suficiente.....	[13]
1.1.2 Identidad del objeto de la causalidad y la motivación.....	[17]
1.1.3 Establecimiento de la relación voluntad-representación a partir de la doble experiencia de nuestra corporalidad.....	[22]
1.2 De la experiencia de mi voluntad a la noción de voluntad de vivir.....	[26]
1.2.1 Ampliación del concepto de voluntad mediante la analogía de la doble experiencia de nuestra corporalidad con el resto de los fenómenos....	[28]
1.2.2 Los grados de objetivación de la voluntad.....	[31]
1.2.3 La voluntad como voluntad de vivir.....	[34]
2. El ser del hombre en el mundo como voluntad y representación.....	[38]
2.1 La dolorosa experiencia de nuestra voluntad.....	[39]
2.1.1 La voluntad en la autoconsciencia.....	[39]
2.1.2 La naturaleza negativa del querer.....	[42]
2.2 El dolo como esencia del mundo.....	[45]
2.2.1 La objetivación de la voluntad en la naturaleza animal.....	[47]
2.2.2 La infernal vida humana.....	[50]
2.3 Controversias a la naturaleza negativa de la voluntad.....	[54]
2.3.1 El absurdo de una voluntad que no desea.....	[55]

2.3.2	¿Y si el dolor no forma parte de la esencia de la voluntad?.....	[59]
3.	Negación de la voluntad de vivir.....	[64]
3.1	La práctica ascética como negación de la voluntad de vivir.....	[64]
3.1.1	Diferencia entre justicia, caridad y ascetismo.....	[64]
3.1.2	La práctica ascética según la relación voluntad-representación.....	[71]
3.2	Límites y naturaleza de la negación de la voluntad de vivir.....	[79]
3.2.1	El carácter indestructible de nuestro ser en sí y el problema del suicidio en el contexto de la negación de la voluntad.....	[80]
3.2.2	La voluntad personal y la voluntad como cosa en sí en el contexto de la negación.....	[84]
4.	Conclusión. La doble polaridad de la voluntad: determinación de la noción de voluntad como cosa en sí a la luz de su posible afirmación y negación.....	[88]

## Introducción

Todo aquel que haya tenido la suerte de hacerse amigo de los textos de *un* filósofo en su juventud sabe que esa afición signa de modo ineludible el camino de sus pensamientos. Mucho se ha hablado de la marca que produce la obra de Schopenhauer. Su temprano descubrimiento resulta muy fértil para la creación artística, así como un buen compañero para transitar el camino de la madurez. Sin embargo, para los filósofos, el suelo nutricio de la filosofía de Schopenhauer reclama una eventual pero ineludible toma de posición ante el maestro. Las direcciones fundamentales que dicho posicionamiento puede tomar han quedado ejemplificadas en la historia de la filosofía por Nietzsche y Mainländer. En el corazón del pensamiento schopenhaueriano, en la noción misma de voluntad de vivir [*Wille zum Leben*], hay una valoración de la vida y del mundo. Fue su inconformidad con esa valoración lo que llevó a Nietzsche a desarrollar su voluntad de poder [*Wille zur Macht*], así como a Mainländer su voluntad de morir [*Wille zum Tod*], en un esfuerzo de ambos por superar el veredicto de Schopenhauer sobre el valor de la vida. Así, mientras uno buscaba afianzarse en la misma, el otro hizo un fundamentación del suicidio y del exterminio. En ambos casos, pese a sus diferencias, hubo un examen y una crítica a la noción schopenhaueriana de la voluntad. Desde una trinchera más humilde, nos toca ahora a nosotros hacer un examen de la voluntad de Schopenhauer, y con él, de su visión sobre la vida y el mundo.

El objetivo de este trabajo, como el título expresa, es examinar las implicaciones que el fenómeno de la negación de la voluntad de vivir tiene en la noción de voluntad de vivir como cosa en sí. La teoría de Schopenhauer que afirma que la voluntad<sup>1</sup> es la cosa en

---

<sup>1</sup> Desde hace unos años se ha vuelto un recurso común en los trabajos sobre Schopenhauer en español distinguir gráficamente los dos significados que el término *Wille* posee dentro de la obra de Schopenhauer,

sí [*Ding an sich*] implica una reelaboración radical de la noción misma de cosa en sí, así como de su compleja relación con el fenómeno [*Erscheinung*], el cual es reinterpretado por Schopenhauer como representación [*Vorstellung*]. Esta noción de voluntad, no obstante la claridad y concisión con la que Schopenhauer la formula, no es plenamente abordada en su relación con otra de las tesis fundamentales del mismo autor: la negación de la voluntad de vivir. El problema es que Schopenhauer explica por cuál medio puede ser negada la voluntad (la práctica ascética), pero no desarrolla con claridad *qué implicaciones tiene esta negación para la noción misma de voluntad como cosa en sí*. Es decir, Schopenhauer construye su noción de voluntad como cosa en sí a partir de los fenómenos que, para decirlo con su vocabulario, son expresiones de la *afirmación* de la voluntad de vivir, mientras que de los fenómenos que expresan la negación de la voluntad de vivir no hace más que un análisis esencialmente ético y vagamente ontológico, sin aclarar qué repercusiones tiene para la noción de voluntad como cosa en sí la posibilidad de su negación. Schopenhauer, pues, no regresa a la noción de voluntad ni la enriquece con los datos que aportaría el fenómeno de su negación.

Si a lo anterior se le agrega la dificultad que entraña determinar hasta qué punto puede ser realmente negada la voluntad, es decir, hasta dónde se ve afectada en tanto que cosa en sí, encontraremos que la noción de voluntad como cosa en sí no ha sido suficientemente esclarecida.

---

escribiendo con mayúscula la palabra *Voluntad* cuando se refiere a la cosa en sí y con minúscula cuando se refiere a la *voluntad* personal o humana que todos experimentamos. Si bien este recurso intenta hacer frente a uno de los principales problemas de interpretación de la filosofía de Schopenhauer, a saber, ¿cuándo es que realmente se refiere a la voluntad como cosa en sí y cuándo como objeto de nuestro sentido interno?, en cuanto que procura no reproducir tal ambigüedad, en esta investigación renunciamos a tal recurso, pues dificulta cotejar lo dicho en este escrito, y en casi todos, con las obras originales de Schopenhauer, ya sea en alemán o en su traducción al español.

La investigación presente parte de la convicción de que la respuesta a la pregunta sobre las implicaciones de la negación de la voluntad en la noción de voluntad como cosa en sí se encuentra dentro de los textos de Schopenhauer, aunque no clara y completamente desarrollada. El trabajo consistirá, entonces, en poner en relación los conceptos de voluntad como cosa en sí y el de negación de la voluntad de vivir, en el contexto de la relación voluntad-representación en tanto que ésta es el marco general de la ontología schopenhaueriana.

El rigor conceptual de Schopenhauer, tan propio de textos como *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* o *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ciertamente se fue debilitando cada vez más con los años. Pues si bien Schopenhauer nunca deja de ser claro, sí se vuelve inexacto y muchas de sus afirmaciones deben ser matizadas. La principal causa de este descuido en su obra, tan impropio por otra parte de lo que bien podríamos llamar el espíritu schopenhaueriano, creemos encontrarlo en la falta de interlocutores con los cuales pulir y perfeccionar más la obra: Schopenhauer tuvo una prácticamente nula carrera docente, por lo que el ejercicio de la cátedra no le sirvió para afinar mucho la exposición de su teoría; a los poquísimos discípulos que encontró fuera de las universidades no les permitió ningún comentario constructivo y los limitó a que fungieran como propagandistas.<sup>2</sup> Luego del desaire de Goethe y de la academia, Schopenhauer no encontró a nadie con quien debatir que él realmente respetara o le tuviera paciencia, por lo que su obra, contra la mejor y más sincera de sus intenciones, por momentos se tornó repetitiva y, peor aún, inexacta. No obstante, es importante aclarar que hablamos de momentos contadísimos de la obra de nuestro autor, y que, como es el caso

---

<sup>2</sup> Cfr. Luis Fernando Moreno Claros (antologador y traductor), *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*, Acantilado, 2016.

presente, bien pueden resolverse mediante una investigación que intente poner en claro los conceptos en cuestión. Fuera de estos momentos, la obra de Schopenhauer puede presumir frente a casi toda la tradición de la filosofía occidental de ser clara, bella y, no menos importante, divertida.

Resulta prácticamente un consenso entre los estudiosos de Schopenhauer considerar su noción de voluntad como su aportación más relevante a la historia de la filosofía. A partir de esta noción, el filósofo alemán reivindica el importante papel del cuerpo dentro de la ontología y la epistemología y, según Rosset,<sup>3</sup> aporta los principios fundamentales para el método genealógico posteriormente desarrollado por Nietzsche y Freud, al remitir todo fenómeno ético, cognitivo y social a los designios inconscientes de nuestra voluntad. No obstante, esta noción ha servido también para caracterizaciones poco afortunadas del pensamiento de Schopenhauer al declararlo esencialmente un “irracionalista”.<sup>4</sup>

Los prejuicios que obstaculizan la interpretación de Schopenhauer se multiplican cuando se trata del estudio de la teoría de la negación de la voluntad de vivir. En primer lugar, se considera a dicha teoría como un producto del “pesimismo anímico” de Schopenhauer y no como una conclusión coherente con su sistema, adjudicándole así un papel más importante a la biografía o a la simple anécdota que al discurso y las obras mismas. Esta interpretación es tan común que autores de la talla de Safranski<sup>5</sup> e incluso Bryan Magee<sup>6</sup> caen en ella, aun cuando el resto de su lectura de la filosofía schopenhaueriana es de gran calidad. También suele tildarse a la teoría de la negación de la

---

<sup>3</sup> Cfr. Clement Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, traducción de Rafael del Hierro Oliva. Valencia, Pre-Textos, 2005.

<sup>4</sup> Cfr. Manuel Suances Marcos y Alicia Villar Ezcurra, *El irracionalismo I, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, Madrid, Síntesis, 2006.

<sup>5</sup> Cfr. Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991.

<sup>6</sup> Cfr. Bryan Magee, *Schopenhauer*, traducción de Amaia Barcena, Madrid, Catedra, 1991.

voluntad de vivir como un mero derivado de las lecturas “mal digeridas” que el autor hizo de las filosofías orientales. Prejuicio que suele ir a la par del desprecio por estas mismas filosofías. Al respecto, Francisco Lapuerta Amigo, en su estudio comparativo entre la filosofía de Schopenhauer y las religiones de Oriente,<sup>7</sup> ha logrado dimensionar la influencia que los textos orientales y el rescate de la cultura india por parte del romanticismo de la época tuvieron en la elaboración de la obra de Schopenhauer. Otro grave problema, como atinadamente lo marca Jens Lemanski,<sup>8</sup> es el apego al orden de exposición y la forma de tratamiento de todo el sistema de Schopenhauer tal como éste lo hizo en sus obras, donde la negación de la voluntad se tematiza hasta el final y casi exclusivamente desde la ética y no desde los fundamentos de la ontología schopenhaueriana, negándose con ello la posibilidad de una lectura más enriquecedora que intente otras conexiones y nuevas rutas dentro del vasto horizonte de la filosofía schopenhaueriana. La pertinencia de revisar la teoría de la negación de la voluntad de vivir se muestra en la actualidad que el tema alcanza al vincularse con los urgentes problemas de la ecología, como lo ha demostrado Sandra Baquedano Jer.<sup>9</sup> Así como en el puente que el tema representa para la comprensión de la filosofía del primer y segundo Wittgenstein.<sup>10</sup> La fundación en 2016 de la Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer (SEES), y la publicación anual de su revista de estudios sobre Schopenhauer, son una prueba de la vitalidad que tiene el estudio que estos temas.

---

<sup>7</sup> Cfr. Francisco Lapuerta Amigo, *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, Barcelona, CIMS, 1997.

<sup>8</sup> Cfr. Jens Lemanski, “Schopenhauer’s world: the system of the world as will and representation I”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

<sup>9</sup> Cfr. Sandra Baquedano Jer, “La reintegración socioambiental derivada de la negación de la voluntad de vivir”, *Dilemata*, Santiago, 2013.

<sup>10</sup> Cfr. Pilar López de Santa María, “Wittgenstein: el Mundo Como Voluntad y Representación”, en: *Wittgenstein y el Círculo de Viena / Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1998 y “Lo que no se puede enseñar: Wittgenstein y Schopenhauer”. ponencia pronunciada en la Universidad de Sevilla en julio del 2011.

Respecto al orden de nuestra exposición, el primer capítulo trata sobre la tesis schopenhaueriana de que la cosa en sí es la voluntad de vivir, siguiendo para su exposición el orden de la deducción de esa misma tesis. En esta parte de la investigación hacemos nuestra la advertencia de Volker Spierling sobre el peligro que se corre de falsear la filosofía de Schopenhauer al tomar a la noción de voluntad como cosa en sí sin más, olvidando el carácter vital y existencial de esta noción, así como el matiz relativo que la relación con el fenómeno da a la identidad establecida entre la voluntad y la cosa en sí.<sup>11</sup> Así pues, la primera parte del capítulo se centra en establecer cómo la doble experiencia de nuestra corporalidad dentro del marco del principio de razón suficiente establece las bases para la relación voluntad-representación. La reinterpretación de la relación entre la cosa en sí y el fenómeno que se posibilita a partir de dicha experiencia del cuerpo lleva a que los fenómenos sean repensados como una *manifestación* cognoscitivamente configurada de la cosa en sí, de manera que, al *expresarse* ésta en los fenómenos, éstos pueden decirnos *algo* de ella. La segunda parte del capítulo tratará de la operación de analogía y expansión del concepto de voluntad para poder pensar con él el en sí de todos los fenómenos y cómo esa operación nos lleva de la experiencia de nuestra voluntad a la noción de voluntad de vivir.

El segundo capítulo tendrá como centro ilustrar el significado que tiene para la existencia el que su esencia y ser en sí sea la voluntad de vivir. Regresamos a la experiencia interna de nuestra voluntad en la autoconsciencia para analizar cómo se vive esa experiencia y, conforme a ello, estudiar la naturaleza dolorosa del mero acto de querer. Posteriormente llevamos ese conocimiento de nuestra experiencia a la noción de voluntad de vivir como cosa en sí y vemos cómo esa naturaleza dolorosa afecta a todo el mundo,

---

<sup>11</sup> Volker Spierling, "El pesimismo de Schopenhauer: Sobre la diferencia entre Voluntad y cosa en sí", *Revista de Filosofía* 2 (3ª época), traducción de Ana Isabel Rábade Obradó, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

tanto al animal como al propiamente humano, en la medida que ambos son objetivación de esa misma voluntad. Terminamos el capítulo confrontando dos objeciones a la noción de voluntad de vivir hasta acá expuesta: primero, la interpretación de una voluntad incapaz de querer en verdad de Clement Rosset y Pilar López de Santa María<sup>12</sup> y, posteriormente, la crítica a la naturaleza esencialmente dolorosa de la voluntad hecha por Bryan Magee.<sup>13</sup>

El tercer capítulo comienza describiendo los mecanismos de negación de la voluntad de vivir por medio de la práctica ascética y por qué ésta es efectiva. Mientras que la segunda parte estudia los límites y naturaleza de la negación de la voluntad de vivir centrándose en la problemática de la muerte del individuo y qué tan fenoménica, o no, es su voluntad individual.

El capítulo cuarto es un ensayo final que a modo de conclusión intenté dar una formulación de la noción de voluntad de vivir como cosa en sí, que englobe tanto los datos de su afirmación como los de su negación.

---

<sup>12</sup> Como veremos más adelante, la interpretación que Rosset hace de Schopenhauer ha sido revitalizada en los últimos años por Pilar López de Santa María, quien con sus estudios y traducciones de prácticamente todas las obras de Schopenhauer, ha dejado sentir su influencia en la nueva ola de estudios que ha habido a partir de la fundación de la Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer (SEES) en 2016.

<sup>13</sup> Aun cuando la lectura de Magee puede considerarse algo vieja, su vigencia dentro del horizonte de los estudios interpretativos de la filosofía de Schopenhauer es patente por cuanto ha marcó una clara línea en dichos estudios, en particular en los realizados en lengua inglesa. Por lo que se torna pertinente entablar un diálogo directo con Magee antes que con otros estudiosos más contemporáneos y que han abrevado de él.

## Código de siglas

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

**VW<sup>1</sup>** *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente]

**WN<sup>2</sup>** *Über den Willen in der Natur* [Sobre la voluntad en la naturaleza]

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

**PP I** *Parerga und Paralipomena I.*

**PP II** *Parerga und Paralipomena II.*

**PV III** *Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen Teil III* [Metafísica de lo bello].

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

## **1. La voluntad de vivir como cosa en sí**

La distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí es para Schopenhauer el mayor mérito de Kant,<sup>14</sup> así como el punto desde donde realizará una relectura de la historia de la filosofía occidental,<sup>15</sup> pero, sobre todo, es la base misma a partir de la cual desarrollará su propio proyecto filosófico.<sup>16</sup> El objetivo de este capítulo es justamente examinar la tesis schopenhaueriana de que la voluntad de vivir es la cosa en sí. Dicha tesis encuentra su significado a la luz de la reinterpretación que Schopenhauer hace de la relación kantiana entre fenómeno y cosa en sí, la cual es reformulada en los términos de la relación voluntad-representación. Esta nueva relación tendrá por base la doble experiencia de nuestra corporalidad dentro del marco del principio de razón suficiente, el cual determina la forma de ser de los objetos como representaciones del sujeto. Por tanto, ésta es la ruta que, de inicio, guiará nuestra exposición.

### **1.1 La doble experiencia de nuestra corporalidad dentro del marco del principio de razón suficiente como base de la relación entre voluntad y representación**

#### **1.1.1 El mundo como representación sometido al principio de razón suficiente**

La relación sujeto-objeto es la base del idealismo trascendental schopenhaueriano en cuanto que es la estructura fundamental de la representación.<sup>17</sup> Esta estructura determina que todo

---

<sup>14</sup> Cfr. WWVI, KKP, p. 494.

<sup>15</sup> Cfr. PP I, Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real, Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía.

<sup>16</sup> Cfr. WWV II, cap. 17.

<sup>17</sup> Cfr. WWV I §1, §2 y §7.

objeto es en relación con un sujeto que se lo representa y sólo por ello éste mismo es sujeto: no hay sujeto sin objeto ni, a la inversa, objeto sin sujeto.<sup>18</sup>

Representación es todo lo que aparece en la consciencia del sujeto, todo lo que es su contenido mental; toda percepción y todo conocimiento, tanto puro, como derivado de la experiencia. El mundo entero, entendido como todo posible objeto de experiencia del sujeto, es, por tanto, representación.

Para Schopenhauer no hay distinción entre la presencia de un objeto en la consciencia del sujeto y el objeto mismo.<sup>19</sup> Esto es, la representación no es la "reproducción" en la consciencia de ningún objeto que exista "afuera" de ésta, sino el objeto mismo, pues todo objeto sólo existe *en, por y para* la consciencia del sujeto.<sup>20</sup> Sin embargo, esto no quiere decir que el sujeto pueda ser el fundamento único del mundo de la experiencia, pues el sujeto necesita del objeto para ser sujeto, al ser la representación "el primer hecho de la consciencia",<sup>21</sup> y en la medida en que "una consciencia sin objeto no es consciencia alguna".<sup>22</sup>

Según el idealismo trascendental schopenhaueriano, si bien el sujeto no fundamenta al objeto, sí lo determina en cuanto que representación suya mediante el principio de razón suficiente,<sup>23</sup> "forma de todo objeto, la manera y el modo de su aparición en todos los

---

<sup>18</sup> Cfr. VW §41. Ésta es la raíz de la crítica schopenhaueriana al realismo, las ciencias y el idealismo de Fichte, pues, a diferencia de ellos, el pensamiento de Schopenhauer parte de la íntima relación entre sujeto y objeto, y no de uno solo de ambos elementos, es decir, parte de la representación. Cfr. WWV I, §7. Cfr. Fernando Martínez Herrera, "La crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de Fichte", *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, 2007.

<sup>19</sup> Cfr. WWVI KKP, p. 531.

<sup>20</sup> Sobre los inconvenientes que origina la imperfección del término "representación" para traducir la voz alemana *Vorstellung* véase Ana Isabel Rábade Obradó, *Schopenhauer Antología*, Barcelona, Península, 1989. p 289, y *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta, 1995. p. 29.

<sup>21</sup> WWV I, §7, p.40.

<sup>22</sup> WWV II, cap. 1, p.17.

<sup>23</sup> "[...] el auténtico idealismo no es el empírico, sino el trascendental. Éste deja intacta la realidad *empírica* del mundo, pero se atiene a que todo objeto, o sea, todo lo empíricamente real en general, está doblemente condicionado por el *sujeto*: en primer lugar *materialmente*, o como *objeto* en general, porque una existencia

casos”,<sup>24</sup> o forma en que conocemos, ordenamos y, primeramente, experimentamos los objetos.

El mundo como representación recibe su forma del sujeto, pues esta forma es la del mismo sujeto en cuanto que éste está compuesto por las cuatro facultades cognoscitivas<sup>25</sup> que configuran el principio de razón suficiente. Dicho principio tiene cuatro diferentes modalidades, cada una de ellas constituye un *enlace* entre los objetos de una clase particular de representaciones,<sup>26</sup> las cuales existen en relación exclusiva a las cuatro facultades cognoscitivas del sujeto.

<b>Modalidad del principio de razón suficiente</b>	<b>Facultad cognoscitiva del sujeto</b>	<b>Objeto de conocimiento</b>	<b>Ley o enlace de los objetos según el principio de razón</b>
Principio de razón suficiente del devenir	Entendimiento	Mutaciones de los objetos empíricos	Todo cambio tiene su causa en otro que le antecedió inmediatamente. <sup>27</sup>
Principio de razón suficiente del conocer	Razón [ <i>Vernunft</i> ]	Conceptos	Todo juicio, si es verdadero, tiene su fundamento en otra representación, ya sea abstracta, intuitiva o pura. <sup>28</sup>
Principio de razón suficiente del ser	Sensibilidad pura	Intuiciones puras de tiempo y espacio	Todas sus partes se determinan entre sí en una relación de <i>sucesión</i> y <i>posición</i> , respectivamente. <sup>29</sup>
Principio de razón suficiente del obrar	Autoconciencia	Voluntad personal	No puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente de la acción. <sup>30</sup>

objetiva sólo es pensable frente a un sujeto y como representación suya; en segundo lugar *formalmente*, pues el *modo* y *manera* de la existencia del objeto, esto es, del verse representado (espacio, tiempo, causalidad), proviene del sujeto y está predispuesto en el sujeto”. WWV II, cap. I, p. 9.

<sup>24</sup> WWV I, §1, p. 16.

<sup>25</sup> “[...] tal como el objeto en general sólo existe para el sujeto en cuanto representación suya, cada clase particular de representaciones sólo existe para una peculiar determinación dentro del sujeto, a la que he dado en llamar «facultad de conocer»” Ibíd. §4, p.13. “De modo que dará lo mismo que yo diga: los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga: el sujeto conoce de tales y tales maneras” VW, §41, p. 204.

<sup>26</sup> Cfr. Ibíd. § 16, p. 59.

<sup>27</sup> Cfr. Ibíd. § 20, p. 68.

<sup>28</sup> Cfr. Ibíd. § 29, p. 158 y 159.

<sup>29</sup> Cfr. Ibíd. § 36, p.190.

<sup>30</sup> Cfr. GE, GM, §16, p. 205.

En cuanto el principio de razón es la manera en que conocemos los objetos, todo conocimiento es relativo. Y en cuanto el principio de razón es la forma de ser de dichos objetos, su existencia es igualmente relativa. La relatividad es doble. Primero, porque los objetos sólo son en relación con otros objetos según la forma del principio de razón que les corresponde. Segundo, porque dicha forma es aportada por el sujeto y, por tanto, sólo es válida en relación con su conocimiento y experiencia del objeto.

Este mismo carácter de todo fenómeno de ser relativo, de ser siempre en relación con otro fenómeno,<sup>31</sup> es lo que se llama *ser necesario*, lo cual significa “seguirse de una razón dada”.<sup>32</sup> No hay necesidad absoluta. Todo es necesario sólo en relación con la razón por la cual es, y esa razón siempre es un fenómeno, un objeto en alguna de las cuatro formas que existen. En el mundo como representación no hay ningún fenómeno que no esté en relación con otro fenómeno; no hay fenómeno que no sea necesario. El mundo como representación es un mundo sumergido en un determinismo en donde, por ello mismo, ningún fenómeno carece de fundamento.

No obstante, este fundamento, o razón de ser, no nos acaba de explicar al fenómeno, pues el principio de razón suficiente en todas sus formas únicamente determina el *modo de aparición* de los objetos, pero no nos puede aclarar lo que realmente éstos *son*. Esto está más allá del dominio de dicho principio, más allá de la representación. Ella no agota todo el

---

<sup>31</sup> “[...] sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad” VW, § 16, p. 59. “cualquier objeto posible se halla sometido a tal principio, es decir, guarda una relación necesaria con otros objetos” WWV I, §2, p.6. “El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre y en todas partes, cada cosa sólo puede ser *en virtud de otra*.” VW. §52, p. 224.

<sup>32</sup> *Ibíd.* §49, p.218. Cfr. GE, FW, p. 7.

ámbito de lo real. La pregunta por la cosa en sí es, en primera instancia, la pregunta por la naturaleza del mundo al margen de la representación.

El principio de razón suficiente tampoco puede fundamentarse a sí mismo ni al sujeto del cual es la forma, pues el sujeto no es objeto, de forma que no puede ser experimentado ni conocido.<sup>33</sup>

Esta triada que queda fuera del principio de razón suficiente (la cosa en sí, el sujeto y el mismo principio razón suficiente) encuentra su tematización desde una perspectiva que supera y complementa el horizonte del idealismo trascendental schopenhaueriano del cual estamos partiendo. Se trata de la perspectiva de la voluntad.

### **1.1.2 Identidad del objeto de la causalidad y la motivación**

El principio de razón suficiente del devenir, o ley de causalidad, es una de las cuatro configuraciones que puede tomar el principio de razón suficiente. En él, la facultad cognoscitiva del sujeto es el entendimiento y su correspondiente clase de objetos son las “representaciones *intuitivas, completas, empíricas*”.<sup>34</sup> Dichas representaciones “tienen su origen en una estimulación de la sensación de nuestro cuerpo sensitivo”,<sup>35</sup> pero es el entendimiento con su función única de conocer y aplicar la ley de causalidad<sup>36</sup> el que *construye* los objetos. Éste toma a las sensaciones que el cuerpo suministra por *efectos* que como tales suponen una *causa*. La cual es construida por el mismo entendimiento al introducir las sensaciones en las formas puras de tiempo y espacio,<sup>37</sup> de manera que la

---

<sup>33</sup> Cfr. VW, § 41. “Aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie es el sujeto” WWV I, §2, p. 5. “no puede conocerse a sí mismo, ya que en él no hay nada que conocer sino justo que es el cognoscente, y precisamente por eso nunca lo conocido. Es un fenómeno que no tiene más manifestación que el conocer: por consiguiente, no se puede conocer ninguna otra en él”. PP II, cap. 3, §32, p. 49.

<sup>34</sup> VW § 17, p. 61.

<sup>35</sup> Ídem.

<sup>36</sup> Cfr. WWVI § 4.

<sup>37</sup> Cfr. Ibíd. §4, p. 11.

*causa* es *intuida* como un *objeto externo* que se relaciona con mi cuerpo durante el mismo *tiempo* que la *afección* que en él provoca.

Experimentamos toda sensación como efecto de la acción de un “objeto externo” sobre nuestro cuerpo. Sin embargo, el objeto es construido a partir de que la sensación cae bajo las formas de tiempo y espacio. La sensación es el *origen* de la experiencia, no el objeto que *sentimos* que nos afecta, pues antes de que el entendimiento procese las *sensaciones* no hay objeto. No cabe pensar o suponer ningún objeto anterior e independiente de nuestra intuición del mismo.<sup>38</sup> El objeto siempre es representación.

La prueba de que la ley de causalidad es *a priori* es que el entendimiento, por medio de la aplicación de dicha ley, produce la intuición empírica del mundo.<sup>39</sup> Esto es, la ley de causalidad antecede a la experiencia, pues sin su aplicación no habría tal.

La aplicación de la ley de causalidad por parte del entendimiento “no es una conclusión sacada de conceptos abstractos y no tiene lugar arbitrariamente merced a la reflexión, sino de un modo inmediato, necesario y seguro”.<sup>40</sup> El entendimiento aplica la ley de causalidad porque esa es su forma *natural* de proceder; la aplicación de ley de causalidad es la forma como el *cerebro animal* procesa los datos de la sensación. Por eso, aunque en rigor se trate del resultado de un proceso,<sup>41</sup> Schopenhauer llama intuición a nuestra percepción del mundo.<sup>42</sup>

Si la aplicación de la ley de causalidad por parte del entendimiento a nuestras sensaciones es lo que configura nuestra experiencia del mundo, la comprensión práctica y

---

<sup>38</sup> Cfr. Juan Ignacio Guarino, “Schopenhauer y la fisiología trascendental de la percepción, *Eikasía. Revista de Filosofía* año IV no. 26, 2009.

<sup>39</sup> Cfr. WWVI, § 4, p. 15; WWV II, cap. 4, p. 43; VW, §21, p. 127.

<sup>40</sup> WWVI. § 4, p. 14.

<sup>41</sup> “¿Qué es la representación? Un proceso *fisiológico* muy completo en el cerebro de un animal, cuyo resultado e la conciencia de una *imagen* en el cerebro” WWVII cap. 18, p. 214.

<sup>42</sup> Cfr. Ana Isabel Rábade Obradó, “La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer” *Anales del Seminario de Metafísica* No. 26, Universidad Complutense de Madrid, 1992.

científica de este mismo mundo sólo puede darse siguiendo el hilo conductor de la misma ley de causalidad: comprendemos y controlamos un fenómeno cuando comprendemos y controlamos sus causas.

[...] siempre e invariablemente la misión del entendimiento consiste en la aprehensión inmediata de las relaciones de la causalidad; primero, como ya se ha dicho, entre nuestro propio cuerpo y los demás, de donde procede la intuición objetiva; luego, de las relaciones entre estos cuerpos intuidos objetivamente, donde la relación de causalidad aparece [...] en tres diferentes formas, a saber: como causa, como excitante y como motivo, de las cuales proceden todos los movimientos del mundo, que solamente el entendimiento entiende.<sup>43</sup>

El mundo creado y configurado por el entendimiento puede, pues, descomponerse en tres grandes reinos determinados por la forma que la causalidad toma en cada uno de ellos:<sup>44</sup>

- 1) Los *cuerpos inorgánicos*, cuyos cambios están determinados exclusivamente por la causalidad en sentido estricto: la causa es igual al efecto en intensidad y fuerza, de modo que a partir de uno puede entenderse lo otro.
- 2) Los *cuerpos orgánicos*, cuyos cambios están determinados no sólo por causas, sino particularmente por excitantes o estímulos: los cambios que producen no son proporcionales.
- 3) Los *cuerpos animales*, cuyos cambios están determinados no sólo por causas y estímulos, sino específicamente por motivos: los cambios que producen no son proporcionales y están mediados por el intelecto. El cual, por lo mismo, es la esencia de la animalidad.<sup>45</sup>

Todos los objetos empíricos, y sólo ellos, están sometidos a la ley de causalidad y se encuentran clasificados en alguno de estos reinos. Resulta un error común pensar que la ley

---

<sup>43</sup> VW §21, p. 123.

<sup>44</sup> Cfr. GE, FW, cap. III; VW, §20, p. 84 y 85.

<sup>45</sup> Cfr. Ídem.

de causalidad actúa sobre el sujeto (el sujeto no es causa ni efecto de nada), la materia (pues la ley de causalidad “se halla en exclusiva relación con las *mutaciones* y sólo se refiere a éstas”)<sup>46</sup> y las fuerzas naturales,<sup>47</sup> pues en rigor, ninguno de ellos es un objeto empírico.

Ahora bien, no obstante que la motivación es reconocida por Schopenhauer como una forma de la causalidad, la ley de motivación es también una configuración específica del principio de razón suficiente. En ella encontramos a la autoconciencia como función cognoscitiva del sujeto y a nuestro querer como su objeto. Pero “porque el sujeto del querer es dado en la conciencia de sí mismo inmediatamente, no se puede definir ni describir mejor que es el querer: antes bien es el más inmediato de todos nuestros conocimientos”.<sup>48</sup>

El primer nombre que usa Schopenhauer para nombrar nuestra *voluntad* es el de *sujeto volente*, debido a que en la experiencia interna nos identificamos con nuestro querer.<sup>49</sup> Posteriormente, también la llamará *carácter*, enfatizando con este término la naturaleza única e individual de toda voluntad humana. No obstante, es importante subrayar que en el fondo ambas expresiones se refieren a nuestra voluntad.

La experiencia de la voluntad, inmediata pero indefinible, en cuanto que objeto de la autoconciencia no fundamenta la filosofía de Schopenhauer al modo del *cogito* de Descartes. Pues, aunque privilegiado, no puede considerarse un conocimiento claro. Si bien Schopenhauer continuamente califica la experiencia y conocimiento que tenemos de nuestra voluntad como inmediatos, esto no quiere decir que el acceso que tenemos a nuestra voluntad sea absoluto, incondicionado y *a priori*. Por el contrario, se fundamenta en nuestra

---

<sup>46</sup> *Ibíd* §20, p. 68.

<sup>47</sup> Cfr. WWV I, §26, VW, § 20.

<sup>48</sup> *Ibíd*. §43, p. 206 y 207.

<sup>49</sup> “[...] la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «Yo» incluye y designa a ambos [...] nos *es dada inmediatamente*”. *Ibíd*. §42, p. 206. “el sujeto cognoscente, se capta como idéntico con su propia base de la que nace, el sujeto volente, y así surge el «yo»” WWVII cap. 22, p. 314. “el auténtico yo es la voluntad de vivir”. *Ibíd*. cap. 45, p. 695.

*experiencia interna*, la cual cae bajo la forma del tiempo, y mantiene una íntima relación con las acciones de nuestro cuerpo: “el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no puede disociarse del de mi cuerpo. Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, ni perfectamente conforme a su esencia, sino que únicamente la conozco en sus actos individuales”.<sup>50</sup> En realidad, lo que conocemos son las afecciones, actos o manifestaciones de la voluntad y no a ésta misma.<sup>51</sup>

La diferencia de nombres obedece a la necesidad de enfatizar algún aspecto determinado de este fenómeno: se les llama *afecciones* porque son el querer o no querer de la voluntad ante un motivo; *actos* porque ese querer o no querer es simultáneamente un movimiento del cuerpo; *manifestaciones* porque los actos del cuerpo son la expresión de ese querer o no querer. Lo esencial es el querer, la voluntad.<sup>52</sup>

La ley de motivación rige sobre los cambios de nuestra voluntad y da razón del obrar humano y animal. Según dicha ley, todo acto es producto de la conjunción de un motivo y un carácter receptivo a él. Receptividad que está mediada por el intelecto según se estableció al hablar del motivo como una forma de la causalidad.

Lo fundamental es ver cómo, aunque se refieren a *un mismo fenómeno*, el principio de razón suficiente del obrar se diferencia del principio del devenir debido a su *perspectiva*. Pues el motivo, *visto* como una forma de la causalidad, determina los *movimientos de los cuerpos animales* en cuanto que objetos empíricos; mientras que el motivo *visto* desde la ley de la motivación, como forma específica del principio de razón suficiente, determina los *actos de la voluntad* de los sujetos.

---

<sup>50</sup> WWVI §1, p.121.

<sup>51</sup> “[...] el conocimiento de la voluntad en la autoconciencia no es una *intuición* de la misma, sino una interiorización inmediata de sus sucesivas incitaciones” WWVII cap. 20, p. 280.

<sup>52</sup> “[...] el núcleo de nuestro ser [...] no conoce nada propiamente salvo el querer y el no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas las modificaciones que se llaman sentimientos, afectos y pasiones” WWV II cap.19, p.270. Cfr. WWV I, §18, p.120; WWV II, cap. 19, p. 225; VW, §42, p. 206; GE, FW, p. 11.

“La acción del cuerpo no es sino el acto de voluntad objetivado, esto es, colocado en la intuición”.<sup>53</sup> Se trata, pues, de una misma realidad que llega duplicada a nuestra consciencia debido a que contamos con una doble experiencia de la misma: “lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad”.<sup>54</sup>

Más que una argumentación que demuestra la identidad entre mi voluntad y mi cuerpo, la filosofía de Schopenhauer se piensa como la traducción en conceptos abstractos y claros, de una evidencia vital.<sup>55</sup> No obstante, una vez hecha la traducción, el pensamiento filosófico no tarda en dar el siguiente paso y del conocimiento de la identidad entre mi voluntad y mi cuerpo se concluye que mi cuerpo es la *objetivación*<sup>56</sup> de mi voluntad.<sup>57</sup>

### **1.1.3 Establecimiento de la relación voluntad-representación a partir de la doble experiencia de nuestra corporalidad**

La doble experiencia de mi corporalidad es una doble representación, pues ambos, voluntad y cuerpo, son objetos de mi conocimiento.<sup>58</sup> ¿Qué quiere decir entonces el que mi cuerpo

---

<sup>53</sup> WWVI §18, p.119.

<sup>54</sup> Ibíd §18, p.122. Esta cita es tomada de la traducción de Pilar López de Santa María publicada por la editorial Trotta. La traducción que usamos en el resto de las citas, la de Roberto Rodríguez Aramayo, publicada por el Fondo de Cultura Económica, sorprendentemente no la registra. La versión alemana dice: “[...] was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichenden Weise mir bewußt bin, meinen Willen”.

<sup>55</sup> Cfr. Ídem. “Esta identidad del cuerpo con la voluntad la descubrimos ante todo en las acciones singulares de ambos; pues lo que en la autoconciencia es reconocido como un acto volitivo real e inmediato, al mismo tiempo y sin solución de continuidad se presenta exteriormente como movimiento del cuerpo y cada cual ve reflejadas en las acciones de su cuerpo sus momentáneas decisiones volitivas que tienen lugar por motivos no menos momentáneos, tan fielmente como el cuerpo proyecta su sombra: a partir de esto alguien sin prejuicios colegirá sencillamente que su cuerpo sólo es el fenómeno externo de su voluntad, esto es, el modo y manera como se presenta su voluntad en su intelecto intuitivo; o su voluntad misma, bajo la forma de la representación” WWVII cap. 20, p 280

<sup>56</sup> “Entiendo por *objetivación* el presentarse en el mundo real o corpóreo” Ibíd. cap. 20, p. 277.

<sup>57</sup> Cfr. Sandra Baquedano Jer, “¿Cómo logra Schopenhauer tomar consciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí”, *Revista de filosofía vol. 67*, Santiago, 2011.

<sup>58</sup> Cfr. Sergio Rábade Romeo, “El cuerpo en Schopenhauer”, *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

sea objetivación de mi voluntad? ¿Significa que mi voluntad es *menos objeto* que mi cuerpo? La experiencia de mi voluntad está mediada por la relación sujeto-objeto y la forma pura del tiempo.<sup>59</sup> Por su parte, la experiencia de mi cuerpo como objeto empírico está condicionada, además, por las formas del espacio y la causalidad. Esto lleva Schopenhauer a afirmar que el fenómeno de mi voluntad conserva de mejor manera (con menos filtros) la naturaleza de la cosa en sí, pues está más *cerca* de ella.<sup>60</sup>

Recordemos que, en primera instancia, la “cosa en sí” es aquello cuya existencia es independiente de mi representación y sus formas aglomeradas en el principio de razón suficiente, pero que, precisamente por ser ajena a ellas, nunca puedo conocer. Sin embargo, al retomar la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, Schopenhauer reformula la relación: lo *en sí* no es solamente lo ajeno a la visión del representar como lo *para otro* (el sujeto), sino que es, en primer lugar, lo que es *para sí mismo*: “El en-sí y el para-sí de cualquier cosa ha de ser necesariamente *subjetivo*”.<sup>61</sup> De forma que “la *cosa en sí*, en cuanto tal, sólo puede llegar a la consciencia de un modo enteramente inmediato, *haciéndose consciencia de sí misma*”.<sup>62</sup> Y, como sabemos, el objeto de la autoconciencia es la voluntad.

La voluntad que, por su identidad con el cuerpo, es la experiencia interna de éste, se vuelve la experiencia de lo que *en nosotros y para nosotros* somos y nos ocurre. Pero recordemos que la ley de motivación, en cuanto una forma del principio de razón suficiente, sólo determina la *manifestación* de la voluntad personal y no a ésta voluntad como tal: tenemos experiencia y conocimiento únicamente de los *actos* de nuestra voluntad. Estos

---

<sup>59</sup> Cfr. VW §41 y §42.

<sup>60</sup> “[...] en este conocimiento interno la cosa en sí se ha quitado gran parte de su velo, pero todavía no se presenta totalmente desnuda”. WWVII, cap. 18, p.220.

<sup>61</sup> *Ibíd.* cap. 18, p. 217.

<sup>62</sup> *Ibíd.* cap. 18, p. 219.

actos los conocemos como idénticos a los del cuerpo, diferenciados únicamente por el grado de objetivación. Esta diferencia de orden epistemológico da pie a Schopenhauer para plantear que existe una anterioridad ontológica de los actos de mi voluntad: yo vivo mi querer como el contenido interno de mis actos corporales porque mi voluntad es la *esencia* de mi cuerpo; sus actos son la *manifestación* o expresión de mi querer.

Extrapolar la doble experiencia de nuestra corporalidad (la cual se da dentro del marco del principio de razón y por tal en la representación) al plano ontológico lleva a establecer la relación voluntad-representación en los términos de una identidad mediada por la objetivación. Que la voluntad se objetive significa que ésta pasa a través de las formas de conocimiento por las cuales se vuelve una representación. Así, el fenómeno es la *manifestación* de la cosa en sí; voluntad objetivada. Y la voluntad es la *esencia* del fenómeno, aquello que se expresa en él y sólo toma la forma de la objetivación.<sup>63</sup>

Vinculada íntimamente a esta interpretación de la relación entre el fenómeno y la cosa en sí, se encuentra la concepción que Schopenhauer tiene de la filosofía. Ella tendría por objetivo “la correcta comprensión universal de la experiencia misma, la verdadera aclaración de su sentido y contenido”;<sup>64</sup> es decir, el conocimiento de la cosa en sí a través de la interpretación de la experiencia. El método de esta nueva concepción de la filosofía consiste en la correcta combinatoria de los dos tipos fundamentales de experiencia: la interna, cuyo objeto es la voluntad, y la externa, que nos presenta el resto de los objetos que conforman el mundo como representación.

---

<sup>63</sup> “Mantengo íntegramente la doctrina kantiana de que el mundo de la experiencia es un mero fenómeno y que los conocimientos a priori sólo valen con relación con éste, pero añado que justamente en cuanto fenómeno es la manifestación de aquello que se manifiesta en él y que denomino con Kant la cosa en sí. Ésta ha de expresar por ellos su esencia y carácter en el mundo de la experiencia”. *Ibíd.*, cap. 17, p. 204. Cfr. *Ibíd.* cap. 50.

<sup>64</sup> *Ídem.*

Al hablar de cómo la identidad entre cuerpo y voluntad dan pie a la formulación de la relación voluntad-representación en la medida que, como se dijo, se trata de una unidad mediada por la objetivación, se torna pertinente hacerlo también de la relación entre ontología, fisiología y epistemología.<sup>65</sup> Pues “tal como fisiológicamente el intelecto se hace patente como la función de un órgano del cuerpo, hay que considerarlo metafísicamente como una obra de la voluntad, cuya objetivación, o visibilidad, es el cuerpo entero mismo”.<sup>66</sup>

El principio de razón (forma del intelecto) que fundamenta todo fenómeno sin quedar él mismo fundamentado encuentra ahora su tematización en una fisiología avalada epistemológicamente (en cuanto conocimiento científico), y dignificada a través de la ontología: la epistemología se fundamenta en la ontología a través de la fisiología.<sup>67</sup>

Recordemos que el proyecto filosófico de Schopenhauer se asume como continuación, rectificación y complemento del proyecto trascendental kantiano: el examen crítico-trascendental del conocimiento humano es cotejado con el examen empírico-fisiológico del mismo. La concordancia de ambos exámenes será prueba de su veracidad, además de ser necesaria para superar la parcialidad intrínseca de cada uno.<sup>68</sup>

Por su camino analítico, Kant llegó al resultado de que cuanto conocemos son meros *fenómenos*. Lo que quiere decir esta enigmática expresión se vuelve claro desde nuestra consideración objetiva y genética del intelecto: los fenómenos son los motivos, para los fines de una voluntad individual, tal como se representan en el intelecto (que de suyo, objetivamente, *se manifiesta* como cerebro) producido por la voluntad a tal efecto, y esos motivos, captados tan lejos como pueda seguirse su concatenación, suministran en su conexión el mundo que se extiende objetivamente en el tiempo y en el espacio, a lo que yo llamo el mundo como representación.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> “[...] primeramente la *voluntad*, como *cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo” WN, cap. 1, p. 63.

<sup>66</sup> WWV II cap. 20, p. 293.

<sup>67</sup> Cfr. Juan Ignacio Guarino, op. cit.

<sup>68</sup> Cfr. WWV I, KKP; WWV II, cap. 19, 20 y 22; WN, cap. 3.

<sup>69</sup> WWV II cap. 22, p. 324.

Así pues, representación y motivo revelan su identidad. El mundo como representación es el mundo como motivo, el mundo para el despliegue de la voluntad.

La voluntad se sirve del intelecto para conocer los motivos a partir de los cuales se manifiesta en actos volitivos.<sup>70</sup> Por lo que la fuente última de las formas del conocimiento que dan pie a la representación es la voluntad.

La propuesta de un examen empírico-fisiológico del conocimiento humano está estrechamente vinculada con el proyecto de Schopenhauer de construir una metafísica que solamente se sirva y hable de la experiencia.<sup>71</sup> Y es esa experiencia, la de sentir los actos de mi voluntad como la esencia y trasfondo de lo que son mis actos corporales, lo que da base a la relación voluntad-representación, a través de la cual Schopenhauer puede pensar la cosa en sí.

## **1.2 De la experiencia de mi voluntad a la noción de voluntad de vivir**

Todo objeto de la experiencia es tal en relación con un momento y un lugar concretos. Esto es lo que Schopenhauer entiende como principio de individuación.<sup>72</sup> Dicho principio está compuesto por la conjunción de las intuiciones puras de tiempo y espacio, que, como formas que determinan la aparición de los objetos en nuestra experiencia, son la condición de posibilidad de la unidad y la pluralidad de los fenómenos, en cuanto permiten la simultaneidad, coexistencia, duración y cambio de los mismos.<sup>73</sup> En otras palabras, el principio de individuación es aquello por lo cual se diferencian los fenómenos, volviéndose distinguibles unos de otros.

---

<sup>70</sup> Cfr. *Ibíd.*, cap. 19, 20 y 22.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibíd.* cap. 17.

<sup>72</sup> Cfr. WWV I, §25, p. 151 y 152.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibíd.*, §4, p. 11 y 12.

A la cosa en sí no le incumben los efectos del principio de individuación en la medida que ella está al margen de las formas de nuestra representación. Por lo que es impropio pensar que haya una cosa en sí *diferente* detrás de cada fenómeno en el mundo.<sup>74</sup> Si bien el mundo como representación se compone de una multiplicidad infinita de objetos, el mundo visto desde la perspectiva de lo que es en sí mismo no es otra infinita multiplicidad de cosas en sí.

El principio de individuación tiene, pues, como principal efecto la diferenciación de lo que esencialmente es *uno*. *Uno* no en cuanto número, sino en cuanto constituye una *identidad*. Sencillamente, la cosa en sí es incompatible con toda consideración cuantitativa: la cosa en sí no se puede contar ni dividir. No hay más o menos cosa en sí en los distintos fenómenos del mundo. Lo único que cabe juzgar es qué fenómenos objetivan con más o menos mediaciones a la cosa en sí y por tanto, en cuál se expresa mejor ésta.

La unidad ontológicamente anterior a esa diferenciación es la cosa en sí, la cual hemos encontrado en nuestra voluntad.<sup>75</sup> Que mi voluntad es mi esencia en cuanto que es el trasfondo de mi cuerpo sólo accesible para mí en la autoconciencia parece una conclusión válida hasta ahora. Sin embargo, esta voluntad mía no parece compatible con lo que se requiere para ser la cosa en sí que aglomere a todos los fenómenos del mundo como manifestaciones de ella. Es necesario pues, exponer todavía el trabajo conceptual realizado sobre la doble experiencia de mi corporalidad por medio del cual el concepto de voluntad es ampliado y enriquecido hasta llegar a la noción de voluntad de vivir, la cual ya es, ahora sí, la verdadera cosa en sí.

---

<sup>74</sup> “Schopenhauer considera que el término «cosa en sí» es erróneo, porque la cosa en sí no es ninguna cosa. El término sugiere erróneamente que detrás de las representaciones –«fuera»– habría un objeto existente por sí mismo, que también sería la causa de las representaciones. Schopenhauer mantiene el término a disgusto tan solo por respeto a Kant”. Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, traductor José Antonio Molina Gómez. Barcelona, Editorial Herder, 2010. p.73.

<sup>75</sup> Cfr. WWV I, §23, §24 y §25.

### **1.2.1 Ampliación del concepto de voluntad mediante la analogía de la doble experiencia de nuestra corporalidad con el resto de los fenómenos**

Aunque con frecuencia Schopenhauer afirma que la experiencia de nuestra voluntad es algo radical y totalmente diferente de nuestra experiencia de cualquier otra representación, se puede ver con claridad que dicha experiencia indudablemente se haya dentro del ámbito de la representación y acontece acorde a la naturaleza de la misma (según el principio de razón suficiente como ley de motivación). Sin embargo, es en la relación entre mi cuerpo y mi voluntad, y no sólo en la naturaleza “inmediata” de la experiencia de mi voluntad, dónde Schopenhauer encuentra su mayor asidero para pensar a la voluntad como nuestro en sí.

Cada acto de nuestra voluntad es vivido como la esencia de cada acto del cuerpo en cuanto éste es su expresión exterior, su objetivación. Esta voluntad inmediatamente experimentada, aunque sólo conocida gracias a sus actos, es el único medio que tenemos para poder pensar algo con la noción de cosa en sí, aun cuando ella misma no lo sea del todo, sino sólo el fenómeno que mejor la expresa. La voluntad es entonces una *denominatio a potiori*:<sup>76</sup> la mejor denominación posible de algo desconocido a partir de su aspecto más claro y cercano a nosotros.

El problema radica en que, mientras tenemos una doble experiencia de nuestra corporalidad en cuanto que voluntad y representación, el resto de los fenómenos del mundo se nos aparecen tan sólo como representaciones. Ya dijimos que debido a que el principio de individuación es ajeno a la cosa en sí, no puede haber otra cosa en sí diferente a la mía detrás de esos fenómenos. Así pues, debemos *suponer*, llenar el hueco que se me presenta en la experiencia con mi reflexión, atribuyendo a cada fenómeno una voluntad interna que sea su en sí.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, §22, p.132.

La analogía entre la estructura ontológica del hombre tal como se da en su experiencia (ser voluntad por una parte y representación por otra) y la estructura de la realidad tiene como consecuencia la ampliación del concepto de voluntad. Dicha operación consiste en “separar limpiamente con el pensamiento la esencia más íntima de este fenómeno que nos es inmediatamente conocido [nuestra voluntad], trasladándola a todos los fenómenos más débiles e imprecisos de la misma esencia”.<sup>77</sup>

Si descubrimos nuestra esencia percatándonos del parentesco que guarda la doble experiencia de nuestra corporalidad en relación con la ley de causalidad y a la ley de motivación,<sup>78</sup> el paso natural no puede ser otro que hacer una analogía entre todo objeto sometido a la ley de causalidad con nuestra voluntad como objeto de la ley de motivación.<sup>79</sup> Así pues, es la tipología de las causas la que nos sirve de guía para ampliar el concepto de voluntad.

Partimos del reino animal por ser el más cercano a nosotros. En los animales reconocemos sin mayor esfuerzo que poseen voluntad: por sus actos es obvio que en ellos también es válida la ley de motivación. Pero ellos no poseen razón, sólo entendimiento, así pues, a la voluntad no le es esencial el presentarse con razón, sino algo que sólo ocurre en el hombre.

Si descendemos al reino vegetal, igualmente reconocemos a la voluntad en el ciego impulso de crecimiento y reproducción de sí de todas las plantas, el cual se expresa en los cambios biológicos de las mismas con ocasión de los excitantes o estímulos que se les

---

<sup>77</sup> Ídem.

<sup>78</sup> “[...] *la motivación es la causalidad vista por dentro*” VW §43, p. 208.

<sup>79</sup> “[...] así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad, [...] así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, o sea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase [los objetos empíricos] Esta visión profunda es la piedra angular de toda mi filosofía” *Ibíd.*, §44, p. 208.

presentan. Así pues, a la voluntad tampoco le es esencial la capacidad representativa (consciencia).

Los objetos inorgánicos, como los más alejados a nosotros, son movidos sólo por causas externas, en ellos, el análogo de la voluntad son las propiedades físicas y químicas que con ocasión de las causas se manifiestan en ellos. Así pues, a la voluntad tampoco le es esencial ningún tipo de sensibilidad biológica, sino la *capacidad de ser afectado*.

“La diferencia entre causa, excitante y motivo es sólo consecuencia de los grados de *receptividad* de los seres”.<sup>80</sup> Ellos dan ocasión de que la misma voluntad como cosa en sí se manifieste. Dicha voluntad no requiere del intelecto, la excitabilidad e incluso la vida para manifestarse. Restados esos atributos de la experiencia de nuestra voluntad, sólo queda un impulso ciego.<sup>81</sup>

Este nuevo concepto de voluntad, ajeno a la racionalidad del hombre, y aun de la vida orgánica, representa un descubrimiento en la historia de la filosofía y un terreno inexplorado. La voluntad así ampliada se ha deshecho de lo distintivamente humano para dejarnos ese elemento de la experiencia de nuestra voluntad que puede emparentarse con cualquier otro fenómeno: ser un impulso o pulsión, un afán, un deseo. Pero ciego, sin sentido.

Sin embargo, que ese impulso carezca de sentido, no implica que no tenga *dirección*, que ese afán ciego no *tienda* hacia algún punto. No obstante, antes de abordar esa cuestión, es necesario exponer todavía el mecanismo completo de objetivación de la voluntad en que consiste el mundo, pues sin eso no entenderemos el significado completo de la tesis schopenhaueriana de que la voluntad es la cosa en sí.

---

<sup>80</sup> *Ibíd.*, §20, p. 85.

<sup>81</sup> *Cfr.* WWVI, §27, p. 178, 179 y 180; §54, p. 323.

### 1.2.2 Los grados de objetivación de la voluntad

El principio de razón suficiente, junto con las formas puras de tiempo y espacio que unidas componen el principio de individuación, no alcanzan a dar cuenta de toda la diversidad de los objetos y fenómenos naturales en los que se objetiva la voluntad entendida como *un* solo impulso. Entre ambos niveles, el de la voluntad única y la multiplicidad de los fenómenos, existe un tercer nivel que los comunica. Se trata de las ideas como prototipos de todo objeto y cambio que hay en el mundo. Esto es: las fuerzas naturales y las especies animales.

Aquello que diferencia las ideas y los objetos empíricos es el grado de objetivación. Las ideas son las objetivaciones de la voluntad que sólo tienen por forma la relación sujeto-objeto. Los objetos empíricos, las objetivaciones de la voluntad que además tienen por forma el tiempo, el espacio y la causalidad. Las ideas se distinguen de la voluntad en cuanto que ésta siempre permanece ajena a la forma básica de la representación.

Las ideas son entonces una objetivación intermedia entre el mundo de la experiencia cotidiana y el de la voluntad que articula ambos niveles.

Schopenhauer se sirve nuevamente de la relación existente entre nuestra voluntad y nuestras acciones (es decir, del esquema creado a partir de la doble experiencia de nuestra corporalidad) para explicar la relación entre las ideas y los fenómenos particulares en que se objetivan.<sup>82</sup> Así, en un dibujo general, nuestra *voluntad personal*, o carácter, equivaldría a las *fuerzas naturales y especies* que, con ocasión de los *motivos, causas* y el *impulso de*

---

<sup>82</sup> Cfr. *Ibíd.*, §26, p.155. “[...] el carácter inteligible coincide con la idea o más propiamente con el acto originario de la voluntad que se revela en él, en la medida no que no sólo el carácter empírico de cada hombre, sino también el de cada especie animal, el de cada especie vegetal e incluso el de cada fuerza originaria de la naturaleza inorgánica, hay que verlo como manifestación de un carácter inteligible, es decir, del acto de una voluntad indivisible y que se halla fuera del tiempo”. *Ibíd.*, §28, p. 185 y 186.

*reproducción* (estímulo o motivo según sea el caso) dan pie a los *actos de la voluntad*, los *cambios de los fenómenos* o los *individuos de las especies*, respectivamente.

Ciertamente no cabe confundir la *participación* platónica con la *objetivación* schopenhaueriana de las ideas: la participación implica una duplicidad del mundo; la objetivación, por otra parte, se basa en un *monismo*, pues sólo existe la voluntad como cosa en sí en sus diferentes grados de objetivación. Recordemos que este monismo schopenhaueriano tiene por base la analogía de la experiencia de nuestro cuerpo, el cual es *una* única realidad que es experimentada desde *dos* perspectivas complementarias.

Las ideas componen una multiplicidad ajena al principio de individuación, pues se diferencian entre sí en la medida que corresponden a diferentes grados de objetivación de la voluntad. Esta diferencia de grados obedece a una dinámica de superación en el modo de objetivación de la voluntad que no implica ningún tipo de causalidad ni cambio dentro del tiempo (pues éstos sólo se aplican a los objetos individuales que caen bajo el principio de razón suficiente y no a las ideas), no obstante que no podemos entenderla de otra forma que como un proceso de confrontación y síntesis:<sup>83</sup> las ideas luchan por objetivarse en la materia y de este encuentro entre dos o más ideas básicas resulta una idea que representa un grado superior de objetivación de la voluntad al incorporar en sí misma un análogo de las vencidas y expresar así más fielmente del carácter de la voluntad en sí que aquellas.<sup>84</sup>

Cada idea es la *esencia* de todos los fenómenos en los que se objetiva (nuevamente según el esquema de la relación entre nuestra voluntad y nuestras acciones). Pero dicha objetivación no es esencial para ella: bien podrían no existir dichos fenómenos. A ella no le

---

<sup>83</sup> El mismo Schopenhauer expone este proceso como una idea verosímil dentro de ciertos límites. Cfr. *Ibíd.*, §27, p. 172.

<sup>84</sup> Cfr. *Ídem.*

afecta en lo más mínimo su suerte, pues las ideas son inmutables y ajenas a la forma del tiempo.

¿Cuál es el lugar que ocupan las ideas en el esquema trascendental del conocimiento? ¿Cómo se justifica críticamente su conocimiento y cuál es su explicación fisiológica complementaria? Las ideas no son objeto de experiencia para un individuo cognoscente, el cual sólo conoce los distintos objetos configurados por el principio de razón suficiente. Las ideas sólo pueden ser objeto de experiencia para el sujeto puro del conocer. Este es el terreno de la experiencia estética, cuya comunicación es papel de la obra de arte.

Sin embargo, la captación de la idea se da *en* los objetos que objetivan a la idea. Dicha captación se apoya, por tanto, en la intuición del objeto. Esto es, la experiencia estética no puede evadirse del principio de razón suficiente en la medida que la intuición intelectual del objeto es producto de la aplicación por parte del entendimiento de la ley de causalidad a las sensaciones del cuerpo. Liberar totalmente la experiencia estética del principio de razón suficiente sería tanto como tener una experiencia sin cuerpo.

Alcanzar la contemplación de las ideas requiere liberarse de los impulsos y necesidades del cuerpo, pero esto no quiere decir que nos desentendamos de las naturales funciones cognoscitivas del mismo, sino de volvernos *solamente* estas funciones (esto significa ser el sujeto puro del conocer). De lo que nos liberamos es de la voluntad individual, es decir, de *nuestro carácter* y sus *intereses*. La voluntad desaparece de la consciencia, es decir, se tiene más y más consciencia de los fenómenos externos hasta perder de vista la consciencia interna, y con ella su objeto: nuestra voluntad.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Cfr. WWV II, cap. 30.

La experiencia estética es *intuición desinteresada*, vemos el objeto en su pureza, esto es, sin prestar atención a sus múltiples relaciones con otros fenómenos, en especial, con nuestro querer.

Como una consideración que adelanta brevemente lo que en los siguientes capítulos expondremos, podemos agregar que la experiencia estética parece insinuarnos que el dolor sólo acompaña a la voluntad en el nivel de objetivación que corresponde a los individuos, no en el de las ideas, por lo que la esencia íntima del mundo, la voluntad como cosa en sí, no necesariamente implicaría el dolor. La indolente idea, en cuanto objetivación *adecuada* de la voluntad puede ser un testigo más fiel de la verdadera naturaleza de la voluntad como cosa en sí, que nuestra triste existencia individual llena de dolores.<sup>86</sup> Contemplar la *adecuada* objetivación de la voluntad en la experiencia estética, nos dice con frecuencia Schopenhauer, sólo ocurre si nos olvidamos de nuestra voluntad personal, la cual vivimos como constante e ininterrumpido deseo que, como tal, es doloroso. Quizá el dolor sólo corresponde a la objetivación de la voluntad en el nivel de los individuos y no en el de la voluntad como cosa en sí, de la misma forma que la pluralidad sólo pertenece a aquél nivel. Pero esto se entenderá mejor más adelante.

### **1.2.3 La voluntad como voluntad de vivir**

La cosa en sí, por su mera definición “cuenta con tres propiedades metafísicas: unidad, infundamentabilidad e incognoscibilidad”.<sup>87</sup>

Básicamente estas tres propiedades significan la ausencia de determinaciones fenoménicas. La cosa en sí es lo que no entra bajo las formas de nuestra representación, las

---

<sup>86</sup>“La voluntad es el «en-sí» de la idea, la cual objetiva *perfectamente* a aquélla; también es el «en-sí» de la cosa individual y del individuo que conoce a ésta, los cuales objetivan *imperfectamente* a la voluntad.” WWVI, §34, p. 212. Subrayados nuestros.

<sup>87</sup> PV IV, cap. 7 p 301.

cuales están aglomeradas bajo el principio de razón suficiente. En este sentido, la unidad ya la hemos explicado al hablar de la independencia de la voluntad respecto de las formas puras de tiempo y espacio que forman el principio de individuación. Más que unidad en sentido cuantitativo, esta propiedad se refiere al carácter único de la voluntad, a su identidad en todos los fenómenos.

La infundamentabilidad y la incognoscibilidad son elementos emparentados. El principio de razón hace referencia al fundamento [*Grund*] precisamente como razón o principio,<sup>88</sup> y sólo de forma derivada a la razón [*Vernunft*] como facultad cognoscitiva. Infundamentabilidad e incognoscibilidad son consecuencia del carácter arracional<sup>89</sup> [*grundlos*] de la voluntad como cosa en sí, el cual consiste en que la voluntad es ajena al principio de razón y, por tanto, carece de fundamento y no puede conocerse.

Derivado a su vez de su naturaleza ajena al principio de razón, nada determina a la voluntad. Es, por tanto, libre: posee aseidad.

Estas cualidades son deducidas por la vía negativa. Son únicamente enunciar lo que la cosa en sí no es: no es un individuo, no es cognoscible, no tiene fundamento, ni está determinada por nada. Con estas propiedades no se ha hecho nada más que decir que la cosa en sí no es un fenómeno. Algo que por su mera definición se conoce. Si se quiere decir algo por la vía positiva de la cosa en sí se debe tomar otro camino.

---

<sup>88</sup> Traducir indistintamente *Grund* por “razón”, “fundamento” o “principio dentro de las obras de Schopenhauer es una tradición que descansa sobre la ya clásica traducción que hiciera Leopoldo-Eulogio Palacios de *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, donde en su prólogo señala: “*Grund* es una palabra alemana que puede traducirse por las voces españolas «fundamento», «principio», «razón». Aquí se traduce casi siempre por «razón». El propio Schopenhauer traduce *Grund* por la voz latina *ratio*.” VW p. 20.

<sup>89</sup> Preferimos el término “arracional” al clásico de “irracional” porque pensamos expresa mejor la noción alemana de *grundlos*: arracional es lo ajeno, más allá e irreductible a la razón como *Grund*; lo irracional es simplemente lo carente de razón como *Vernunft*.

La base de la operación que permite acceder a la naturaleza de la cosa en sí es, como hemos visto, el entramado ontológico que existe entre la voluntad y la representación: a partir de la doble experiencia de nuestra corporalidad como voluntad y representación, Schopenhauer realiza una analogía con el resto de los fenómenos, para concluir que, de manera análoga a mí cuerpo, todo fenómeno es objetivación de la voluntad. Así pues, el resultado no es que el mundo sea por una parte representación y por otra voluntad, sino que el mundo es voluntad objetivada, esto es, vuelta representación.<sup>90</sup>

Dicha objetivación de la voluntad pasa por un “proceso” por medio del cual se expresa mejor su naturaleza en el mundo. Pero aún no hemos dicho cuál es esa naturaleza:

Todo apremia e impele a la *existencia* y allí donde esto es posible a la existencia *orgánica*, esto es, a la *vida*, y luego a su mayor grado de elevación posible: en la naturaleza animal salta a la vista que la *voluntad de vivir* es el tono fundamental de su ser, la única propiedad inmutable e incondicional del mismo.<sup>91</sup>

Para llegar a la noción de voluntad como impulso ciego que ensancha el concepto más allá de la experiencia de nuestra voluntad, Schopenhauer se sirve de lo común a todas sus manifestaciones, lo cual coincide con los niveles más bajos de su objetivación. En cambio, al momento de buscar la naturaleza propia de ese impulso, su dirección, recurre a las objetivaciones más elevadas, pues hacia ahí es a donde tienden los niveles más básicos. Por eso Schopenhauer no dice voluntad de existir, aun cuando sería correcto, porque la aspiración a la existencia no es la meta final de la voluntad, sino la existencia orgánica, preferentemente animal.

---

<sup>90</sup> Cfr. José María Artola Barrenechea, “El discurso de Schopenhauer sobre la “cosa en sí” *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

<sup>91</sup> WWVII cap. 28, p. 399 y 400.

La voluntad de vivir como cosa en sí se empata con la *physis*<sup>92</sup> en la medida que “es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es la manifestación, la visibilidad, la *objetivación*”,<sup>93</sup> pues por muy diferentes que sean dichos fenómenos, sólo *son* esa misma voluntad objetivada. Así pues, la filosofía de Schopenhauer “nunca trata de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno”,<sup>94</sup> por lo que el mayor conocimiento positivo que podemos alcanzar de ésta es cuando logramos a comprender al mundo como objetivación de la voluntad de vivir.

Sin embargo, el significado completo de la tesis de que la cosa en sí es la voluntad de vivir sigue sin dibujárenos completamente, para ello es necesario ver la relación que esta tesis tiene con nuestra vida y el sufrimiento y placer que en ella existe, lo cual será materia del siguiente capítulo.

---

<sup>92</sup> “[...] el concepto de metafísica de Schopenhauer se asume como búsqueda de lo mismo que preocupó a la filosofía en sus orígenes, con los pensadores griegos de la época trágica: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles. Lo que los primeros pensadores buscaron es la *physis*: la esencia íntima que hace que todo nazca y crezca; aquello que sin presentarse como tal posibilita que todo se presente. La *physis* es la verdad (*alétheia*) de la cual todos los fenómenos son manifestación. Esta es la búsqueda a la que Schopenhauer, a pesar de sus derivas kantianas, no renuncia sino que acomete con una inquietante intensidad”. Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM, 2002. p. 132

<sup>93</sup> WWVI §21, p.131.

<sup>94</sup> WWVII, cap. 17, p.203.

## 2. El ser del hombre en el mundo como voluntad y representación

La fórmula helénica del «uno y todo», esto es, que la esencia interior es una y la misma en todas las cosas, ya la había asimilado mi época [...] Pero *qué* sea tal unidad y cómo llega a presentarse como algo múltiple es un problema cuya solución he sido el primero en encontrar. Desde los tiempos más remotos se había hablado del hombre como un microcósmos. Yo he invertido la tesis y he acreditado al mundo como un «macrohombre», toda vez que la voluntad y la representación agotan la esencia tanto del mundo como del hombre.

WWV II, cap 50, p. 739

Schopenhauer es un pensador de su tiempo al construir el entramado fundamental de su filosofía a partir de los elementos que, a su juicio, conforman la subjetividad humana: la voluntad y la representación (el deseo y la consciencia).<sup>95</sup> Sin embargo, extrapolar dichos elementos a la estructura del mundo, de tal forma que éste pueda ser entendido como un “macrohombre”, lejos de lo que podría parecer en un primer instante, le permitirá realizar una contundente crítica al hombre y sus afanes de antropocentrismo universal. Dentro de un mundo atravesado por la relación voluntad-representación, estos ámbitos tan propios del hombre se deshumanizan,<sup>96</sup> de tal forma que la representación aparecerá entonces como dependiente de la biología<sup>97</sup> y la razón como un mero instrumento al servicio de una voluntad sin consciencia que en el fondo nos controla, mostrándonos como una ilusión el dominio que creemos tener sobre nuestros actos y nuestros deseos.

---

<sup>95</sup> Cfr Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, “Capítulo 1 “La filosofía «de la conciencia»: el idealismo”. Trotta, 1995.

<sup>96</sup> Cfr. Sanfra Baquedano Jer, “La despersonalización como metafísica vivencial de la voluntad de vivir”, *Revista de filosofía vol. 66*, Santiago, 2010.

<sup>97</sup> Cfr. José Carlos Ibarra-Cuchillo, “La auto-conciencia como enfermedad de la vida orgánica en Schopenhauer y Bichat”. *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

En este capítulo se intenta examinar qué sentido adquiere la vida humana a la luz de la relación entre voluntad y representación como base fundamental de la ontología schopenhaueriana. Para ello necesitamos practicar otro acercamiento a lo que verdaderamente *significa* esa voluntad de vivir, pero ahora desde un ángulo más *existencial*: en lugar de poner el acento en la *forma* que tiene la experiencia interior de nuestra voluntad y su repercusión en el esquema general de la filosofía de Schopenhauer, examinaremos la *índole* y *contenido* que tiene esa experiencia para nosotros mismos. Para, al final, derivar sus grandísimas implicaciones en la noción misma de voluntad de vivir como cosa en sí y examinar algunas críticas a la misma.

## **2.1 La dolorosa experiencia de nuestra voluntad**

### **2.1.1 La voluntad en la autoconsciencia**

Recordemos que son los “movimientos de la voluntad, aquel cambiante *querer* y *no querer* lo que, en su permanente reflujo, constituye el único objeto de la autoconsciencia”.<sup>98</sup> Estos movimientos de la voluntad están regidos por el principio de razón suficiente bajo su modalidad de ley de la motivación. Esto significa que la *aparición* de ese “querer o no querer” *acontece* según dicha ley, por lo que, en referencia a ella, encuentra tanto su necesidad como su racionalidad.<sup>99</sup> La ley de motivación, como hemos visto, afirma que todo acto volitivo tiene que ocurrir al confluir un motivo con un carácter receptivo a dicho motivo.

Sin embargo, la conceptualización del querer dada a partir del principio de razón suficiente excluye un análisis de lo que *es* ese querer. Primero, porque al ser “dado en la

---

<sup>98</sup> GE, FW, p. 12. Subrayados nuestros.

<sup>99</sup> Cfr VW, cap. VII.

consciencia de sí mismo inmediatamente, no se puede definir ni describir mejor lo que es el querer”.<sup>100</sup> Segundo, porque al estar enfocada la ley de motivación al orden del *acontecer* de los actos de la voluntad, no explica la *naturaleza* de dichos actos, esto es, la *índole* de la voluntad que se manifiesta en ellos. Para profundizar en el conocimiento del significado del acto de querer, debemos ver el mecanismo completo que opera en dicha acción:

¿Pero qué significa querer algo? Significa: el acto de la voluntad, que en principio es sólo objeto de la autoconsciencia, surge con ocasión de algo que pertenece a la consciencia *de las otras cosas*, o sea, que es un objeto de la facultad de conocer; objeto que, en esa relación, es denominado *motivo* y constituye la materia del acto de voluntad en cuanto que éste está dirigido hacia él, es decir se propone algún cambio en él, reacciona a él: en esa *reacción* consiste toda su esencia.<sup>101</sup>

Al tematizar la esencia del acto de querer como la *reacción* de la voluntad frente al motivo, Schopenhauer suele trasladar el problema al ámbito de la ética. Pues, del hecho de que un mismo motivo afecte de distinta manera a las personas se concluirá la diversidad de los caracteres (voluntades individuales). Al tiempo que, la índole del motivo, nos revelará la índole del carácter a él susceptible. Esto permitirá establecer una tipología de los móviles éticos cuyo principal eje sea la división entre motivos egoístas y no egoístas, los cuales serán desarrollados en el capítulo siguiente. Por el momento dejamos en pausa el asunto de la relevancia ética del acto de querer en la medida que este ámbito no está presente en la experiencia interna del querer mismo, pues el conocimiento de la índole de nuestra propia voluntad es una *deducción* a partir de nuestras acciones frente a distintos motivos, cuando todo acto quedó propiamente atrás.

Lo que ahora nos interesa analizar es la *reacción* como esencia del acto de querer. ¿Qué es esta reacción? ¿Cómo la experimentamos? En el capítulo anterior vimos cómo el objeto de la autoconsciencia (el querer) era idéntico a nuestro cuerpo. Se trataba, pues, de

---

<sup>100</sup> *Ibíd.* §43 p. 206 y 207.

<sup>101</sup> GE, FW, p. 14.

una *doble* representación de *un mismo* objeto, o como hemos dicho, de la doble *experiencia* de nuestra corporalidad según el marco del principio de razón suficiente. Entonces ¿cómo vivimos interiormente esta reacción?, ¿qué es para nuestro cuerpo? “El cuerpo sólo me es *inmediatamente* dado en la acción muscular y en el dolor o el deleite, puesto que ambos pertenecen ante todo e inmediatamente a la voluntad”.<sup>102</sup>

Dolor y deleite: en eso se resume y tiene por base la reacción que es la esencia del acto de querer. Dicha reacción será a partir de entonces un disfrutar o rechazar, un estar satisfecho o insatisfecho, un agrado o repulsión, etc. Los infinitos grados que puede tener la voluntad pero que finalmente sólo son grados de lo mismo: placer y dolor. El énfasis en estas palabras no es casual, hablar de placer y dolor remite directamente al verdadero ámbito de la experiencia del acto de querer: el cuerpo.<sup>103</sup> Pues dolor y placer “son afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: un momentáneo querer o no querer forzado por la impresión que éste padece”.<sup>104</sup>

Vemos cómo el cuerpo es el horizonte que enmarca toda la experiencia que tenemos del acto de querer. Primero, porque es el cuerpo, con sus sensaciones y la aplicación de la ley de causalidad a éstas por parte del cerebro, lo que nos presenta los motivos en la forma de intuiciones empíricas.<sup>105</sup> Segundo, porque es la acción del cuerpo, como *manifestación* del acto de querer, lo que realmente objetiva ese querer.<sup>106</sup> Tercero, pero todavía más

---

<sup>102</sup> WWV II, cap. 21, p. 307.

<sup>103</sup> “[...] si lo consideramos con exactitud, uno es inmediatamente consciente de su propio cuerpo como el órgano de la voluntad qua actúa hacia afuera y la sede de la receptividad de sensaciones agradables o dolorosas; pero éstas mismas, como se ha dicho remiten a afecciones totalmente inmediatas de la voluntad, acordes o contrarias a ella” GE, FW, p. 12.

<sup>104</sup> WWV I, §18, p. 120.

<sup>105</sup> Cfr. Juan Ignacio Guarino, “Schopenhauer y la fisiología trascendental de la percepción, *Eikasia. Revista de Filosofía* año IV no. 26, 2009.

<sup>106</sup> El único asunto de la autoconciencia es el acto de voluntad y el absoluto dominio de ésta sobre los miembros del cuerpo, que es a lo que propiamente se refiere el «lo que yo quiero». Además, es sólo el uso de ese dominio, es decir, *la acción*, la que lo caracteriza como acto de la voluntad incluso para la propia autoconciencia. GE, FW, p. 17.

importante, en el cuerpo como algo *sentido*, experimentado desde su *interioridad*, en sus sucesivos estados de dolor y placer, radica la esencia misma del acto de querer. Se trata de una experiencia preconceptual, inmediata y natural, que enmarca toda nuestra relación con el mundo.<sup>107</sup>

### 2.1.2 Naturaleza negativa del querer

El término alemán de voluntad, *Wille*, hace referencia al verbo querer, *wollen*. Querer que, en cuanto objeto de la autoconsciencia, es experimentado por nosotros como una reacción de dolor o placer en una infinidad de grados. El problema, que merece toda nuestra atención por las grandísimas implicaciones que tendrá en la ontología de Schopenhauer, radica en la vuelta de tuerca que se da al definir al querer como algo esencialmente negativo: “la base de todo querer es la menesterosidad, la carencia, o sea, el dolor”.<sup>108</sup>

El dolor pasa de ser un polo de la experiencia de querer a ser *la base* de dicha experiencia. Esto conduce a que la autopercepción de nuestra voluntad (de nuestro cuerpo en su interioridad) quede reducida al puro dolor. ¿Dónde quedó el placer que antes reconocimos como uno de los dos polos de la experiencia que es acto de querer? Schopenhauer realiza un examen atento de nuestra experiencia del dolor y del placer con implicaciones ontológicas devastadoras: “sólo el dolor y la carencia pueden sentirse positivamente, y por ello se anuncian ellos mismos, mientras que el bienestar es meramente negativo”.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Cfr. Virginia López-Domínguez, “Los antecedentes idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación entre corporalidad e intersubjetividad”, *Schopenhauerina I, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2016.

<sup>108</sup> WWV I, §57, p. 367.

<sup>109</sup> WWV II, cap. 46, p. 659 y 660.

Schopenhauer pone el acento en el hecho de que en nuestra experiencia *no sentimos* la salud más que en contraste con la enfermedad, la saciedad como ausencia de hambre, el vigor físico en el proceso de cansarnos haciendo ejercicio, la seguridad y el bienestar en su pérdida. Mientras que, por su parte, la enfermedad, el hambre, el cansancio, el malestar, la desdicha o el miedo, no necesitan de ese recurso, pues por sí mismos se hacen presentes y no permiten que la consciencia se aparte de ellos, sino que, por el contrario, impregnan con su color toda nuestra percepción del mundo. Este desequilibrio en la vivencia del placer y del dolor le permite a Schopenhauer definir al placer como *ausencia o cese* del dolor. El placer y sus sucedáneos no tendrían ya una realidad efectiva, serían una carencia de ser, poco más que una nada.

Bien podría argumentarse que ese puede ser el caso del placer producto del cese de una privación, como por ejemplo el de beber cuando se tiene sed, pero no el de probar un rico postre cuando no se tiene hambre. Sin embargo, la presencia del placer siempre despierta el deseo de prolongar ese placer, pues al dar la primera probada al postre *deseamos* seguirlo comiendo, es decir, no queremos sentir la ausencia de su sabor en nuestro paladar.<sup>110</sup> Peor es la situación si consideramos que, una vez que nos hayamos terminado el dulce, su recuerdo y su ausencia serán fuente de dolor, aunque sea en grado levísimo, el cual sentiremos como *deseo* de volver a probarlo. Este sencillo ejemplo nos

---

<sup>110</sup> No tenemos espacio para desarrollar el marco biológico de la experiencia del placer y del dolor, en tanto que ambos son reacciones de nuestros órganos sensoriales a los estímulos. Un estímulo que dañe o viole nuestra sensibilidad será doloroso (un ruido muy fuerte, un olor nauseabundo, un corte en la piel, etc.), mientras que serán placenteros los estímulos que ayuden a la manutención del organismo y sus necesidades (el sabor de la comida, la vista de la pareja sexual, el calor del refugio, etc.). Sin embargo, para Schopenhauer no toda percepción conlleva placer o dolor (como la visión que tengo de las palabras que en este momento estoy escribiendo). Sin embargo, estas percepciones que pareciera que no estimulan mi voluntad de manera inmediata al no darle placer o dolor a mi cuerpo, sí estimulan el despliegue de mi voluntad en tanto motivos que me mueven a actuar (estas mismas palabras me agradan o me desagradan en tanto sirvan para fundamentar mi tesis), pues no hay percepción de ningún objeto del mundo que no apele a nuestra voluntad aun cuando no seamos conscientes de ello.

sirve para traer a colación un elemento fundamental del carácter negativo de la experiencia del placer y el dolor: el tiempo.<sup>111</sup>

Ningún objeto del querer puede, una vez conseguido, procurar una satisfacción duradera y que no se retire jamás, sino que siempre se asemeja tan sólo a la limosna echada al mendigo y que sustenta hoy su vida, para prolongar mañana el tormento.<sup>112</sup>

Aunado al carácter negativo y doloroso de toda experiencia del querer, el tiempo nos revela la naturaleza insaciable del deseo: desear es sufrir porque no poseo el objeto de mi deseo, pero alcanzarlo sólo calma mi deseo en el breve intervalo de tiempo en que se me presenta un nuevo objeto y otra vez comienzo a sufrir. Si bien el diagnóstico de Schopenhauer sobre la naturaleza del deseo como fuente del sufrimiento en la vida coincide en rasgos generales con su lectura de las dos primeras Nobles Verdades de Buda,<sup>113</sup> esta posición lo aleja profundamente de las simpatías de su época. Schopenhauer, como hijo de un importante comerciante, educado desde niño para ser un exitoso hombre de negocios,<sup>114</sup> sabe que los valores de su tiempo (y el nuestro) encumbran la persecución del deseo junto con el dominio y transformación del mundo y la naturaleza. No olvidemos que en la descripción que Schopenhauer hace sobre el acto de querer, afirma que éste está *dirigido* hacia el objeto del deseo, “es decir se propone algún cambio en él”.<sup>115</sup> Esto significa que en la naturaleza misma del deseo está el que no podamos relacionarnos con nuestro entorno (natural o social) sin modificarlo de acuerdo a nuestros *intereses*. Sin embargo, por más que modifiquemos el mundo y “consigamos” lo que deseamos, seguimos padeciendo, pues

---

<sup>111</sup> “El *tiempo* y la *caducidad* de todas las cosas en él y por medio de él es simplemente la forma bajo la cual se le revela a la voluntad de vivir, que en cuanto cosa en sí es imperecedera, la *nihilidad* de su afán. –El tiempo es que ello e virtud de lo cual a cada instante todo se nos convierte en nada entre las manos;- con lo cual pierde todo verdadero”. PPII, cap. 11, §142, p. 301.

<sup>112</sup> WWV I, §38, p. 231.

<sup>113</sup> Cfr. Francisco Lapuerta Amigo, *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, Capítulo 4 Barcelona, CIMS, 1997.

<sup>114</sup> Cfr. Moreno Claros, Luis Fernando, *Schopenhauer: una biografía*, capítulos 1 y 2. Madrid Trotta, 2014.

<sup>115</sup> GE, FW, p. 14.

“todo *querer* surge de la necesidad, o sea, de la carencia y, por lo tanto, de un sufrimiento”.<sup>116</sup>

Que la experiencia interior de nuestra voluntad, en la que habíamos encontrado nuestra esencia y el fenómeno a partir del cual poder pensar la cosa en sí, sea una vivencia fundamentalmente desagradable tendrá implicaciones incalculables en la noción de voluntad de vivir como cosa en sí. La Dra. Pilar López de Santa María incluso nos llega a hablar de “una cosa en sí ontológicamente perversa, defectuosa, afectada por la privación y la negatividad en su propia esencia”.<sup>117</sup> No obstante, antes abordar el tema de las terribles repercusiones de la negatividad del deseo en la noción de voluntad de vivir como cosa en sí, aún tenemos que pasar nuevamente por el modo en que esta voluntad de vivir se objetiva en el mundo.

## 2.2 El dolor como esencia del mundo

Según la relación voluntad-representación, el mundo es la objetivación de la voluntad, su *manifestación*, mientras que la voluntad es lo que se *expresa* en él, su *esencia*<sup>118</sup> y contenido interno.<sup>119</sup> Y es que Schopenhauer toma la cosa en sí de Kant (aquello que no es fenómeno

---

<sup>116</sup> Ídem.

<sup>117</sup> Pilar López de Santa María, “El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?”, en *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdés Editores, 2011, p. 97.

<sup>118</sup> “[...] todo existente tiene que poseer una naturaleza esencial y peculiar a él, en virtud de la cual es lo que es, que lo mantiene siempre y cuyas exteriorizaciones son producidas con necesidad por las causas; mientras que, en cambio, esa naturaleza misma no es en absoluto obra de aquellas causas ni es modificable por ellas” GE, FW, p 57 y 58.

<sup>119</sup> En varios textos sobre la filosofía de Schopenhauer suele hablarse de la voluntad de vivir como el *principio* fundamental de la realidad, pero, si se usan con rigor los términos en el sentido que Schopenhauer mismo les da, no se puede decir que la voluntad sea principio de nada. Principio viene de *principium*, término que Schopenhauer equipara con *Grund*. En ese sentido, principio sería fundamento y sólo hay cuatro formas bajo las cuales algo puede estar fundamentado, las cuales son las cuatro formas del principio de razón suficiente, ajenas del todo a la voluntad de vivir como cosa en sí.

pero subyace a éste) y lo combina con la pregunta de la metafísica presocrática por la *physis*<sup>120</sup> mediante un giro que podría denominarse *esencialista*.<sup>121</sup>

Mantengo íntegramente la doctrina kantiana de que el mundo de la experiencia es un mero fenómeno y que los conocimientos a priori sólo valen con relación con éste, pero añado que justamente en cuanto fenómeno es la *manifestación* de aquello que se *manifiesta* en él y que denomino con Kant la cosa en sí. Ésta ha de *expresar* por ellos su *esencia* y carácter en el mundo de la experiencia.<sup>122</sup>

El giro esencialista en la concepción de la cosa en sí tiene por base la doble experiencia de nuestra corporalidad: experimentamos nuestro querer como el lado íntimo de nuestros actos corporales, esto es, como su esencia, de la cual éstos son su *expresión*. Por tanto, la cosa en sí pasa de ser simplemente lo ajeno o al margen de las formas de la representación, a ser “lo que ha de *manifestarse* de alguna manera en cada cosa sobre el mundo, pues es la *esencia* del mundo y el núcleo de todos los fenómenos”.<sup>123</sup> Esto nos lleva necesariamente a la dinámica de los fenómenos en el mundo,<sup>124</sup> pues es en ésta donde se da

---

<sup>120</sup> “[...] el concepto de metafísica de Schopenhauer se asume como búsqueda de lo mismo que preocupó a la filosofía en sus orígenes, con los pensadores griegos de la época trágica: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles. Lo que los primeros pensadores buscaron es la *physis*: la esencia íntima que hace que todo nazca y crezca; aquello que sin presentarse como tal posibilita que todo se presente. La *physis* es la verdad (*alétheia*) de la cual todos los fenómenos son manifestación. Esta es la búsqueda a la que Schopenhauer, a pesar de sus derivas kantianas, no renuncia sino que acomete con una inquietante intensidad”. Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM, 2002. p. 132.

<sup>121</sup> Cfr Ana Isabel Rábade Obradó, *op cit*, p. 83.

<sup>122</sup> WWV II, cap. 17, p. 204. Subrayados nuestros.

<sup>123</sup> *Ibid*, cap. 23, p. 333. Subrayados nuestros.

<sup>124</sup> Existen interpretaciones de Schopenhauer en las que, remarcando la influencia de Platón y la filosofía de la India en la noción de fenómeno, se equipara esta noción con la de ilusión o mentira (Cfr. López de Santa María, *op cit*, p. 91). Ciertamente el mismo Schopenhauer da pie a estas interpretaciones al equiparar el mundo de la representación con el Velo de Maya. Pero esto significa quedarse en un nivel de lectura de la ontología schopenhaueriana donde el mundo como representación es *distinto* del mundo como voluntad, sin pasar al postulado fundamental de la *unidad* de ambos mundos, donde el mundo como representación es la *objetivación* de la voluntad y, como tal, *manifiesta* su esencia, pues “tal como es la voluntad, así aparece su obrar, así aparece su mundo” WWV I, §53, p. 321. Recordemos que, en sentido estricto, el fenómeno manifiesta a la cosa en sí en cuanto es *esta misma*, sólo que procesada por las formas cognoscitivas del sujeto. En una lectura desatenta de Schopenhauer, es fácil encontrar expresiones donde él mismo califica al fenómeno como mentira. Nuevamente ha de contextualizarse la inexactitud de los términos: Schopenhauer sólo llama falsas a las representaciones desde el punto de vista de la ética. Pues la perspectiva del mundo de la representación desde la cual nosotros somos diferentes de los demás fenómenos será la base a partir de la cual se den los actos moralmente malos, es decir, los egoístas. Sin embargo, desde la perspectiva cognoscitiva, los fenómenos son verdaderos, pues el idealismo trascendental schopenhaueriano rescata la realidad empírica de las representaciones en cuanto que objetos de conocimiento científico.

la manifestación de la esencia que es la voluntad. Se trata pues del estudio de la naturaleza como objetivación de la voluntad de vivir como cosa en sí.

### **2.2.1 La objetivación de la voluntad en la naturaleza animal**

La definición que Schopenhauer ofrece de naturaleza está emparentada con la perspectiva romántica precisamente en la medida que la caracteriza como una realidad más profunda y fundamental que el mundo propiamente humano.<sup>125</sup> Pues “en general naturaleza significa todo lo que obra, funciona y crea sin la intercesión del intelecto”.<sup>126</sup> En este sentido la naturaleza viene a identificarse con lo en sí, en cuanto que ámbito ajeno a las formas de la representación. Esto, en un plano cognoscitivo, nos abre el camino para pensar y dotar de contenido a la cosa en sí, en la medida que nos la hace accesible ya no sólo en la experiencia interna de nuestra voluntad, sino en el examen de los que acontece en la naturaleza.<sup>127</sup> Este camino ya lo hemos recorrido cuando, al hilo de la tipología de los objetos sometidos a las distintas formas de la ley de causalidad, por medio de la analogía se amplió el concepto de voluntad hasta llegar al de un impulso ciego, merced a la comparación con las fuerzas naturales más básicas. Y, posteriormente, al caracterizar dicho impulso como una voluntad de vivir, al observar la tendencia de los niveles superiores de objetivación de la voluntad en los fenómenos biológicos de las distintas

---

<sup>125</sup> Cfr. Oriol Alonso Cano, “La muerte fenoménica y la indestrutibilidad de la voluntad: un dialogo entre Schopenhauer y el romanticismo”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

<sup>126</sup> WWV II, cap. 21, p. 304.

<sup>127</sup> “Allí donde cesa toda afirmación a priori, es decir, en la parte *completamente empírica* de nuestro conocimiento de los cuerpos, o sea, en la forma, cualidad y modo de actuar determinado de los mismos, se revela esa *voluntad* que nosotros hemos reconocido y establecido como el ser en sí de las cosas”. WWV II, cap. 24, p. 348. “Todo aquello que en las cosas no se conoce más que empíricamente *a posteriori*, es en sí *voluntad*; por el contrario, en cuanto las cosas son determinables *a priori*, pertenecen tan sólo a la *representación*, a la mera fenomenalidad” WN, p. 139.

especies.<sup>128</sup> Centraremos nuestra atención en las especies animales por cuanto es en ellas donde se revelan con mayor claridad las importantes implicaciones que tiene la objetivación de la voluntad de vivir en la existencia de los individuos.<sup>129</sup>

[...] la especie es la *idea* distendida en el tiempo. Por consiguiente, el ser en sí de cuanto vive se halla sobre todo en su especie, pero ésta solo tiene su existencia en los individuos. Aunque la voluntad sólo llega a la autoconciencia en el individuo, o sea, sólo se reconoce inmediatamente como individuo, en lo más hondo subyace la conciencia de que es en la especie donde se objetiva propiamente su ser, de suerte que para el individuo los asuntos de la especie en cuanto tal, o sea, las relaciones sexuales, la procreación y el sustento de la prole, son incomparablemente más importantes y urgentes que todo lo demás.<sup>130</sup>

En el centro de la objetivación de la voluntad en la naturaleza está la reproducción de las especies y todo lo que a ésta compete, pues es ahí el punto exacto donde se articulan los tres niveles de la ontología schopenhaueriana: la *cosa en sí* que se objetiva en cuanto que *idea* como especie biológica, la cual, a su vez, sólo existe en los *individuos*.<sup>131</sup> Por eso Schopenhauer afirma que “el instinto sexual y su satisfacción es el foco de la voluntad, esto es, la concentración y la suprema expresión de la misma”.<sup>132</sup>

El medio por el cual la voluntad se manifiesta en los individuos es el instinto en sus diferentes formas. Éste “pone en movimiento al individuo en aras del provecho de la especie”.<sup>133</sup> ¿Cómo lo hace? Manipulándolo de tal forma que el instinto sexual se *sienta* en la experiencia interna como búsqueda de la satisfacción del deseo individual. Por eso el individuo cree cumplir con su propio deseo cuando en realidad cumple con el de la especie.

---

<sup>128</sup> Como vimos en el capítulo anterior, ambos elementos, fuerzas naturales y especies biológicas, representan el nivel intermedio entre la voluntad de vivir como cosa en sí y los fenómenos individuales que pueblan el mundo. Esto es, el ámbito de las ideas platónicas reinterpretadas por Schopenhauer como niveles específicos de objetivación de la voluntad de vivir ajenos al principio de individuación.

<sup>129</sup> “la *especie* es la objetivación más inmediata de la cosa en sí, esto es, de la voluntad de vivir. La esencia íntima de cada animal y también del hombre se halla conforme a ello en la *especie*: es ésta, y no en el individuo, es donde arraiga con tan poderoso ahínco la voluntad de vivir” WWV II, cap. 41, p. 554.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, cap. 48, p. 584.

<sup>131</sup> Cfr. Pilar López de Santa María, “Voluntad y sexualidad en Schopenhauer”, en *Themata. Revista de filosofía* No. 24, 2000.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, cap. 45, p. 655.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, cap. 44, p. 618.

En el caso del hombre, Schopenhauer reduce la experiencia humana del amor a una ilusión de la naturaleza para llevarnos a la procreación:<sup>134</sup> es la voluntad que desea la vida de la especie la que hace *sentir* al hombre que su felicidad habita en la persona amada. La felicidad y el dolor que el amor causa en los hombres son tan grandes porque el verdadero *agente* de la acción sobrepasa a los individuos que experimentan la pasión: es la especie y no ellos quien triunfa o fracasa en su afán de perpetuarse. No podemos escapar de los designios de la especie, la cual nos gobierna sin que lo notemos, pues la mayor parte del tiempo la presencia del instinto sexual está disimulada, como Schopenhauer dijo poniéndose en la futura orbita de Freud.<sup>135</sup>

Manipulados por un falso objeto del placer, el deseo sexual nos revela en su verdadero fin de dar lugar a la procreación nuestra naturaleza efímera en cuanto que individuos, a la vez que igualmente revela en dicho objetivo el carácter permanente y estable de la idea de la especie. ¿Qué ámbito de la experiencia le pertenece realmente al individuo al margen del dominio ejercido por la especie? Ninguno alentador verdaderamente: “La voluntad de vivir se manifiesta con respecto al individuo como hambre y miedo a la muerte; con respecto a la especie como instinto sexual y apasionada solicitud por la prole”.<sup>136</sup> Esta penosa condición se ve reflejada en un continuo egoísmo, el cual siente el individuo como un legítimo “impulso a la existencia y al bienestar”,<sup>137</sup> pero que en los hechos se traduce en un mundo donde los seres “sólo subsisten al devorarse

---

<sup>134</sup> Schopenhauer da una explicación de la sexualidad únicamente desde el ámbito reproductivo y no contempla más que las relaciones heterosexuales. La homosexualidad la tratará brevemente en un anexo al capítulo 44 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* con una surte muy discutible al cometer errores fundamentales como confundir homosexualidad con pederastia, o querer reducir la primera a la segunda.

<sup>135</sup> Cfr. Barreira, Ignacio, *Schopenhauer y Freud*, capítulo 4, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2007.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, cap. 41, p. 554.

<sup>137</sup> GE, GM, §14 p. 196.

mutuamente”.<sup>138</sup> Debido a que *en* ellos, en cuanto que individuos que objetivan la idea de su especie, “cada nivel de objetivación de la voluntad le disputa a los otros, la materia, el espacio y el tiempo”.<sup>139</sup> La interpretación del mundo natural según la relación voluntad-representación nos muestra a una voluntad de vivir como cosa en sí que se *manifiesta* en los seres animales como egoísmo, el cual a su vez provoca tanto el dolor que padece todo animal en su siempre frustrado afán de afirmarse y sobrevivir, como el dolor que igualmente éste provoca a otros al afirmarse.<sup>140</sup> Vemos ahora cómo “quedan entretrejidás la existencia del mal y la del mundo”<sup>141</sup> en la ontología de Schopenhauer, pues es debido a la naturaleza misma de la voluntad de vivir como cosa en sí que existe el dolor en el mundo, ya que “la voluntad de vivir tiende a devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento”.<sup>142</sup>

### **2.2.2 La infernal vida humana**

Luego de ver la situación en que la naturaleza de la voluntad de vivir como cosa en sí deja al mundo, es necesario preguntarse por la suerte del hombre. Pero, por desgracia “lo que la naturaleza persigue y alcanza en los hombres es esencialmente los mismo, y nada más, que constituye su objetivo entre los animales: alimentación y propagación”.<sup>143</sup> Lo que respecta a la propagación de la especie ya fue brevemente tratado en lo referente al engaño de la naturaleza en que consiste el amor, el cual nos depara un gran dolor cuando el objeto de nuestro querer no es alcanzado, o bien, la mera decepción cuando lo logramos, pues lo que

---

<sup>138</sup> WWV II, cap. 46, p 667.

<sup>139</sup> WWV I, §27, p 174.

<sup>140</sup> Cfr. Esperanza María Domínguez Sabido, “Arthur Schopenhauer: la vuelta a una interpretación metafísica de la naturaleza”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

<sup>141</sup> WN cap. VIII.

<sup>142</sup> WWV I, §28, p. 183.

<sup>143</sup> WWV II, cap. 22, p. 316 y 317.

se nos figuraba la satisfacción máxima no lo es. Y es que por definición ningún querer puede ser realmente satisfecho por cuanto “la base de toda volición es la menesterosidad, la carencia, en una palabra, la aflicción que le es originariamente connatural y en la que recae merced a su propia esencia”.<sup>144</sup> Si ahora nos fijamos en la exigencia de alimentación el asunto se torna todavía peor: el hombre en estado natural debe batallar con su entorno todos los días para obtener lo necesario para vivir. En sociedad, los sistemas de producción económica condicionan esa necesidad al trabajo, en él el individuo se encuentra atrapado por una estructura económico-judicial que todo el tiempo limita sus impulsos de afirmación. Se trata del mundo que tan bien ilustró Kafka con su literatura, influido tanto por su experiencia personal como por su lectura de Schopenhauer.<sup>145</sup> Sin embargo, los pocos que llegan a salvarse de esta necesidad del trabajo lo hacen para entregarse a un destino igualmente malo: el aburrimiento.

Toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir. El deseo supone dolor, conforme a su naturaleza; el logro alumbra de inmediato a la saciedad. El objetivo sólo era aparente; la posesión aniquila el estímulo. El deseo adopta una nueva configuración y la necesidad reaparece; y cuando no ocurre así, hacen acto de presencia la tristeza, el vacío y el aburrimiento, contra los que la lucha resulta tan penosa como contra la necesidad.<sup>146</sup>

El aburrimiento es una experiencia desagradable por cuanto nuestra voluntad, pese a no encontrar un objeto que la estimule, es decir, que le sirva de motivo para su despliegue, está *activa*. Si la voluntad suspendiera su actividad por la captación de las ideas como en la experiencia estética, o de forma voluntaria como en la negación de la voluntad de vivir, se trataría de una experiencia agradable. En realidad, en el aburrimiento la voluntad sigue activa pero atrapada en sí misma, sin posibilidad de *manifestarse* en el mundo y desligada

---

<sup>144</sup> PV IV, p. 269

<sup>145</sup> Cfr. Paul Bishop, “Schopenhauer’s Impact on European Literature”, en *A Companion to Schopenhauer*, Wiley Blackwell, Oxford, 2016.

<sup>146</sup> PV IV, p. 271

por tanto de éste, puesto que su única relación con él son los motivos. Por lo que ahora no quiere más que *poder querer*. El aburrimiento es el suplicio que nos espera si logramos satisfacer todo nuestro querer natural: subsistencia y reproducción. Sólo el hombre tiene el triste privilegio de aburrirse cada tanto. Aunque es fácil evitarnos llegar al aburrimiento a condición de mantener el deseo activo mediante el otro gran privilegio con el que contamos: la razón. Ésta nos permite recrear el pasado hasta la obsesión, e imaginar angustiosos futuros inciertos. En cada uno de estos infinitos espacios creados por nuestra mente podemos encontrar un inagotable número de motivos para estimular nuestra voluntad. Así sufrimos por nuestro pasado y tememos por nuestro futuro. Y, junto a éste, ganamos un nuevo privilegio: el conocimiento de nuestra muerte. Sólo los humanos sabemos que vamos a morir y ese conocimiento nos “impone también la inutilidad de todo esfuerzo”<sup>147</sup> en esta vida. Pues la razón nos muestra que somos tan efímeros como la satisfacción que difícilmente llegamos a tener de nuestros deseos, de los que simplemente no podemos distanciarnos y que nos rodean por todas partes.

[...] como quiera que el hombre representa la más perfecta objetivación de la voluntad, también resulta ser el más menesteroso de entre todos los seres; el ser humano constituye un concreto querer y necesitar en su grado más elevado, representa una concreción de mil necesidades.<sup>148</sup>

Como ya vimos, ese “querer y necesitar” se siente, en primer lugar, en el cuerpo por cuanto éste es nuestra voluntad objetivada. Por eso la intención de satisfacer el cuerpo es llamada por Schopenhauer la afirmación de la voluntad de vivir.<sup>149</sup> Dicha afirmación puede ir desde la mera acción de mantener sano y satisfecho mi cuerpo en sus límites naturales, hasta el dominio y supresión de otros cuerpos (voluntades) en el afán de afirmarme más allá de dichos límites. Sea cual sea la medida, una voluntad justa (que no comete injusticia a

---

<sup>147</sup> WWV II, cap. 17, p. 176.

<sup>148</sup> PV IV, p. 270.

<sup>149</sup> Cfr. WWV I, §60.

otros en su afirmación) o una voluntad injusta (que va del mero embaucador al genocida), Schopenhauer remarca que “toda vida no es sino un padecer”,<sup>150</sup> pues todo aquel que quiera satisfacer su voluntad sólo encontrará sufrimiento, ya que éste se encuentra en la base misma del querer. Esta visión de la vida y el triste lugar que el hombre ocupa en ella han influido fuertemente en lo literario, desde las historias de terror de H. P. Lovecraft<sup>151</sup> que ficcionalizan sobre un universo muy parecido al que él propone,<sup>152</sup> hasta el escritor francés Houellebecq, quien ha manifestado abiertamente que la sombría visión del mundo que tiene su obra ha encontrado en la lectura de Schopenhauer su principal inspiración.<sup>153</sup> Pues como Thomas Ligotti dice en su historia del pesimismo filosófico: “ninguna persona inteligente puede dejar de advertir que todo ser viviente se comporta *exactamente* con arreglo a su filosofía”.<sup>154</sup>

Será justamente la íntima relación entre el dolor y el querer en nuestra vida y el mundo que observamos lo que llevará a Schopenhauer al planteamiento de la negación de la voluntad de vivir. En este mismo contexto que nuestro autor suelta con frecuencia la polémica afirmación de que “justamente el dolor y las tribulaciones trabajan para el verdadero fin de la vida, el abandono de la voluntad de vivir”.<sup>155</sup> Sostener que los

---

<sup>150</sup> PV IV, p. 269.

<sup>151</sup> Cfr. S.T. Hoshi y David E. Schultz, *An H. P. Lovecraft Encyclopedia*, Greenwood Publishing Group 2001.

<sup>152</sup> “Reflejado en las obras de muchos escritores de lo sobrenatural, el rasgo distintivo del pesimismo que Schopenhauer puso de manifiesto fue promulgado con la máxima consistencia por Lovecraft, un parangón entre las figuras literarias que han pensado lo impensable, o que al menos han pensado lo que la mayoría de los mortales no quiere pensar. Al concebir a Azathoth, ese «caos nuclear» que «bulle en el centro de todo infinito», Lovecraft pudo muy bien estar pensando en la Voluntad de Schopenhauer. Como se ejemplifica en los relatos de Lovecraft, ese algo pernicioso que convierte nuestro mundo en una pesadilla se individualiza en entes lingüísticamente teratológicos procedentes de más allá o del exterior de nuestro universo. Como la de los fantasmas o los muertos vivientes, su misma existencia nos espanta como una violación de lo que debería y no debería ser, sugiriendo modos de ser desconocidos y creaciones siniestras que encarnan el horror sobrenatural”. Thomas Ligotti, *Conspiración contra la especie humana*, Valdemar, 2015, p. 52.

<sup>153</sup> Cfr. David Jiménez González, “Universos satánicos y revoluciones frías: Michel Houellebecq, lector de Arthur Schopenhauer”, *Schopenhauerina I, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2016.

<sup>154</sup> Thomas Ligotti, *Conspiración contra la especie humana*, Valdemar, 2015, p. 49.

<sup>155</sup> WWV II, cap. 49 p. 731.

incontables sufrimientos de esta vida humana tienen como *fin* conducirnos a la negación de la voluntad de vivir,<sup>156</sup> tendría importantes repercusiones en la noción de voluntad de vivir como cosa en sí, en la medida que la voluntad no querría tanto la vida como el no querer. Sin embargo, se trata de una afirmación que no se sostiene de acuerdo a lo que el mismo Schopenhauer afirma de la eficacia con la que la naturaleza consigue sus fines en el mundo. Si la negación de la voluntad de vivir fuera realmente el fin de la vida humana en cuanto objetivación de la voluntad como cosa en sí, entonces se lograría con la misma eficacia que se logra la reproducción de las especies y la búsqueda de sobrevivencia en los individuos. Pero lo que la experiencia nos muestra es lo contrario: sólo muy pocos individuos logran llegar a la negación de la voluntad de vivir. Por lo que sería más conveniente afirmar que, según el mundo como objetivación de la voluntad de vivir como cosa en sí, en esta misma habita la mera posibilidad de su negación. Aunque para desarrollar mejor esta idea aún hace falta ver la cómo es que ocurre esa negación de la voluntad de vivir.

### **2.3 Controversias a la naturaleza negativa de la voluntad**

Para cerrar el análisis que durante dos capítulos hemos hecho de la noción de la voluntad de vivir como cosa en sí, presentamos dos de las principales y más populares críticas a dicha noción. La refutación a éstas nos permitirá entender mejor los elementos fundamentales de la ontología schopenhaueriana presentes en la noción de la voluntad de vivir como cosa en sí, así como su articulación con la relación voluntad-representación.

---

<sup>156</sup> “La vida, con sus reveses pequeños, mayores y enormes de cada hora, día, semana y año, con sus ilusorias esperanzas y sus infortunios que frustran toda previsión, porta claramente la impronta de algo que debe quitarnos las ganas, de suerte que resulta difícil comprender cómo cabe ignorar esto y uno se deja convencer de que la vida existe para ser disfrutada con gratitud y que el hombre existe para ser feliz. Antes bien, ese continuo engaño y desengaño, así como la índole genérica de la vida, se presenta como algo proyectado y calculado para suscitar la convicción de que nada merece nuestros anhelos y esfuerzos, que todos los bienes son fútiles, que el mundo está en bancarrota por doquier y que la vida es un negocio que no cubre gastos, o sea, que la vida está proyectada para que la voluntad se aparte de ella” *Ibíd.*, cap. 46, p. 658.

### 2.3.1 El absurdo de una voluntad que no desea

La interpretación del recientemente fallecido Clément Rosset sobre la naturaleza de la voluntad de Schopenhauer ha sido revitalizada en los últimos años en el mundo de habla hispana por la Dra. Pilar López de Santa María, quien con sus trabajos y estudios introductorios en sus traducciones de prácticamente todas las obras de Schopenhauer, ha dejado sentir su influencia en la nueva ola de estudios que ha habido a partir de la fundación de la Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer (SEES) en 2016, de la cual es presidenta honoraria.

Para López de Santa María la razón por la cual la voluntad no puede encontrar nunca una satisfacción real se encuentra en el idealismo trascendental heredado por Schopenhauer.<sup>157</sup> Pues al ser el espacio y el tiempo formas puras de la sensibilidad que sólo incumben a los fenómenos, la voluntad de vivir como cosa en sí no tiene historia, es decir, no puede *cambiar*: si ahora está deseando, no puede llegar a un estado o tiempo en el que este deseo haya sido satisfecho. La imposibilidad de cambio es total, pues no puede ella *ser diferente* (estar satisfecha), ni tampoco puede haber *algo diferente* de ella que pudiera satisfacerla. En esa medida, el querer de la voluntad es eterno, inmutable y único, pues se identifica con ella. Podríamos decir que se trata de una voluntad como cosa en sí que ha heredado las características del ser de Parménides, convertidas ahora en una prisión de la cual no puede salir, pues se trata de “un querer que es infinito, que supone una privación igualmente infinita, que no conoce alteridad ni tiempo, es *un querer que en nada difiere del simple no tener*. La voluntad se queda así reducida a un mero déficit y privación.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Cfr. López de Santa María, *op cit*, p. 98.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 99.

En este punto, la crítica de López de Santa María se engarza con la de Clément Rosset, pues a partir de la idea de que la voluntad está atrapada en su propio y eternamente insatisfecho querer, se plantea que la voluntad misma es *incapaz* de querer. Sinteticemos el argumento: por su esencia, el querer parte de la carencia y el dolor, pero al ser la voluntad como cosa en sí algo que *no conoce* alteridad alguna, no puede tener un *objeto del deseo*, es decir, no puede desear la satisfacción de esa carencia, por lo que, en sentido estricto, no *puede* querer. A consecuencia de esta interpretación donde “no hay voluntad en la Voluntad”,<sup>159</sup> Rosset deriva la falsedad de todo querer en el mundo. Pues nuestro querer fenoménico, en cuanto que objetivación de una voluntad como cosa en sí que no es capaz de querer, ontológicamente estaría igualmente incapacitado para querer realmente. En este último punto Rosset comete un error fundamental al proceder de forma *inversa* a los planteamientos fundamentales de Schopenhauer. Pues piensa la experiencia interna de nuestro querer a partir de sus *conclusiones* sobre el *concepto* de voluntad como cosa en sí. En cambio, Schopenhauer claramente establece que sólo a partir de dicha *experiencia* interna a través de la cual podemos *pensar* algo sobre la cosa en sí. Por lo que Rosset termina violentando el método básico de la filosofía schopenhaueriana: la interpretación del mundo y su esencia a través de la relación de nuestra experiencia interna con la externa.<sup>160</sup>

López de Santa María no sigue a Rosset en sus conclusiones,<sup>161</sup> pero para ella “la voluntad solo puede ser lo que Schopenhauer quiere que sea -querer- en aquello que

---

<sup>159</sup> Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos, p. 117. Subrayados nuestros.

<sup>160</sup> Cfr. WWII, cap. 17.

<sup>161</sup> Aunque en su introducción a su traducción de *Los dos problemas fundamentales de la ética* sí parecía estar de acuerdo con las conclusiones de Rosset sobre lo falso que es querer de nuestra experiencia: “La voluntad de Schopenhauer es, en efecto, una voluntad irracional, carente de objeto de fin, cuyo querer implica siempre la privación, que no admite la alteridad. Es, en suma, una voluntad que no quiere nada y que, como apunta Rosset, es incapaz de querer. Los motivos que se presentan a la voluntad en el mundo fenoménico son, en el fondo, una mera apariencia que pretende otorgar credibilidad a un querer que en esencia es engañoso y vacío”

Schopenhauer no quiere que sea: fenómeno”.<sup>162</sup> Lo cual para ella muestra cómo el idealismo trascendental heredado de Kant es un lastre que le impide a Schopenhauer tener un marco conceptual adecuado para tematizar su noción de voluntad. En realidad, el mismo Schopenhauer reconoce que “La ley de motivación sólo se extiende a las acciones de los individuos, no al querer *en general y en su conjunto*”.<sup>163</sup> Esto quiere decir que la voluntad no quiere de la misma manera que el querer se da en nuestra experiencia interna, esto es, como la *reacción* ante un motivo. Si quisiera así tendría que ser de acuerdo con la ley de motivación, es decir, de acuerdo con el principio de razón suficiente, por lo que su querer sería fenoménico y tendría un principio de comprensibilidad.<sup>164</sup>

¿Qué pasa entonces con la voluntad de vivir como cosa en sí, si lo en sí no puede querer en cuanto que querer es una determinación del fenómeno? Pues que se ha caído en una confusión respecto a la relación establecida entre la voluntad y la representación: la voluntad efectivamente *no quiere*, ella *es* el querer, o en otras palabras, la voluntad como cosa en sí *se manifiesta* como *querer* en los actos volitivos de los fenómenos, estos sí, de acuerdo al principio de razón suficiente. Así pues, cuando afirma Schopenhauer que la voluntad *tiende* a la vida y que es voluntad de vivir, no está tematizando a la voluntad a partir del principio de razón, sino a partir de su principal herramienta interpretativa: la analogía de la doble experiencia de nuestra corporalidad, la cual dicta que yo vivo los actos de mi cuerpo como objetivaciones de los actos de mi voluntad. De tal modo que, si yo puedo conocer la índole de mi voluntad en mis actos corporales en cuanto que son su

---

Pilar López de Santa María, “Introducción”, en Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, p. XXXII.

<sup>162</sup> Pilar López de Santa María, “El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?”, en *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdés Editores, 2011, p. 97.

<sup>163</sup> WWV II, cap. 28, p 407.

<sup>164</sup> “tal como cada manifestación de una fuerza natural tiene una causa, la fuerza natural misma no tiene ninguna; así, cada acto volitivo singular tiene un motivo, pero la voluntad en general no tiene ninguno: en el fondo ambos son una y la misma cosa” Idém.

manifestación, *especulativamente* también puedo conocer la índole de la voluntad como cosa en sí en el conjunto de los fenómenos del mundo en cuanto que son su manifestación. De forma que Schopenhauer, contemporáneo de Darwin y conocedor de la biología de su tiempo,<sup>165</sup> no puede más que afirmar que la voluntad es voluntad de vivir, o sea, una tendencia o impulso *hacia* la vida.<sup>166</sup>

Gran parte del problema radica en olvidar que Schopenhauer hace una ampliación del concepto de voluntad con base en la analogía de nuestra experiencia interna con todos los fenómenos del mundo. El resultado de esa ampliación lleva a eliminar los elementos más humanos de la experiencia del querer en dicho concepto: lo común no es la reacción ante el motivo propia del querer animal como erróneamente sostienen López de Santa María y Rosset, sino la tendencia o pulsión ciega propio de los elementos más bajos y básicos de la objetivación de la voluntad. Finalmente, al ver la *dirección* de ese afán, podemos entender mejor el significado de la voluntad de vivir como cosa en sí.

Tampoco debe olvidarse que Schopenhauer construye una metafísica *inmanente*. Esto quiere decir que cualquier intento por pensar a la cosa en sí debe tomar por base nuestra experiencia y jamás ser una mera combinatoria de conceptos, pues es precisamente cuando perdemos de vista el sólido piso de la doble experiencia de nuestra corporalidad (de

---

<sup>165</sup> Cfr. Trino Baptista y Elis Aldana, “Arthur Schopenhauer y Charles Darwin: el origen de la vida y de las especies”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

<sup>166</sup> “La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible, tal como la vemos aparecer todavía en la naturaleza inorgánica y vegetal, así como en sus leyes, al igual que también en la parte vegetativa de nuestra propia vida, gracias a la adición del mundo de la representación desplegado a su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere, lo cual no es otra cosa que este mundo, la vida, justamente tal como existe. Por eso llamábamos al mundo fenoménico su espejo, su objetivación: y lo que la voluntad quiere, siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación: así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonismo, decir sin más «la voluntad» en vez de «la voluntad de vivir».

Como la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo, y la vida es el mundo visible, el fenómeno, que es tan sólo el espejo de la voluntad, entonces la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo le acompaña su sombra; y cuando esté ahí la voluntad, también estará ahí la vida y el mundo.” WWV I, §54, p. 323 y 324.

la cual derivan tanto el esencialismo como el monismo fundamental de Schopenhauer) que el concepto de voluntad de vivir como cosa en sí nos parece paradójico, cuando no francamente absurdo.

### **2.3.2 ¿Y si el dolor no forma parte de la esencia de la voluntad?**

Como hemos visto, para Schopenhauer el dolor y la carencia, como base del querer, caen bajo las formas del principio de razón suficiente en cuanto que ley de motivación, pues esta ley determina la experiencia que tenemos de nuestra voluntad. El *esquema* que tomamos de esta experiencia interna para poder pensar la cosa en sí no es solamente esta *reacción* (carencia o dolor) animal ante el motivo, sino el hecho de la *manifestación*: mis actos corporales manifiestan los actos de mi voluntad. Aplicado este esquema a la cosa en sí, su manifestación aparece en el mundo como un impulso o afán de todos los seres hacia la vida.

La pregunta fundamental en este punto es: ¿el contenido de la experiencia interna de mi voluntad nos autoriza a pensar que el dolor y la carencia continúan estando en la base de la voluntad como cosa en sí igual que como lo están en nuestra experiencia fenoménica del querer? ¿No sería menos paradójico plantearse que tal vez el dolor es parte de las características propias de los fenómenos animales y que, como tal, no pertenece a la naturaleza de lo en sí? El problema parece consistir en que Schopenhauer concede una categoría ontológica fundamental (ser parte esencial de la cosa en sí) a una experiencia que sólo debe servir como marco para una analogía: la forma en la que tiendo hacia mi placer es

*análoga* a la forma en que los fenómenos del mundo se mueven, pues “no hay ningún cuerpo que carezca de analogías tales como aspiraciones, apetitos o afanes”.<sup>167</sup>

Pero, en una metafísica inmanente que pretende pensar en ser en sí siempre a partir de la intuición ¿qué experiencia no dolorosa puede servirnos como contrargumento de que el dolor sea parte de la esencia de la cosa en sí? Sólo una experiencia superior en cuanto nos permite penetrar en el conocimiento de la cosa en sí, y ésta no puede ser otra que la experiencia estética. Ésta es la salida que da Magee cuando habla de la importancia cognoscitiva de la experiencia estética<sup>168</sup> frente al “pesimismo” de Schopenhauer, la cual ha marcado una línea de interpretación sobre la filosofía de Schopenhauer en el mundo de habla inglesa, la cual llega hasta nuestros días con pesimistas contemporáneos como el antinatalista sudafricano David Benatar,<sup>169</sup> o el escritor Thomas Ligotti<sup>170</sup> quienes siguen a Magee para distanciarse del “pesimismo” schopenhaueriano por considerarlo una mera construcción metafísica.

Quizá lo que mejor ilustre el punto de Magee sea su crítica a la teoría de la música de Schopenhauer, la cual puede resumirse de la siguiente manera: si la música es una manifestación directa de la voluntad como cosa en sí, la cual lleva en su esencia la carga de que todo querer tiene por base el dolor y la carencia, ¿por qué entonces escuchar música es

---

<sup>167</sup> PV IV, p. 267.

<sup>168</sup> “No veo ninguna razón por la que los argumentos de Schopenhauer acerca de que las artes representativas nos proporcionan un tipo especial de conocimiento de las Ideas Platónicas, *que son manifestaciones directas del noúmeno*, no puedan transferirse, *mutans mutandis*, a la teoría de que las artes representativas nos dan un tipo especial de conocimiento del mundo empírico *que es una manifestación directa del noúmeno*.” Magee, *op cit*, p 261.

<sup>169</sup> Jefe del departamento de Filosofía en la Universidad de Ciudad del Cabo en Sudáfrica, David Benatar es conocido principalmente por su libro *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* [Mejor no haber sido nunca: el daño de venir a la existencia] (2006), donde sostiene la responsabilidad ética de todo ser humano de no traer al mundo individuos que sufrirán irremediamente de una forma o de otra. El antinatalismo de Benatar no es, sin embargo, una postura política; aunque él estaría a favor de que la humanidad en su conjunto dejara de reproducirse y se extinguiera, no intenta intervenir de ninguna manera en la toma de decisiones de las demás personas más que con sus argumentos.

<sup>170</sup> Cfr. Thomas Ligotti, *op cit*.

un acto maravilloso? De acuerdo a la esencia de la voluntad ¿no debería ser un acto amargo y desagradable escuchar música?<sup>171</sup> Magee supondrá que esta contradicción sólo puede ser producto de un “pesimismo psicológico” que perturbó el desarrollo filosófico de la teoría de Schopenhauer. Nosotros no estamos de acuerdo, pero aún no es momento de pasar a al contrargumento. Primero es conveniente analizar lo que ocurre en la experiencia estética.

Como hemos visto en el primer capítulo, en la experiencia estética tengo una percepción desinteresada y avolitiva de un objeto. Esta ausencia de la experiencia interna de mi voluntad en la experiencia estética es lo que me permite elevarme brevísimamente de un mero individuo a un sujeto puro del conocer, y al objeto por mí percido, de un mero fenómeno individual a la idea que éste objetiva.

Pero, si nuestro ser en sí no es más que voluntad, ¿cómo podríamos olvidarla durante la experiencia estética? El planteamiento de una *independencia* de la representación respecto de la voluntad durante la experiencia estética debe ser matizado: 1) el sujeto puro, en cuanto se alza sobre la materialidad del individuo cognoscente (el cerebro) es manifestación de la voluntad de vivir en su configuración de voluntad de conocer, 2) la idea como objeto de la experiencia estética sigue siendo voluntad objetivada: cosa en sí filtrada por la forma básica de la representación (la relación sujeto-objeto).

Pero, nuevamente, si la naturaleza íntima del ser en sí es sufrimiento, ¿cómo puede objetivarse en una experiencia no dolorosa? Pareciera que: o la experiencia estética no es una experiencia que objetive adecuadamente la naturaleza de la voluntad o es error poner a la carencia y el dolor en la esencia misma de la voluntad como cosa en sí.

La experiencia estética parece indicar que la voluntad como cosa en sí, en sus niveles de objetivaciones más profundos (ajenos a los fenómenos individuales y, por tanto,

---

<sup>171</sup> Cfr. Magee, *op cit*, p. 262.

al principio de razón suficiente) no sufre, y que el sufrimiento sólo pertenece a la experiencia de los individuos. Esto es fundamental porque la negación de la voluntad de vivir sólo puede tener sentido en cuanto que con ella se busca eliminar el dolor de la existencia. Si la voluntad de vivir no implicara en su naturaleza misma dicho dolor, su negación ni siquiera sería planteada. De hecho, cuando Schopenhauer describe cómo ha de sentirse aquel individuo que haya logrado negar su voluntad, lo equipara a lo que sentimos en la experiencia estética. Se trataría de un individuo que, como aquél, “sólo sigue existiendo como puro sujeto cognoscente, como límpido espejo del mundo”.<sup>172</sup> Pues en ambos casos los fenómenos del mundo ya no funcionan como motivos para nuestra voluntad. Ambas son experiencias *avolitivas*.

El problema de plantear que la experiencia estética refutaría que el dolor está en la esencia misma de la voluntad de vivir como cosa en sí y que sólo pertenece a ésta en su nivel de objetivación perteneciente a los individuos, radica en que esta interpretación omite una de las principales tesis de la ontología de Schopenhauer: el monismo que hace *uno* el mundo de la representación y el de la voluntad. Esto es, incluso si reconocemos que el dolor sólo pertenece al nivel de objetivación de los fenómenos individuales, la existencia ordinaria del hombre continúa siendo, en cuanto fenómeno individual, una experiencia dolorosa. Y, como los fenómenos individuales *son* la cosa en sí, sólo que objetivados (filtrados por las formas de la representación), entonces no hay forma de negar que el dolor forma parte de la voluntad de vivir como cosa en sí.

Incluso las ideas sólo existen en tanto se objetivan en fenómenos individuales, es decir, en el mismo ámbito donde reconocemos la existencia del dolor. Que las ideas podamos experimentarlas mediante el olvido de lo individual que las soporta es otra cosa.

---

<sup>172</sup> WWV I, §68, p. 462.

El mundo entero es la objetivación de la voluntad, “pues el verbo «ser» equivale a la voluntad y, tal como es la voluntad, así es el mundo”.<sup>173</sup> Por lo que querer omitir el evidente dolor que campea por el mundo de la esencia del mismo, que es la voluntad como cosa en sí, es una contradicción. No obstante, por la misma puerta, por el hecho de que no puede existir en el mundo algo que no sea acorde a la naturaleza de la voluntad como cosa en sí, vemos que ella no es solamente querer que en su base tiene el dolor y la carencia, sino también experiencia avolitiva, ya sea breve experiencia estética o negación de la voluntad de vivir. Lo cual será retomado en las conclusiones de este trabajo. Pero antes hay que dedicar un capítulo a estudiar la negación de la voluntad de vivir.

---

<sup>173</sup> PV IV, p. 301.

### **3 Negación de la voluntad de vivir**

El objetivo de este capítulo es estudiar la teoría de la negación de la voluntad de vivir. Es decir, de la “posibilidad de una existencia que no consiste en querer”.<sup>174</sup> Esto, en una ontología que ha postulado a la voluntad de vivir como cosa en sí y esencia de todo fenómeno en el mundo, sólo puede ser entendido a partir de las mismas herramientas interpretativas con las cuales se construyó dicha ontología: la autoexperiencia de mi voluntad y su relación de identidad con mi cuerpo. Sólo que ahora, en lugar de explicar la forma en que la voluntad se *manifiesta* en el mundo mediante el *egoísmo*, se mostrará la salida del mundo así configurado. Primero, a través de la experiencia *desinteresada* de la justicia pero, sobre todo, de la caridad y la compasión. Después, con el franco ingreso en el terreno de *la nada* por parte del asceta, mostrando en este último punto las limitaciones de la tematización schopenhaueriana de la nada, así como la posibilidad de su complementación a través de la filosofía oriental.

Posteriormente, terminaremos el capítulo intentando una exploración sobre los alcances de la teoría de la negación de la voluntad de vivir. Esta parte de la filosofía de Schopenhauer es la menos estudiada por ser considerada incoherente con el resto de sus planteamientos. Por lo que nuestro objetivo es mostrar hasta dónde llega la coherente articulación de la negación de la voluntad de vivir con el resto de la ontología schopenhaueriana.

#### **3.1 La práctica ascética como negación de la voluntad de vivir**

##### **3.1.1 La salida del egoísmo: justicia, caridad y ascetismo**

---

<sup>174</sup> PV III cap 8, p 153.

Recordemos el principio de razón suficiente en su configuración de ley de la motivación, el cual indica que todo acto de la voluntad ocurre *necesariamente* al confluir un motivo con un carácter receptivo a dicho motivo.<sup>175</sup> Para Schopenhauer, la diversidad de los caracteres es un hecho de la experiencia, pues el mundo nos muestra que cada uno *reacciona* de distinta manera frente a los mismos motivos.<sup>176</sup> Esta reacción es experimentada como *placer* o *dolor* en cualquiera de sus innumerables grados. Así pues, que un mismo motivo cause placer a unas personas y dolor a otras, permitirá clasificar sus caracteres desde una perspectiva ética, en la medida que “toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es *egoísta*”,<sup>177</sup> mientras que, por el contrario, la acción que tiene su fin en el placer y dolor de otro que no sea el agente es una acción de *valor moral*.<sup>178</sup>

Según se vio con anterioridad, el obrar egoísta constituye la forma como la voluntad de vivir se *objetiva* en nosotros; es pues el modo en que *manifestamos* nuestro ser en sí. Subjetivamente, la base del comportamiento egoísta está en la misma estructura con la que experimentamos el mundo y a nosotros mismos: mientras que yo me percibo no sólo como un cuerpo entre cuerpos, si no como un *cuerpo vivo*, es decir, que siente y desea; los demás seres en el mundo se me presentan como meros cuerpos externos (objetos), sin que yo pueda tener experiencia de su interioridad. Las estructuras básicas de la cognoscibilidad (la relación sujeto-objeto y el principio de individuación) compartimentan toda nuestra experiencia del mundo, de forma que todo lo que hay en él lo percibimos como un mero objeto ante nosotros. Así que actuamos en consecuencia.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Cfr. GE, GM, §16, p. 205.

<sup>176</sup> “Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello a lo que se llama su *carácter*” GE, FW, p. 48.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 206.

<sup>178</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>179</sup> No obstante, aunque el egoísmo es nuestra forma *natural* de comportarnos, es reprobado moralmente por Schopenhauer en la medida que las acciones egoístas siempre acarrearán daño y dolor. Es de resaltar el hecho

Por el contrario, las acciones no egoístas partirán de una *experiencia* del mundo y de nosotros completamente diferente, pues “las virtudes morales, o sea, la justicia y la caridad, cuando son puras surgen porque la voluntad de vivir, traspasando el principio de individuación, se reconoce a sí misma en todos sus fenómenos”.<sup>180</sup> Este reconocimiento implica que el móvil egoísta se desdibuja en la misma medida que el sujeto agente pierde sus contornos fuera del principio de individuación.

Este “conocimiento inmediato e *intuitivo* de la identidad metafísica de todos los seres”<sup>181</sup> no es un conocimiento racional y, por ello mismo, tampoco es comunicable ni demostrable, pues su auténtico contenido no cae bajo las formas básicas del conocimiento (relación sujeto-objeto y principio de individuación), sino que, por el contrario, es un conocimiento que se alcanza con la superación de estas formas. Por eso “la virtud no es la consecuencia de una especial supremacía del intelecto, sino que bien al contrario incluso el intelecto más débil basta para ver a través del principio de individuación, que es de lo que se trata aquí”.<sup>182</sup> No puede negarse la objeción de que este tipo de *conocimiento* no parece ser un conocimiento en el pleno sentido de la palabra, pues no se trata de una representación. Se trata más bien de una *sensibilidad* o, como se dijo antes, de una forma de *experimentar* al mundo y a nosotros mismos, cuya evidencia no nos permite dudar. Tal como la identidad de nuestra voluntad y nuestro cuerpo es un hecho tan evidente que no

---

de que mientras desde la antigüedad el mejor tipo de vida, esto es, la vida virtuosa, consistía en el sometimiento y acomodo del actuar y querer personal al orden y estructura de lo real, en el caso de Schopenhauer sea a la inversa. En un mundo cuya raíz más íntima es caracterizada nada menos que como voluntad de vivir, nuestro autor concluirá que “la esencia íntima de la virtud se revelará como una tendencia totalmente contrapuesta a la felicidad, esto es, al bienestar y a la vida” (WWV I, §65, p. 427). Es importante detenerse en este punto, Schopenhauer aclara que los humanos solemos entender la felicidad como la perpetua satisfacción de nuestros deseos (Cfr. WWV II, cap. 49, p. 700.), lo cual es imposible por la constitución misma del deseo que, como hemos visto, es insaciable y parte siempre de una carencia. Para Schopenhauer, no hay pues bienestar en la vida, si no que ésta constituye una perpetua *búsqueda* del bienestar, lo cual se traduce en acciones egoístas (Cfr. GE, GM, §14 p. 196).

<sup>180</sup> WWV II, cap. 48, p. 695.

<sup>181</sup> *Ibíd*, cap 47, p. 690.

<sup>182</sup> *Ídem*.

requiere ni pude tener una argumentación que lo demuestre, esta *sensibilidad* se muestra precisamente en la *reacción* ante el motivo propia de la ley de la motivación: se deja de reaccionar ante los motivos egoístas para hacerlo con el dolor del otro.

Pero esto supone que yo, en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: sólo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en los míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto a mí; sino que *en él* com-padezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no está conectada con mis nervios. Solamente de ese modo puede *su* dolor [*Wehe*], *su* necesidad, convertirse en motivo *para mí*: fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios.<sup>183</sup>

La diferencia entre la justicia y la caridad supone una gradación respecto a la independencia que hemos logrado del principio de individuación. Primero acontecerá el obrar justo, entendido como aquel que no comete injusticia. En este nivel el individuo continúa en la afirmación de su voluntad de vivir, pero la refrena de tal forma que no sobrepase sus límites legítimos de satisfacción y cuidado de su cuerpo y patrimonio, entendido éste como una extensión del cuerpo en cuanto que fruto de su trabajo.<sup>184</sup> De esta manera, no roba, estafa, asesina o violenta de ninguna forma a otros individuos, pues el individuo *rechaza* provocar algún dolor en el otro. Posteriormente *puede* llegar la caridad. Este tipo de comportamiento deja de ser pasivo (un mero no hacer) para volverse activo en la medida que el dolor *ajeno* actúa como móvil para nuestra *acción*. Con la caridad, *Menschelibe*, literalmente “amor por la humanidad”, que Schopenhauer equipara con la *caritas* latina, se abre una perspectiva para la acción ética-política o por lo menos para la praxis individual más allá del mero existir para la afirmación personal.<sup>185</sup> Así pues, con el

---

<sup>183</sup> GE, GM §18, p. 229.

<sup>184</sup> Cfr. PV IV p. 287 y 288.

<sup>185</sup> Cfr. Gutiérrez Beltrán, Andrés Mauricio, “Humanismo y emancipación en la filosofía de la voluntad: reflexiones a propósito de la actualidad del pensamiento schopenhaueriano”, *Schopenhauerina III, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2018.

actuar virtuoso no se sale del principio de razón en cuanto ley de motivación, pues prevalece el obrar por motivos. Lo que cambia es la *orientación* de nuestra voluntad, de tal forma que ya no *reacciona* a los motivos meramente egoístas. Sin embargo, podría presentarse una objeción: si el móvil del acto moralmente bueno es una identificación de mi voluntad con la del otro, ¿no es entonces un acto egoísta? Pues al identificarme con el otro y evitar su dolor estaría evitando el *mío*. A este respecto Safranski afirma que para Schopenhauer “la compasión es una autoexperiencia de la voluntad que se produce sin que ésta afirme la individualidad”.<sup>186</sup> Hasta aquí la voluntad no se ha revelado contra sí misma y su afirmación, sino tan solo contra su afirmación *individual*. Por eso quien practica la caridad alimenta y ayuda a los otros, esto es, afirma la voluntad que se objetiva en *otros* cuerpos. Pues con su caridad desea la satisfacción de la voluntad que ambos objetivan, de tal forma que Schopenhauer puede afirmar que “ser justo, noble y altruista no es otra cosa que traducir en acciones mi metafísica”.<sup>187</sup>

Hasta este punto, la ontología de Schopenhauer cosecha un aplauso más o menos generalizado y muestra su fertilidad en planteamientos tan disimiles como la ética de Wittgenstein,<sup>188</sup> la fundamentación ontológica del poder político en la filosofía de la liberación de Dussel,<sup>189</sup> o la fenomenología del deseo de Miche Henry.<sup>190</sup> Sin embargo, prácticamente nadie quiere seguir a Schopenhauer cuando va más allá en esta idea de una voluntad de vivir que se afirma en el otro como caridad o compasión, hasta llegar a una

---

<sup>186</sup> Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991, p 318.

<sup>187</sup> WWVII, cap 47, p. 690.

<sup>188</sup> Cfr. López de Santa María, Pilar, “Lo que no se puede enseñar: Wittgenstein y Schopenhauer”, Universidad de Sevilla, 2011, y “Wittgenstein: el Mundo Como Voluntad y Representación”, en: *Wittgenstein y el Círculo de Viena | Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1998.

<sup>189</sup> Cfr. Dussel, Enrique, “Más acá de la *Voluntad de poder*. Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger” en *Política de la liberación. Volumen II. La arquitectónica*, Trotta, 2009.

<sup>190</sup> Cfr. Henry, Michel, Cap. 5 “La vida reencontrada: el mundo como voluntad”, en *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.

voluntad que se niega a sí misma. No obstante, para nuestro autor, esta idea ya está sembrada en sus planteamientos anteriores en la medida que toda “acción virtuosa es un tránsito momentáneo hacia el punto donde retorna permanentemente la negación de la voluntad de vivir”.<sup>191</sup> Esto es así porque la acción virtuosa implica una *contención* y un *sacrificio* de la propia voluntad por el bien de los otros.

La negación propiamente dicha nacerá del *rechazo* de la propia voluntad a su *naturaleza* como origen del sufrimiento (lo cual será tomado con más detalle adelante). Y como el cuerpo es la *objetivación* de la voluntad,<sup>192</sup> la negación de dicha voluntad se dirigirá a evitar la *afirmación* de éste, es decir, a la práctica acética.

Con la expresión *ascetismo* [...] entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.<sup>193</sup>

Hasta aquí habíamos visto la afirmación de la voluntad de vivir, que parte del *egoísmo*, llegar hasta la negación de la voluntad ajena en la afirmación de la propia, en la medida que ambas son tomadas por el sujeto agente como voluntades completamente *diferentes*; mientras que la afirmación de la voluntad que parte de la *virtud*, llega hasta la contención de la propia voluntad para afirmar la ajena, en la medida que ambas se *identifican*. Ahora podemos ver que, de manera opuesta a ambas tendencias, la negación de la voluntad de vivir no buscará la afirmación de *ninguna* voluntad, dedicando toda su actividad justamente a lo contrario.<sup>194</sup> Si bien el individuo que niega la voluntad no necesariamente renunciará a hacer actos caritativos, el *fin* que lo lleva a realizarlos ya no es

---

<sup>191</sup> *Ibíd.*, cap. 48, p. 700.

<sup>192</sup> Cfr. Rábade Romeo, Sergio, “El cuerpo en Schopenhauer”, *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

<sup>193</sup> WWV I, §68, p. 463.

<sup>194</sup> Cfr. Carvajal Cordón, Julián y Pesquero Franco, Julián, “El mundo como voluntad consciente de sí misma: del egoísmo a la piedad” *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

el mero auxilio al individuo que sufre, sino la mortificación de la propia voluntad que esta ayuda implica. Por eso, aunque objetivamente el auxilio a otro sea un acto que ayuda a la voluntad a afirmarse en un individuo diferente, subjetivamente la negación se lleva a cabo a través del *sacrificio voluntario* que hace la voluntad individual del que actúa. Recordemos que el valor ético de cualquier acto es el fin al cual se encamina,<sup>195</sup> de manera que aunque el acto caritativo y el ascético parezcan idénticos, la diferencia fundamental es la intención: el acto caritativo al basarse en la compasión “quiere el placer [Wohol] ajeno”,<sup>196</sup> mientras que el ascético busca el “dolor propio”.<sup>197</sup>

Así, para Schopenhauer los móviles del obrar humano son básicamente cuatro:<sup>198</sup> 1) la búsqueda del placer propio que produce los actos egoístas, 2) la búsqueda del dolor ajeno para mi propio placer que está detrás de todos los actos propiamente malvados,<sup>199</sup> 3) la búsqueda del placer ajeno (que se traduce en búsqueda de mitigar el dolor ajeno pues el placer es sólo el cese del dolor y la necesidad) que genera todo acto virtuoso, 4) la búsqueda del dolor propio como acto que quiere negar la voluntad.

La diferencia entre el ascetismo y la caridad no es un mero asunto de matices: la intencionalidad del acto es lo esencial del mismo. Esta diferencia entre el acto caritativo y el ascético suele pasar desapercibida y provocar confusiones a la hora de la interpretación de la filosofía de Schopenhauer. Incluso López de Santa María afirma en el prólogo de su traducción al primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* que “los ascetas, los santos, han conseguido acallar la voluntad en sí mismos aunque, paradójicamente (el

---

<sup>195</sup> Cfr. GE, GM, §16

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p.209 y 210.

<sup>197</sup> WWV II, cap. 48, p.697.

<sup>198</sup> Cfr. *Ídem.*

<sup>199</sup> Por motivos de espacio y brevedad, el tema de los actos intencionalmente malvados no ha sido abordado en este trabajo. Sin embargo, para nuestro propósito no hace falta por cuanto dichos actos son una radicalización de los actos egoístas, en la medida que el sujeto agente busca su propio placer infringiendo dolor en alguien más.

porqué no lo explica Schopenhauer), la sigan afirmando en los demás”.<sup>200</sup> El asunto no es menor, pues es precisamente esta equivocada categorización de “paradójico” lo que ha llevado a un rechazo de la tesis de la negación de la voluntad de vivir a autores que por lo demás tienen en alta estima el sistema de Schopenhauer.<sup>201</sup>

### **3.1.2 La práctica ascética según la relación voluntad-representación: el ingreso a la nada**

Para entender cómo por medio de la práctica ascética se puede negar la voluntad de vivir, recordemos el núcleo mismo del esquema fundamental de la ontología schopenhaueriana: la relación voluntad-representación. La *identidad* entre mi voluntad y mi cuerpo, *experimentada* como la identidad entre cada acto de mi voluntad y cada acto de mi cuerpo (en la medida que el segundo viene a ser la *manifestación* del primero), es la base a partir de la cual Schopenhauer establece la relación entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. Se trata pues del monismo y el esencialismo de la ontología schopenhaueriana que seguirán vigentes aun cuando la voluntad de vivir como cosa en sí cambie su naturaleza: la representación no es más que la *objetivación* de la voluntad, y ésta no es sino la *esencia* de la representación por medio de la cual se *manifiesta*. Sólo a través de tal relación es comprensible que la negación del cuerpo, que es una representación como las otras, pueda serlo también de la voluntad de vivir como cosa en sí.

En términos concretos, que con la práctica ascética se dé la negación de la voluntad, significa que dicha práctica *contraviene* al cuerpo y sus impulsos en cuanto que

---

<sup>200</sup> López de Santa María, Pilar, “Introducción”, en *El mundo como voluntad y representación vol. 1*, Trotta, p 24.

<sup>201</sup> CFR Magee, op. cit., cap. X.

*objetivación* de la voluntad. Así pues, el ascetismo se ejercitará precisamente en los ámbitos donde se da la natural afirmación de nuestro cuerpo:

Los fenómenos por los que se muestra el citado viraje de la voluntad, y se advierte la aparición de la negación de la voluntad de vivir, son fundamentalmente tres: la continencia voluntaria, la pobreza voluntaria y, finalmente, incluso una imposición de fatiga y dolores corporales.<sup>202</sup>

En el capítulo anterior dijimos que en la reproducción se articulan los tres niveles de la ontología de Schopenhauer:<sup>203</sup> la *cosa en sí* se objetiva en la *idea de la especie* que a su vez se objetiva en el *individuo* como impulso de reproducción. Por eso “la perfecta castidad voluntariamente asumida es el primer paso hacia el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir”,<sup>204</sup> pues en ella el fenómeno rompe con la objetivación de la *idea de la especie*. La pobreza voluntaria niega la afirmación *individual*, pues elimina los medios por los cuales nuestro carácter puede actuar en el mundo. Por último, “*el tormento y la mortificación de la carne*”,<sup>205</sup> niegan nuestro nivel más elemental de objetivación de la voluntad al ir en contra del cuidado y satisfacción de nuestro cuerpo. Así, la práctica ascética es entendida por Schopenhauer como un proceso de continuo *desmantelamiento* de la estructura ontológica del individuo al accionar en contra de su naturaleza, impulsos e intereses, en los cuales se da la objetivación de la voluntad de vivir como cosa en sí.

En la medida que la negación de la voluntad de vivir *ocurre* en *actos*, sus coordenadas siguen estando dentro del principio de razón suficiente en cuanto ley de la motivación. Los ascetas buscan de forma *voluntaria* el dolor<sup>206</sup> para negar la voluntad porque *rechazan* la naturaleza esencialmente dolorosa de la misma. En ellos se *manifiesta*

---

<sup>202</sup> PV IV, p. 326.

<sup>203</sup> Cfr. López de Santa María, Pilar, Voluntad y sexualidad en Schopenhauer”, *Themata. Revista de filosofía* No. 24, 2000.

<sup>204</sup> WWVI, §68, p. 449.

<sup>205</sup> PV IV, p. 328.

<sup>206</sup> Cfr. WWVII, cap 48, p 696 y 697.

que la voluntad *ya no quiere querer*.<sup>207</sup> Pero, mientras el individuo esté vivo, su cuerpo, que es la objetivación de la voluntad, lo llevará de vuelta al deseo de su afirmación. Por eso Schopenhauer piensa que la negación de la voluntad de vivir sólo puede darse en la *práctica* ascética, ya que debe *reiterarse* todo el tiempo mediante la *acción*.

Lo que le permitirá al asceta luchar todos los días contra el hambre, el deseo, el cansancio y todos los *impulsos* a través de los cuales el cuerpo buscará afirmarse será una nueva *forma de experimentar el mundo*, un *nuevo tipo de consciencia*, pues “los *motivos* particulares se volverán ineficaces, porque el modo de conocimiento que los ha originado ha quedado postergado, al verse eclipsado por otro totalmente distinto”.<sup>208</sup> La caracterización de este nuevo tipo de conocimiento representa un gran problema dentro de la filosofía de Schopenhauer, Safranski opinará que el papel del conocimiento en el acto de la negación es contradictorio, cuando no vacilante.<sup>209</sup> Si abordamos con detalle la cuestión, vemos que, según Schopenhauer, “a la luz de un claro conocimiento, se decide la afirmación o la negación de la voluntad de vivir, si bien esto último por lo regular sólo puede llegar a la consciencia con un atavío místico”.<sup>210</sup> ¿Cómo puede este conocimiento ser “claro” pero a la vez estar en la consciencia con un “atavío místico”? ¿Qué es este conocimiento y cuál es su naturaleza? Se trata del “*cabal conocimiento de su propio ser*”<sup>211</sup> (ser origen del sufrimiento) por parte de la voluntad de vivir. Este conocimiento es de la misma tipo que el ya mencionado “conocimiento inmediato e *intuitivo* de la identidad

---

<sup>207</sup> Ciertamente se ha prestado a confusión el empleo que Schopenhauer hace de los términos “querer” y “no querer”, los cuales no siempre se mantienen. Por una parte, son las formas básicas en que sentimos nuestra voluntad, los actos o manifestaciones más básicos de la misma (GE, FW, p. 11, 12; VW, §42, p. 206; WWV II, cap. 19, p. 225 y 231), mientras que, por otra, el “querer” sin más es identificado con la voluntad, mientras que el “no querer”, con su negación (PP II, §161). Sin embargo, esta ambigüedad se debe al doble uso que hace de la expresión “no querer”, de manera que en la primera acepción significa *rechazo* o *repulsión* en oposición al querer como *deseo*, mientras que en la segunda se trata de la *ausencia* del querer.

<sup>208</sup> PV IV, p. 344

<sup>209</sup> Cfr. Safranski, op. cit., p. 320.

<sup>210</sup> WWVII, cap. 45, p. 656.

<sup>211</sup> PV IV, p. 329.

metafísica de todos los seres”,<sup>212</sup> del cual surge todo actuar justo y caritativo. Ambos conocimientos son de una naturaleza tal que, en sentido estricto los descalifica como conocimiento, pues van no caben dentro de las formas básicas de la representación, sino que las contravienen. El intelecto es la mera actividad del cerebro,<sup>213</sup> y no tiene otra razón de ser que servir a la voluntad de vivir, ayudando a que los organismos animales satisfagan sus necesidades y se afirmen. Sin embargo, Schopenhauer insiste en hablar del importante papel del intelecto en el viraje de la afirmación a la negación de la voluntad de vivir. A este respecto Frauenstädt registra lo que Schopenhauer le dijo en un encuentro donde discutieron del tema:

un caminante sigue un camino con una linterna en la mano. De repente se encuentra al borde de un abismo; entonces retrocede y termina volviendo sobre sus pasos. El caminante es la voluntad de vivir, y la linterna el intelecto; a la luz de éste ve la voluntad que se halla en un camino equivocado, que está ante un abismo, y se da la vuelta, retrocede.<sup>214</sup>

La imagen es importante porque muestra que lo esencial de este “conocimiento” es que *modifica el comportamiento* de los individuos. Esto es, porque (como dijimos arriba en relación con el conocimiento de la unidad esencial de todos los fenómenos) más que un *contenido mental*, se trata de una forma de *sentir o experimentar* al mundo y a nosotros. De tal manera que si bien no tiene una forma clara en la consciencia, sí la tiene en acciones concretas en el mundo.

Todos los santos y ascetas han *reconocido inmediatamente* dicho conocimiento, expresando mediante *actos* un mismo *conocimiento íntimo*, pese a manejar muy *distintos lenguajes*, conforme a los dogmas doctrinales de su país que una vez fueron insertados en su razón.<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> WWVII, cap. 47, p. 690.

<sup>213</sup> Cfr. WN, p. 63.

<sup>214</sup> Luis Fernando Moreno Claros (antologador y traductor), *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*, Acantilado, 2016, p. 124 y 125.

<sup>215</sup> PV IV, p. 329.

El problema de un conocimiento/sensibilidad que conlleva a la negación de la voluntad de vivir va aparejado con el de la *forma de la consciencia* cuando se logra dicha negación.<sup>216</sup> La primera pista la aporta Schopenhauer al equiparar la experiencia estética con la de la negación de la voluntad de vivir.<sup>217</sup> Se trataría entonces de una consciencia cuyo conocimiento no está al servicio de la voluntad, es decir, en lugar de ocuparse del conocimiento de los fenómenos particulares y de su relación con mi voluntad, mira al mundo de forma desinteresada, sin apelar a nuestra voluntad. Durante la experiencia estética somos “un *puro ente cognoscitivo*, [...] un *límpido espejo del mundo*”,<sup>218</sup> al relacionarnos con las ideas y no con los fenómenos individuales, pues nuestra contemplación del mundo es *avolitiva*. Sin embargo, la experiencia estética es muy breve y no ofrece a Schopenhauer un punto estable para desarrollar una experiencia avolitiva duradera. Es un mero asomarse al mundo que se dibuja cuando rompemos con las relaciones de interés y deseo que configuran nuestra experiencia de la realidad. Por eso Schopenhauer tiende a describir otro tipo de consciencia derivada de la negación de la voluntad de vivir, donde se cancela la relación sujeto-objeto, esquema todavía presente en la experiencia estética. Es el no menos polémico acceso del sujeto que ha negado la

---

<sup>216</sup> La dificultad llega a tanto, que Schopenhauer recurre al símil de la teoría cristiana de la “gracia” para ilustrar su teoría. Conscientemente en este trabajo hemos preferido eludir esta referencia por cuanto creemos que se trata de un recurso eminentemente pedagógico, no esencial para el desarrollo conceptual del tema.

<sup>217</sup> “Del libro tercero recordamos que el placer estético que produce la belleza consiste en buena parte en que, al entrar en el estado de pura contemplación, quedamos relevados por el momento de todo querer, es decir, de todo deseo y cuidado, por así decirlo, liberados de nosotros mismos; ya no somos el individuo que conoce con vistas a su continuo querer, el correlato de la cosa individual para el que los objetos se convierten en motivos, sino el involuntario y eterno sujeto del conocer, el correlato de la idea: y sabemos que esos instantes en los que, liberados del furioso apremio de la voluntad, por así decirlo, emergemos del pesado éter terrestre son los más felices que conocemos. A partir de ahí podemos comprobar lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no esté apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse totalmente hasta quedarse en aquel último rescoldo que sostiene el cuerpo y se apagará con él. Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover: pues ha cortado los mil hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, miedo, envidia o ira, tiran violentamente de nosotros hacia aquí y hacia allá en medio de un constante dolor”. WWV I, §68, p. 461 y 462.

<sup>218</sup> PV IV, p. 335.

voluntad de vivir a *la nada*. La cual no es sino la visión de este mismo mundo, pero ya no desde la afirmación de la voluntad que se objetiva en el fenómeno, sino desde su constante negación.

para quien ha negado y vuelto de revés a la voluntad, todo este mundo tan real, con todos sus soles y galaxias, no es propiamente sino la nada, y así lo expresan sus acciones. Lo que resulta positivo para él no lo es, por el contrario para nuestra facultad cognoscitiva.<sup>219</sup>

La nada en la cual culmina la ontología de Schopenhauer es, como el mundo de la representación que experimentamos todos los días, consecuencia de las formas con que el intelecto configura la experiencia. En la negación el intelecto es distinto porque ya no trabaja como una herramienta para la afirmación de la voluntad de vivir. Qué forma tome (si es que alguna forma toma este intelecto) y cómo experimenta el mundo, no lo sabemos. Y si lo supiéramos quizá sólo podría ser comunicado mediante el lenguaje alegórico de la poesía mística, donde el mismo Schopenhauer nos llama a recoger los testimonios de quienes lo han experimentado. Por lo pronto, lo único claro es que “con la total desaparición del conocimiento, el resto del mundo se desvanecería en la nada, puesto que no hay objetos sin sujetos”.<sup>220</sup> Se trata, como el mismo Schopenhauer se esfuerza en aclarar, de una *nada relativa*, ajena a nosotros que todavía poblamos el mundo desde la perspectiva de la representación, esto es, desde la afirmación de la voluntad de vivir, pues “sin voluntad no hay representación”.<sup>221</sup> Esto es fundamental porque por medio de la práctica ascética, la ontología schopenhaueriana se abre a un tercer ámbito. Ya no es únicamente el mundo como voluntad y como representación, sino que ahora también puede

---

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. 351.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 326.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 350.

ser el mundo como negación de la voluntad,<sup>222</sup> la experiencia de la nada. La cual, al implicar *otra forma* de experimentarnos a nosotros y nuestro entorno, representa una apertura a *otras* formas de relación con el mundo en general.<sup>223</sup>

En este punto es importante señalar el límite de la filosofía schopenhaueriana, el cual tiene su principal razón de ser en el desconocimiento que nuestro autor tenía de la *experiencia viva* de prácticas como la meditación o el yoga. Schopenhauer afirma que su filosofía se diferencia de la mística (nombre con el que engloba todo testimonio y obra de santos y ascetas) porque explica los fenómenos desde la *experiencia general y común*, apelando a criterios objetivos, mientras que la mística los hace desde su particular, intransferible e incommunicable *experiencia individual*.<sup>224</sup> Así, a pesar de que Schopenhauer afirma haber enseñado *lo mismo* que Buda y Eckhard,<sup>225</sup> al final debe reconocer que él solo *conceptualiza* lo que ellos *vivieron*. Este límite en el cual se detiene la filosofía de Schopenhauer debido a la falta de experiencias a partir de la cual seguir avanzando, encuentra una posibilidad de continuación en los planteamientos filosóficos de la Escuela de Kioto, la cual se inaugura a partir de la noción de *experiencia de pura* de Nishida. Éste toma como punto de partida la experiencia de los datos más inmediatos en la consciencia: la simple percepción de las sensaciones (meros colores o sonidos), antes de la aparición de la relación sujeto-objeto, la cual convierte esas sensaciones en un *objeto* para nosotros en tanto que *sujetos*. Para Nishida esta *experiencia pura*, es la verdadera experiencia

---

<sup>222</sup> “En mi filosofía el mundo no colma la íntegra posibilidad de todo existir, sino que deja mucho espacio a aquello que nosotros designamos sólo negativamente como la negación de la voluntad de vivir”. WWVII, cap. 50, p. 740.

<sup>223</sup> Cfr. Baquedano Jer, Sandra, “La reintegración socioambiental derivada de la negación de la voluntad de vivir”, *Dilemata*, Santiago, 2013. Y Rodríguez Quetglas, Ana, “Los derechos animales según Schopenhauer” en *Schopenhauerina III, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2018.

<sup>224</sup> Cfr. HNIII p. 345 [26 en *Notas sobre Oriente*]

<sup>225</sup> Cfr. *El arte de envejecer*, fragmento 264.

*originaria*, a partir de la cual debe desenvolverse el discurso filosófico. Al haber *vivido* en la *meditación* este tipo de experiencia pura, donde el *deseo* no es el núcleo de la misma (como fue en el caso de Schopenhauer), Nishida puede tematizar la voluntad más allá del horizonte corporal en el que nuestro autor la enmarca en todo momento. Sin por ello renunciar al gran aporte de Schopenhauer al señalar a la voluntad como una experiencia anterior y más fundamental que la relación sujeto-objeto:

Los actos físicos que acompañan a la voluntad no son elementos necesarios de ella. Desde un punto de vista puramente psicológico, la voluntad es una actividad interna, aperceptiva, de la conciencia, e independiente de esta actividad unificadora, no hay un fenómeno distintivo llamado voluntad. En realidad, el punto culminante de esta actividad unificadora es la voluntad. Y lo mismo que la voluntad, el acto de pensar es una clase de actividad aperceptiva, sólo que su unidad es simplemente subjetiva, mientras que la voluntad implica la unidad del sujeto y del objeto.<sup>226</sup>

El desconocimiento de Schopenhauer de la experiencia de la meditación es lo que explica que, aunque siente una cercanía muy grande entre la noción budista del nirvana y su negación de la voluntad de vivir, la caracterización del camino que conduce a ella está mucho más cerca del riguroso ascetismo brahamánico, que de los ejercicios y rituales de las escuelas budistas.<sup>227</sup> El mismo Buda, al hablar de “la vía media”, desaconsejaba el ascetismo extremo en el cual Schopenhauer insiste continuamente debido al gran énfasis que pone en la relación de identidad entre el cuerpo y la voluntad, pues la *experiencia* de esa identidad es con la *única* que contó para armar su filosofía.

Sin embargo, Schopenhauer contaba con una experiencia *avolitiva* que sí conoció. Antes hemos dicho que nuestro autor ilustra cómo se siente estar en el punto de vista de la negación de la negación de la voluntad de vivir al equipararla con la experiencia estética, privilegio por excelencia del genio artístico, y que, si Schopenhauer no desarrolló con base

---

<sup>226</sup> Nishida, *Indagación del bien*, p. 46 y 47.

<sup>227</sup> Cfr. Lapuerta Amigo, Francisco, “Cap VII Ascetismo y liberación”, en *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, Barcelona, CIMS, 1997.

en ella la teoría de la negación de la voluntad de vivir, fue por su carácter *fugaz*. Sin embargo, el propio Nishida tiene una valoración diferente de la cuestión cuando dice que "la intuición pura de Schopenhauer no es la facultad especial de un genio, sino que es, antes bien, nuestro estado de conciencia más natural, más unificado. Las intuiciones de un inocente bebé entran dentro de esta categoría".<sup>228</sup> Esto quiere decir que lo que para Nishida representa el *comienzo* de la experiencia sensual humana, para Schopenhauer sólo se logra por medio de la liberación temporal del deseo en la contemplación de la obra de arte. De forma que, donde el alemán ve una asombrosa excepción al yugo de la voluntad, el japonés ve nuestro estado *más natural*.

En honor a Schopenhauer reconozcamos que, al detenerse en la tematización de *la nada* como un mero concepto relativo, es decir, referente sólo a algo determinado que es *negado*, por lo que únicamente indica lo que *no es*, deja la puerta abierta para *otro* posible punto de vista. Esto quiere decir que, si pudiéramos superar el ámbito de la afirmación de la voluntad de vivir, hasta otro más amplio que incluyera también a la negación de la voluntad de vivir, desde *ahí* podríamos *tematizar* a *la nada* más allá de la mera negación. Ese es el punto en el que gracias a su herencia cultural y vital, Nishida y sus sucesores pueden posicionarse.

### **3.2 Límites y naturaleza de la negación de la voluntad de vivir dentro de la ontología de Schopenhauer**

Antes de pasar a la crítica nietzscheana a la noción schopenhaueriana de la voluntad, deseamos esclarecer aún más las implicaciones que la teoría de la negación de la voluntad de vivir tiene dentro de la ontología schopenhaueriana. En concreto, deseamos explorar

---

<sup>228</sup> Nishida, *op. cit.*, p. 72 y 73.

hasta qué punto llega la negación de la voluntad de vivir. De antemano reconocemos la inminente objeción: preguntar según las formas del principio de razón suficiente en el ámbito de lo en sí es no haber comprendido la crítica kantiana a los límites conocimiento. Sin embargo, pensamos que aún es posible esclarecer un poco la cuestión apoyándose las herramientas fundamentales de la ontología de Schopenhauer.

### **3.2.1 El carácter indestructible de nuestro ser en sí y el problema del suicidio en el contexto de la negación de la voluntad**

Según la filosofía de Schopenhauer “el hombre es perecedero como fenómeno, pero su ser en sí no es afectado por ello y es indestructible”.<sup>229</sup> Esto se debe a que lo en sí es un ámbito ajeno a las formas puras del tiempo y la causalidad, únicas bajo las cuales se puede pensar que algo perezca. El problema es determinar en dónde pone Schopenhauer el en sí que será indestructible. En primer lugar, “la muerte misma sólo consiste para el *sujeto* en el instante en que desaparece la consciencia al cesar la actividad cerebral”.<sup>230</sup> Por lo que de inmediato podemos descartar dicha permanencia en la consciencia, como es natural a partir de los postulados básicos de Schopenhauer, los cuales la sitúan como un producto derivado del organismo. Ahora bien, según nuestro autor, la vida de nuestro organismo es una ininterrumpida lucha contra fuerzas físicas y químicas (entendidas como ideas inferiores), hasta que con la muerte éstas “conquistan de nuevo esa misma materia que se les había arrebatado, consiguiendo la exhibición sin trabas de su esencia”.<sup>231</sup> Esta *disgregación* de materia en ideas diferentes e inferiores a la de nuestra especie es lo que en el mundo objetivo aparece como la *reintegración* de la materia orgánica al conjunto de la naturaleza

---

<sup>229</sup> WWVII, cap. 41, p. 565.

<sup>230</sup> *Ibíd*, cap. 41, p. 535.

<sup>231</sup> WWVI, §27, p. 174.

por medio de la *descomposición* de nuestro cadáver.<sup>232</sup> Será en ella, no obstante a su apariencia, donde podemos encontrar nuestra *permanencia*, pues “el ser vivo no padece un aniquilamiento absoluto merced a la muerte, sino que perdura *en y con* el conjunto de la naturaleza”.<sup>233</sup>

Sin embargo, Schopenhauer postulará también nuestra persistencia a través de la *idea* que ha dejado de objetivarse en la materia con nuestra muerte, esto es, la *especie*.<sup>234</sup> Recordemos que “la voluntad de vivir se manifiesta con respecto al individuo como hambre y miedo a la muerte; con respecto a la especie como instinto sexual y apasionada solicitud por la prole”.<sup>235</sup> Será entonces en la propagación de la especie, forma que en el tiempo toma la idea, donde se dé la continuidad de nuestro en sí, pues según la teoría metafísica de la reproducción sexual de Schopenhauer entre padre e hijo hay una *identidad* real de la voluntad, en la medida que “es el mismo carácter, o sea, la *misma* voluntad determinada individualmente, la que vive en todos los descendientes del linaje, desde el primer antepasado hasta el actual vástago”.<sup>236</sup> Esta *identidad* de nuestra voluntad con la de nuestro padre (o hijo, según sea el caso) parece un hecho refutable por la experiencia doméstica de cada cual; una especie de exceso interpretativo por parte de Schopenhauer quien quizá debió limitarse a mostrar la continuidad de la voluntad sólo en los comportamientos

---

<sup>232</sup> Cfr. Duque, Félix, “El espacio de la muerte en Schopenhauer”, *Contextos IX*, Universidad Autónoma de Madrid, 1991.

<sup>233</sup> WWVII, cap. 41, p. 540. Subrayados nuestros. “En el fondo formamos con el mundo una unidad mucho mayor de lo que pensamos habitualmente: su esencia interna es nuestra voluntad; su fenómeno es nuestra representación. Para quien pueda cobrar clara consciencia de esta unidad consustancial, desaparecerá la diferencia entre la *persistencia del mundo externo*, una vez que él ha fallecido, y su propia persistencia tras la muerte: ambas de le presentaran como una y la misma, e incluso reirá del delirio de separarlas.” *Ibíd*, cap. 41, p. 556. Subrayados nuestros.

<sup>234</sup> “la persistencia de la especie sólo es la imagen del carácter indestructible de los individuos” *Ibíd*, cap. 41 568.

<sup>235</sup> *Ibíd*, cap. 41, p. 554.

<sup>236</sup> *Ibíd*, cap. 43, p. 605. Subrayados nuestros.

comunes de la especie. En defensa de Schopenhauer, escuchemos la respuesta que dio a Frauenstädt, cuando en una de sus caminatas lo interrogó sobre esta cuestión:

Usted cree que tiene un carácter distinto al de su padre porque el carácter que heredó de él ha tomado en usted una *dirección* distinta a la del carácter de su padre como consecuencia del *intelecto* que le ha heredado su madre. Su voluntad es en esencia igual a la de su padre; pero los *motivos* que ponen en movimiento a esta voluntad son completamente distintos en cuanto que se hallan mediatizados por el *intelecto* heredado de la madre; de ahí proviene esa aparente disparidad de carácter.<sup>237</sup>

A quien esto no le satisfaga esta respuesta, Schopenhauer, con su característico “humor”, sólo le recuerda viejo dicho de que *la paternidad es siempre incierta*.

Si ahora traemos a cuento lo ocurrido durante la negación de la voluntad de vivir vemos que “a la voluntad que no se niega cada nacimiento le presta un intelecto nuevo y distinto, hasta que reconoce la verdadera índole de la vida y a consecuencia de ello deja de querer”.<sup>238</sup> De manera que lo negado es precisamente el carácter heredado y su participación con la especie. La negación no puede ir más allá, a la *materialidad* misma del individuo: el cuerpo (el cual, en cuanto que materia, sigue siendo objetivación de la voluntad),<sup>239</sup> pues éste continua en la existencia, manifestando la afirmación de ideas inferiores durante su descomposición.

Marcar aquí el límite de la negación de la voluntad de vivir es acorde a la posición que toma Schopenhauer en torno a la cuestión del suicidio. Al ver cómo la práctica ascética podía negar la voluntad de vivir se estableció que la identidad entre mi cuerpo y mi voluntad hacían de este ejercicio una operación directa sobre nuestra misma voluntad al contravenir su forma natural de objetivación. Ahora bien, si no se tenía cuidado de ahí podía sacarse la conclusión de que destruir el propio cuerpo sería equivalente a destruir

---

<sup>237</sup> Moreno Claros, *op. cit.*, p. 159.

<sup>238</sup> WWV II, cap. 49, p 733.

<sup>239</sup> Cfr, *Ibíd*, cap. 24.

nuestra voluntad. La primera razón de por qué esto no es así descansa en la intencionalidad misma del acto: “El suicida desea la vida y sólo se halla descontento de las condiciones bajo las que se encuentra”.<sup>240</sup> En segundo lugar, y más importante en esta cuestión, “el suicida niega simplemente al individuo, no a la especie”,<sup>241</sup> pues “al destruir el fenómeno individual, no renuncia en modo alguno a la voluntad de vivir”.<sup>242</sup> Dicha renuncia sólo puede hacerse en la constante y reiterada negación a satisfacer deseos concretos como la reproducción y el cuidado mismo del cuerpo: si se mata al cuerpo ciertamente se elimina la posibilidad de afirmar la voluntad, pero también la de negarla, pues ya no hay deseos corporales que objetivan a la voluntad y a la especie a los cuales contravenir.

Así, la voluntad continúa en aquel que ha negado la voluntad de vivir en cuanto continúan sus funciones vitales. Y ese es el límite de dicha negación.<sup>243</sup> Intentar destruir al cuerpo es querer llevar la negación más allá de sus propios límites, pues con nuestra muerte (no importa de qué modo acontezca) sólo ocurre que la idea de la especie abandona la materia en la cual habitaba para que otras formas interiores la tomen y se afirmen en ella, como muestra la misma experiencia de la descomposición de los cadáveres. De hecho, esta misma frontera puede apreciarse en vida cotidiana, pues la negación de la voluntad de vivir nos libera de la ley de motivación en cuanto que nuestra voluntad ya no reacciona ante los motivos, pero no nos libera del inexorable dominio del estímulo y la causa: incluso al asceta consumado le crecen las uñas, el pelo, puede ser golpeado por otros cuerpos, etc.

---

<sup>240</sup> PV IV, p. 341.

<sup>241</sup> WWVI §69 472.

<sup>242</sup> *Ibíd.*, §69 471.

<sup>243</sup> Schopenhauer admite la posibilidad de que la práctica ascética lleve a la muerte por inanición cuando la negación de la voluntad de vivir llega a sus niveles más altos. Sin embargo, este tipo de “suicidio” viene a ser más un mero *dejar de alimentar* al cuerpo que una *acción* en contra de él. Es decir, mientras que la muerte del asceta es una consecuencia derivada de su práctica, la muerte del suicida es el fin de su acción. El asceta muere porque se *rehúsa a satisfacer* su apetito, el verdadero suicida lo hace porque *rechaza* sus condiciones de vida.

La voluntad que efectivamente se extingue con la muerte del que la ha negado mediante el reiterado ejercicio de la práctica acética no es la voluntad objetivada en la materialidad, sino ese carácter heredado y su participación con la especie, formas de nuestra permanencia en este mundo de las que así quedamos liberados, “de ahí que aquí no fenezca por mor de la muerte la mera manifestación de la voluntad de vivir, como suele ser el caso, sino que la propia esencia manifestada, la voluntad de vivir, queda totalmente suprimida al mismo tiempo”.<sup>244</sup>

Mapeado este límite de la negación de la voluntad de vivir aparece otra cuestión mucho más difícil: si yo logro negar la voluntad que me ha heredado mi padre en cuanto es la *misma*, ¿cómo es que puede afirmarse al mismo tiempo en él, en mis hermanos o en mis hijos? La única posibilidad de responder a esta pregunta pasa por la difícil cuestión de determinar los límites de la individualidad de nuestra voluntad en la naturaleza de la voluntad de vivir como cosa en sí.

### **3.2.2 La voluntad personal y la voluntad como cosa en sí en el contexto de la negación**

Según la ontología de Schopenhauer, la voluntad de cada cual es su “*essentia*, es decir, [las] propiedades fundamentales que constituyen su carácter y sólo precisan del motivo externo para irrumpir”.<sup>245</sup> Debemos recordar que, para nuestra autor, esto es la mera formulación en conceptos de nuestra experiencia básica del querer. Nadie puede dudar de que en su experiencia interna se encuentra con *su* voluntad, mientras que la experiencia externa nos

---

<sup>244</sup> PV IV, p. 328.

<sup>245</sup> GE FW, p. 58.

muestra que cada cual tiene una voluntad *diferente*, pues reaccionamos de diferente manera ante los mismos motivos.<sup>246</sup>

El principal problema a la hora de interpretar esta cuestión consiste en ubicar el nivel que ocupan dichos caracteres *individuales* dentro de la ontología schopenhaueriana, pues, por una parte, no parecen identificarse plenamente con la cosa en sí en la medida que ésta, por definición, debe ser la *misma* para todos los fenómenos del mundo al ser ajena a los efectos del principio de individuación; ni, por otro lado, a la idea, la cual se objetiva *del mismo modo* en todos los miembros de la especie (deseo de reproducción, cuidado del individuo, miedo a la muerte, etc.). Schopenhauer afirma:

la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo un mero *fenómeno* sino que se arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder.<sup>247</sup>

Las implicaciones ontológicas de este hecho meten en aprietos a nuestro autor. ¿Cómo explicar la individualidad de los caracteres si éstos están más allá del principio de individuación? Como vimos antes, algo análogo ocurre con la pluralidad de las ideas como nivel intermedio de objetivación entre la cosa en sí y los fenómenos individuales. Éstas, no obstante, se trataban de una multiplicidad que sólo puede ser tematizada como producto de los diferentes grados de objetivación de la voluntad como cosa en sí. Así, pues, mientras permanecíamos en el ámbito de la afirmación de la voluntad de vivir, la voluntad individual de cada cual era explicada como algo *similar*<sup>248</sup> a las ideas, pero sin llevar la explicación

---

<sup>246</sup> “Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello a lo que se llama su *carácter*” *Ibid.*, p. 48.

<sup>247</sup> PP II, cap. 8, §116, p.242.

<sup>248</sup> “El carácter de cada hombre singular, en la medida en que es concebido individualmente y no con respecto al de la especie, *puede ser considerado* como una idea particular que correspondería a un peculiar acto de objetivación de la voluntad” WWVI, §28, p. 188. “el carácter inteligible *coincide* con la idea o más propiamente con el acto originario de la voluntad que se revela en él, en la medida no que no sólo el carácter empírico de cada hombre, sino también el de cada especie animal, el de cada especie vegetal e incluso el de

más allá. De hecho, este recurso resulta insuficiente por cuanto la voluntad individual que comparten los linajes debería ocupar un lugar intermedio entre la objetivación que es la idea de la especie y la de los individuos concretos. Sin embargo, cuando se habla de la negación de la voluntad de vivir nos encontramos con que el carácter individual “queda suprimido en la negación de la voluntad. Por lo tanto, la individualidad es inherente a la voluntad en su afirmación, más no en su negación”.<sup>249</sup> Así, la individualidad de los caracteres, la cual tiene un pie en el fenómenos (se constata empíricamente) y otro en lo en sí (pues se refiere al ámbito de la voluntad), será la frontera entre el ámbito de la voluntad de vivir y el de su negación.

Ya veíamos al hablar de la justicia y la caridad como dos conductas en las que empieza a manifestarse el germen de lo que después *puede* llegar a ser la negación de la voluntad de vivir, que lo que caracteriza a estos comportamientos es la renuncia a la afirmación *individual* de la voluntad. Este debilitamiento de la individualidad en lo que ésta implica de *fenoménico*, pues está basada en el principio de individuación, encuentra su complemento en la superación de la individualidad *en sí* propia de la negación de la voluntad de vivir.

Si ahora regresamos a la pregunta de qué pasa cuando un miembro de un linaje logra negar la voluntad siendo que comparte el mismo carácter tanto con su padre como con sus hermanos e hijos, la respuesta más honesta es que la voluntad negada *ya no pertenece* a la de dicho linaje. Al negarse ha cesado en ella la *individualidad* que la distinguía como “el mismo carácter, o sea, la misma voluntad determinada individualmente

---

cada fuerza originaria de la naturaleza inorgánica, hay que verlo como manifestación de un carácter inteligible, es decir, del acto de una voluntad indivisible y que se halla fuera del tiempo”. *Ibíd.*, §28, p. 185 y 186. “cada hombre *ha de ser visto* como una manifestación particularmente determinada y caracterizada de la voluntad, e incluso en cierto modo como una auténtica idea” *Ibíd.*, §26, p. 156. Subrayados nuestros

<sup>249</sup> WWVII, cap. 48, p.700.

[...] que vive en todos los descendientes del linaje, desde el primer antepasado hasta el actual vástago”.<sup>250</sup> Al final, el argumento es extensible para responder a quien pretendiera que, puesto que la misma voluntad se haya en todos los seres del mundo, con uno que la negara todos deberían quedar en la misma condición; al negarse la voluntad ya no es la misma que comparte con el resto de los fenómenos del mundo.

---

<sup>250</sup> *Ibíd.*, cap. 48, p. 605.

#### **4. Conclusión. La doble polaridad de la voluntad: determinación de la noción de voluntad como cosa en sí a la luz de su posible afirmación y negación**

El objetivo final de esta investigación se anuncia en el título de estas conclusiones. Para llevarlo a cabo ha sido necesario examinar la construcción de la noción de voluntad de vivir como cosa en sí y sus implicaciones, así como el fenómeno de su negación. ¿Qué queda? Aplicar el mismo método con el que se construyó la noción a los datos aportados por dicho fenómeno.

La voluntad de vivir como cosa en sí tiene por base la relación voluntad-representación que, a su vez, se fundamenta en la doble experiencia de nuestra corporalidad, donde “una y misma cosa [es] percibida en dos diferentes modos de conocimiento, el interno y el externo”.<sup>251</sup> De tal forma que “lo que en la autoconsciencia, o sea, subjetivamente, es la voluntad, se presenta en la consciencia de otras cosas, o sea objetivamente como el organismo en su conjunto”.<sup>252</sup> Los actos del cuerpo son *vivididos* como la *manifestación* en el mundo de los objetos de aquel querer<sup>253</sup> que experimentamos por dentro: mi querer es la *esencia* de mis actos y se puede conocer a aquél a través de éstos. Esto conducirá a una ontología donde la cosa en sí puede ser *tematizada* por medio de sus fenómenos en el mundo, pues “la índole de la voluntad ha de corresponder exactamente a su fenómeno”.<sup>254</sup> Así, el mundo como representación será interpretado ya no como mero fenómeno, si no como *manifestación* de la voluntad [*Willenserscheinung*]. La configuración del mundo como representación es acorde a la *naturaleza* de la voluntad

---

<sup>251</sup> *Ibíd.*, cap. 20, p. 281.

<sup>252</sup> *Ibíd.*, cap. 20, p. 277. Se quitaron las cursivas del original.

<sup>253</sup> Recordemos que aunque la voluntad experimentada como el cuerpo en su *interioridad* se “la conoce sólo empíricamente, en el tiempo, de modo fragmentario, en sus excitaciones y actos sucesivos”. (*Ibíd.*, cap. 41, p. 572), se trata de una representación de naturaleza diferente en tanto que es la *menos filtrada* por las formas puras de nuestro conocimiento, de tal modo que con respecto a la cosa en sí es “su fenómeno más franco” (*Ibíd.*, cap. 20, p. 280) y el único a partir del cual se puede *pensar* algo de aquel en sí. Sin embargo, lo fundamental es su relación con el cuerpo.

<sup>254</sup> *Ibíd.*, cap. 47, p. 679.

como cosa en sí,<sup>255</sup> en cuanto que ésta es su *esencia*, pues la voluntad de vivir *quiere* el mundo tal cual se *manifiesta*.

El énfasis que suele hacerse sobre la fundamental afirmación de Schopenhauer de que todo es por un lado voluntad y, por otro, representación, nos puede llevar a olvidar que la distinción pertenece a la mera teoría. El mundo como voluntad y como representación es *un único* mundo: el mundo de la voluntad objetivada. La cosa en sí ontológicamente *es* el objeto, aunque epistemológicamente éste sólo sea representación. El monismo radical de la ontología schopenhaueriana va de la mano con el esencialismo que une el mundo de la representación con el de la voluntad mediante la idea de la *manifestación*.

Lo generalmente aceptado como positivo, que llamamos el *ser* y cuya negación expresa el concepto de *nada* en su significado más universal, es ese mundo en cuanto representación que yo he demostrado como objetivación o epifanía de la voluntad.<sup>256</sup>

Así pues, la negación de la voluntad de vivir se *podrá* producir a través de la negación del mundo como representación. Esto es, en sus condiciones formales, con la disolución del principio de individuación y la relación sujeto-objeto. Lo cual, como vimos antes, si bien no puede llegar de forma clara a nuestra consciencia (pues es contrario a sus formas), sí puede verse en el *giro* que da la *conducta* del sujeto: antes, las representaciones no eran sino motivos para que desplegara su voluntad; ahora, ya *no reacciona*, pues su voluntad se ha *apaciguado*. Esto es de suma importancia: la voluntad de vivir “se afirma o se niega en su propio fenómeno”.<sup>257</sup> Lo cual, en términos concretos, significa en los *actos* de los individuos. Como el fenómeno de nuestra voluntad es nuestro cuerpo, los actos que la afirmen serán los cuiden y satisfagan las necesidades del cuerpo. Por el contrario, los

---

<sup>255</sup> “Sólo por medio de las formas del fenómeno se manifiesta la cosa en sí y por eso lo que proviene de ella misma ha de presentarse pese a todo en esas formas” *Ibíd.*, cap. 47, p. 688.

<sup>256</sup> PV IV, p. 349. Subrayado del original.

<sup>257</sup> WWVII, cap. 47, p. 679.

actos que nieguen la voluntad serán los que rehúsen satisfacer al mismo, es decir, la práctica ascética.

Es precisamente el fenómeno del ascetismo que podemos encontrar en nuestra experiencia cotidiana lo que acredita que la teoría de la negación de la voluntad de vivir no es una mera fantasía metafísica de Schopenhauer. Todos aquellos que hayamos ayunado, estado en celibato voluntario o simplemente nos hayamos abstenido de la satisfacción del deseo, aunque sea por un breve periodo de tiempo, hemos experimentado en algún grado la negación de la voluntad de vivir. No importa si lo hicimos por una práctica religiosa o no, Schopenhauer afirma que el motivo por el que creamos hacerlo es un engaño de la razón, pues el conocimiento con base en el cual verdaderamente actuamos no lo podemos pensar claramente, aunque lo *sentimos* y *actuamos* acorde a él. No podemos negar que Schopenhauer no es crítico frente al fenómeno del ascetismo. No sospecha que pueda esconderse en él una ilusión de la voluntad. Eso y el descubrir la dimensión histórica de la voluntad serán el trabajo de Nietzsche y su crítica a la filosofía schopenhaueriana. De lo que Schopenhauer sí logra darse cuenta es que el actuar común de los ascetas del mundo, no obstante la divergencia de sus creencias, “expresa *un aspecto esencial de la naturaleza humana*”.<sup>258</sup> El cual es *interpretado*, según la relación voluntad-representación donde el fenómeno es *manifestación* de la naturaleza de la voluntad como cosa en sí, como una negación de la voluntad de vivir. La experiencia interna del acto ascético es *vivida* como *lucha* y *rechazo* contra los deseos del cuerpo. Por eso el masoquismo no puede ser confundido con la negación de la voluntad. En el ascetismo no hay placer, sólo *lucha* y un eventual punto de *tranquilidad* cuando hemos logrado alguna victoria contra la necesidad y el deseo. Dicho momento de tranquilidad es muy parecido al experimentado en la

---

<sup>258</sup> PV IV, p. 324.

meditación, fenómeno que, pese a pertenecer a las prácticas espirituales de oriente y occidente, Schopenhauer no conceptualiza precisamente porque nunca lo *experimentó*, de tal forma que su tematización de la negación de la voluntad de vivir quedó únicamente en la *mortificación* del cuerpo de la práctica ascética. Sin embargo, en la meditación también se produce un estado *avolitivo* de la consciencia, por lo que creemos que califica como un fenómeno más de la negación de la voluntad de vivir, el cual puede abrirla a otra dimensión. Lo importante, sin embargo, no es el *modo* en que pueda darse la negación, sino que ésta *puede darse o no*: los fenómenos *naturales* del egoísmo y el ascetismo nos muestran que “tanto la afirmación y la negación son actos antagónicos de la misma voluntad, cuya aptitud para ambos actos constituye la única libertad verdadera”,<sup>259</sup> por cuanto la voluntad *puede* decantarse por cualquiera.

Esta conclusión, sin embargo, marcha a contracorriente de una interpretación que parte del mismo Frauenstädt, cuando Schopenhauer todavía estaba vivo, y que se ha replicado muchas veces en la historia:

Schopenhauer repuso «No está decidido del todo que la voluntad como cosa en sí sea inmutable, esto es, que deba querer y desear eternamente; la inmutabilidad sólo se aplica al *fenómeno* de la voluntad, a su carácter empírico»

De todo lo que Schopenhauer manifestó sobre este argumento deduje que su opinión era ésta: en cuanto que la voluntad se *afirma*, es inmutable; pero de esto no se deduce *que vaya a afirmarse eternamente*. La negación de sí misma no es una *modificación* sino una *anulación* absoluta de la voluntad.<sup>260</sup>

El error consiste en confundir la voluntad como cosa en sí con el carácter.<sup>261</sup> Éste es efectivamente inmutable, pero porque cuando acontece la negación *desaparece*, por cuanto (como hemos visto) en ella no existe ninguna *individualidad*. Pero no puede haber una negación “*absoluta*” de la voluntad, esto es, de la voluntad como cosa en sí (si así fuera la

---

<sup>259</sup> WWV II cap.48 p. 724.

<sup>260</sup> Moreno Claros, *op. cit.*, p. 145. Subrayados del original.

<sup>261</sup> Cfr. Magee, *op. cit.*, cap. IX

nada de la negación sería también absoluta). Sólo hay un cambio de *polaridad* en la misma, una *modificación*, que es precisamente lo que Frauenstädt niega. La opinión de Schopenhauer nos parece a nosotros clara: “la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer: lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*”.<sup>262</sup>

Ir más allá en la determinación de una voluntad como cosa en sí libre de afirmarse o negarse en su fenómeno es imposible por dos razones. Primero que nada porque para conceptualizar la negación de la voluntad de vivir hace falta que dicha experiencia se enmarque bajo las formas del principio de razón suficiente y la relación sujeto-objeto. Pero, como vimos, estas formas son las del fenómeno de la afirmación de la voluntad de vivir, mientras que el fenómeno de la negación se basa en un actuar que ha superado dichas formas y, como tal, no puede ser conceptualizado más que en contraposición del fenómeno de la afirmación como mera negación.<sup>263</sup>

Schopenhauer es muy claro: “Aquí, en efecto, sólo puede hablarse de aquello que se niega y a lo que se renuncia: pero lo que se gana y obtiene por ello, hay que designarlo necesariamente como nada y sólo cabe añadir el consuelo de que sólo es una nada relativa, no absoluta”.<sup>264</sup> Es una nada relativa en cuanto que mera *negación* del mundo de la representación como aquel en que se manifiesta la voluntad de vivir. Pero tiene un fenómeno que la objetiva (el acto ascético), una experiencia interna que la vive (el no

---

<sup>262</sup> PPII, p. 331.

<sup>263</sup> “El librarse de esto [el continuo sufrimiento y el perecer de los individuos] les está reservado a la *negación* de la voluntad de vivir, mediante lo cual la voluntad individual se desgaja del tronco de la especie y renuncia a esa existencia en la misma. Para lo que hay luego nos faltan conceptos e incluso los datos para ellos. Sólo podemos designarlo como aquello que tiene la libertad para ser voluntad de vivir o no.” MVR2 642 “nos faltan imágenes, conceptos y palabras justamente porque todo eso se toma de la objetivación de la voluntad, pertenece a ella, y por consiguiente, no pueden expresar en modo alguno lo que absolutamente opuesto, que resta para nosotros como una simple negación.” WWVII, cap. 49, p. 699.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, cap. 48, p. 703.

querer satisfacer los deseos del cuerpo o estado avolitivo), una forma de consciencia (la cual ya no se basa en la distinción sujeto-objeto) y un mundo que capta (que para nosotros desde la afirmación es nada).

Una segunda limitante para ir más allá en la determinación de la voluntad libre de negarse y afirmarse como cosa en sí es su misma naturaleza de cosa en sí.

El ser en sí, cuya exteriorización puede ser voluntad, y por ende el mundo, o también puede no serlo, conforme a una libre determinación; por añadidura, este ser en sí no es susceptible de ningún posible conocimiento; porque el conocimiento en general sólo se da en el mundo, al igual que el mundo sólo se da en el conocimiento.<sup>265</sup>

El límite de nuestro conocimiento sobre la cosa en sí es el límite de nuestra experiencia del mundo en el cual la cosa en sí se manifiesta como su esencia. Cuando la voluntad se afirma el conocimiento surge para guiar esa afirmación; nos muestra el mundo como representación plagado de motivos y aparece la individualidad. El conocimiento está hecho para hablarle a nuestra voluntad sobre el fenómeno; no sobre la cosa en sí. Ésta sólo es *tematizable* a partir de una interpretación que articule la doble experiencia de nuestro cuerpo con la experiencia simple del resto de los fenómenos. Entonces encontramos que la esencia de todo este mundo de la representación es la misma que la de mis actos que afirman mi voluntad: la voluntad de vivir. La negación de la voluntad se manifestará en el mundo *deteniendo* esa misma afirmación en sus formas cognoscitivas que generan el mundo como representación, y en sus comportamientos derivados, por lo que el pobre método que habíamos encontrado para pensar la cosa en sí encuentra aquí su última frontera y desde ella mira esta nueva faceta de la cosa en sí como una nada y una negación y, por coherencia, calla.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> PV IV, p. 352.

<sup>266</sup> “¿qué es la cosa en sí, al margen de que se presenta como *voluntad* o en general se *manifiesta*, o sea, es *conocida*? Esta cuestión *nunca* puede verse respondida, porque –como se ha dicho- el propio hecho de llegar

Podríamos vernos tentados a sacar una conclusión más a partir de lo anterior: que quizá haya una *primacía* de la afirmación sobre la negación en tanto ésta se da en un individuo y un mundo en el que previamente se afirmó la voluntad. Sin embargo nos abstenemos de hacerlo, pues lo más seguro es que eso nos parezca así sólo porque continuamos en el mundo de la afirmación y esa “primacía” sea, al igual que ver al mundo de la negación como una nada, un mero asunto de *perspectiva*. Es más honesto terminar aquí, en el punto donde se nos muestran la afirmación y la negación en pie de igualdad, en cuanto que *posibilidades* de una voluntad libre (pues no hay nada fuera de ella que la determine). Si Schopenhauer en la exposición de su filosofía tiende a remarcar el ámbito afirmativo de la voluntad es porque es el más frecuente y más acorde a nuestras formas de conocimiento. Sin embargo, la negación no es un fenómeno raro: aunque el santo o asceta consumando sí lo sean, basta ver el fenómeno de la religión ritual de distintos credos, que sigue siendo practicado por millones de personas en la forma de ayunos y penitencias. Lo importante para la determinación de la noción de cosa en sí es que el fenómeno de la negación de la voluntad de vivir sea incorporado, de tal forma que ya no nos encontramos con la noción de la voluntad de vivir como cosa en sí, sino con una *voluntad libre de afirmarse y negarse como cosa en sí*.

---

a ser conocido contradice el ser en sí, y todo lo conocido ya es en cuanto tal sólo fenómeno. Pero la mera posibilidad de plantear esta cuestión muestra que la cosa en sí, que nosotros reconocemos del modo más inmediato en la voluntad, puede tener al margen de todo fenómeno posible determinaciones, propiedades, modos de existir que son absolutamente incognoscibles e insibles para nosotros y que subsisten como la esencia de la cosa en sí, cuando ésta [...] se suprime espontáneamente como *voluntad* e ingrese en la vacua nada, al desbordar por el entero el fenómeno y nuestro conocimiento, esto es, el mundo de los fenómenos. Si la voluntad fuese la cosa en sí de una manera absoluta, entonces esta nada sería también *absoluta*, pero ésta se revela expresamente como una nada *relativa*.” WWVII, cap. 12, p. 221 y 222.

## **Bibliografía**

### **Obras de Schopenhauer**

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

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

*El mundo como voluntad y representación, vol. I y II*, traducción de Rafael-José Díaz Fernández y Monserrat Armas Concepción, Barcelona, Gredos, 2010

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

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

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

*Lecciones sobre metafísica de lo bello* traducción de Manuel Pérez Cornejo, Universidad de Valencia, 2004.

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

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

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

*Notas sobre Oriente*, traducción de Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, Madrid, Alianza, 2007.

### **Bibliohemerografía secundaria**

Alonso Cano, Oriol, “La muerte fenoménica y la indestrutibilidad de la voluntad: un dialogo entre Schopenhauer y el romanticismo”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

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

Arrocha González, Ruperto, “Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche”, *Apuntes filosóficos vol. 20*, Caracas, 2011.

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

Trino Baptista Trino y Aldana, Elis, “Arthur Schopenhauer y Charles Darwin: el origen de la vida y de las especies”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

Baquedano Jer, Sandra, “La despersonalización como metafísica vivencial de la voluntad de vivir”, *Revista de filosofía vol. 66*, Santiago, 2010.

\_\_\_\_\_, “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer”, *Revista de filosofía vol. 63*, Santiago, 2007.

\_\_\_\_\_, “La reintegración socioambiental derivada de la negación de la voluntad de vivir”, *Dilemata*, Santiago, 2013.

\_\_\_\_\_, “¿Cómo logra Schopenhauer tomar consciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí”, *Revista de filosofía vol. 67*, Santiago, 2011.

\_\_\_\_\_, “Pesimismo de *Profundis* en las cosmologías filosóficas de la voluntad” *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, Santiago 2013.

\_\_\_\_\_, “Los éxtasis metafísicos en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey”, *Discusiones filosóficas No. 10*, 2009.

Barreira, Ignacio, *Schopenhauer y Freud*, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2007.

Bishop, Paul, “Schopenhauer’s Impact on European Literature”, en *A Companion to Schopenhauer*, Wiley Blackwell, Oxford, 2016.

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

Caro, Erasmo María, *El pesimismo del siglo XIX Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Madrid, La España moderna No. 58, 1892.

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

Cartwright, David E., *Historical Dictionary of Schopenhauer’s Philosophy*, Oxford, 2005.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía vol. VII*, Barcelona, Ariel, 1996.

Domínguez Sabido, Esperanza María, “Arthur Schopenhauer: la vuelta a una interpretación metafísica de la naturaleza”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

Duque, Félix, “El espacio de la muerte en Schopenhauer” *Contextos IX*, Universidad Autónoma de Madrid, 1991.

Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Volumen II. La arquitectónica*, “Más acá de la *Voluntad de poder*. Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger”. Trotta, 2009.

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

González Serrano, Carlos Javier, *Voluntad o reflexión: musicalidad y sentido en Kant y Schopenhauer*, edición del autor.

Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM, 2002.

\_\_\_\_\_, “Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer”, *DIKAIOSYNE No. 16 Revista de filosofía práctica de la Universidad de Los Andes*, 2006.

Guarino, Juan Ignacio, “Schopenhauer y la fisiología trascendental de la percepción”, *Eikasia. Revista de Filosofía* año IV no. 26, 2009.

Gutiérrez Beltrán, Andrés Mauricio, “Humanismo y emancipación en la filosofía de la voluntad: reflexiones a propósito de la actualidad del pensamiento schopenhaueriano”, *Schopenhauerina III, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2018.

Henry, Michel, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Cap 5 “La vida reencontrada: el mundo como voluntad”, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.

Huarte, Eduardo Michelena, *El confín de la representación. El alcance del arte en Schopenhauer*, Universidad de Navarra, 2001.

Ibarra-Cuchillo, José Carlos, “La auto-conciencia como enfermedad de la vida orgánica en Schopenhauer y Bichat”. *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

Jiménez González, David, “Universos satánicos y revoluciones frías: Michel Houellebecq, lector de Arthur Schopenhauer”, *Schopenhauerina I, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2016.

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

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

\_\_\_\_\_, *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente, México, Porrúa, 2003.

Lapuerta Amigo, Francisco, *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, Barcelona, CIMS, 1997.

Lemanski, Jens, “Schopenhauer’s world: the system of the world as will and representation I”, *Schopenhauerina II, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2017.

López-Domínguez, Virgina, “Los antecedentes idealistas en la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación entre corporalidad e intersubjetividad”, *Schopenhauerina I, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2016.

López de Santa María, Pilar, “Lo que no se puede enseñar: Wittgenstein y Schopenhauer”, Universidad de Sevilla, 2011.

\_\_\_\_\_, “Voluntad y sexualidad en Schopenhauer”, *Themata. Revista de filosofía* No. 24, 2000.

\_\_\_\_\_, Wittgenstein: el Mundo Como Voluntad y Representación”, en: *Wittgenstein y el Círculo de Viena / Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1998.

Mainländer, Phiipp, *Filosofía de la redención (Antología)*, traducción de Sandra Baquedano Jer, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 2011.

Magee, Bryan, *Schopenhauer*, traducción de Amaia Barcena, Madrid, Catedra, 1991.

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, traducción de Andrés Sánchez pascual, Madrid, Alianza, 2000.

Martínez Herrera, Fernando, “La crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de Fichte”, *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, 2007.

Martínez Rodríguez, José, *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*, Universidad de Murcia, 1998.

Mateu Alonso, Juan David, *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer*, Universidad de Valencia, 2012.

Moreno Claros, Luis Fernando, *Schopenhauer: una biografía*, Madrid Trotta, 2014.

\_\_\_\_\_, *Schopenhauer*, RBA, 2015.

\_\_\_\_\_, (antologador y traductor), *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*, Acantilado, 2016.

Oncina, Faustino (ed.), *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdés, 2011.

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

Puleo, Alicia H, *Cómo leer a Schopenhauer*, Barcelona, Ediciones Júcar, 1991.

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

\_\_\_\_\_, *Schopenhauer Antología*, Barcelona, Península, 1989.

\_\_\_\_\_, “La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración” *Anales del Seminario de Metafísica* No. 23, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

\_\_\_\_\_, “La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer” *Anales del Seminario de Metafísica* No. 26, Universidad Complutense de Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_, “Apuntes sobre la ética de Schopenhauer” *Revista de filosofía* No. 3 Universidad Complutense de Madrid, 1995.

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

Ribot, Th., *Schopenhauer y su filosofía*, Buenos Aires, Americalee, 1946.

Ruíz Callejón, Encarnación, “El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer”, *Pensamiento* vol.63, 2005.

Rodríguez Quetglas, Ana, “Los derechos animales según Schopenhauer” en *Schopenhauerina III, Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2018.

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

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

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

Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, traductor José Antonio Molina Gómez Barcelona, Editorial Herder, 2010.

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

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

\_\_\_\_\_, “El pesimismo de Schopenhauer”, *Revista de Filosofía* 3 (3ª época), traducción de María José Torres, Universidad Complutense de Madrid, 1991.

\_\_\_\_\_, “La provocación cosmológica de Schopenhauer”, *Anales del Seminario de Metafísica* No. extra, 1992.

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

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

Vicchiotti, Icilio, *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*, traducción Javier Abasolo, Madrid, Doncel, 1972.

Wallace, William, *Arthur Schopenhauer*, traducción Joaquín Bochaca, El laberinto, 1990.

Young, Cristopher y Broook, Andrew, “Schopenhauer y Freud”, *International Journal of Psichonalalisis*, traducción Miguel Ángel de la Cruz Vives, 2001.