



DIANA CONSTANZA UCHIMA SIERRA

**ROMPER EL CÍRCULO DEL ABSURDO:
DE LA METAFÍSICA DEL DOLOR A LA METAFÍSICA DEL HOMBRE NUEVO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2017**

**ROMPER EL CÍRCULO DEL ABSURDO:
DE LA METAFÍSICA DEL DOLOR A LA METAFÍSICA DEL HOMBRE
NUEVO**

**Trabajo de grado presentado por Diana Constanza Uchima Sierra, bajo la dirección del
Profesor Luis Fernando Cardona Suárez, PhD.,
como requisito parcial para optar al título de Filósofa**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2017**

Bogotá, 31 de enero de 2017

Profesor
Diego Antonio Pineda
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

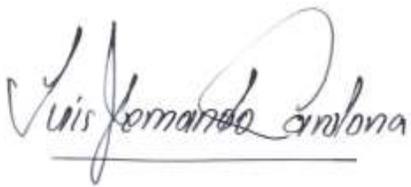
Estimado profesor Pineda

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo de la estudiante, Diana Constanza Uchima Sierra, titulado ***Romper el círculo del absurdo: de la metafísica del dolor a la metafísica del hombre nuevo***, para optar al título de *Filósofa*.

En este trabajo Diana examina el sentido de la filosofía de Schopenhauer como filosofía práctica. Partiendo de la experiencia de lectura indicada en la tercera intempestiva de Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, de la obra fundamental del filósofo de Danzig, ella examina el itinerario de *El mundo como voluntad y representación*, I y II, como el camino de aprendizaje que nos lleva de la metafísica del dolor a una metafísica del hombre nuevo. Recorrer este itinerario implica penetrar en el absurdo del mundo y salir victorioso en el renacer de un nuevo hombre. Al atender a este recorrido podemos descubrir la vigencia de la propuesta de análisis desplegada en esta obra fundamental de la historia de la filosofía.

Una vez revisado el manuscrito final considero que cumple con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente



Luis Fernando Cardona Suárez
Profesor Titular Facultad de Filosofía

Ante todo quiero agradecer a Fernando por guiarme con cariño y rigor, con paciencia y sinceridad. Por regalarme un par de gafas oscuras y también por sus dulces concepciones del mundo. A Daniela por darme siempre la inyección a tiempo y no dejar que los días más fríos me congelen el corazón. A mis amigos por nuestras conversaciones sobrias y también por las ebrias, por el ruido y la cálida distracción. A mis profesores por su amor a la filosofía y por las palabras siempre precisas. A mis papás y a mis hermanos, Julián y Andrés, por su infinito amor y compañía. A todos ustedes, gracias.

A Iemeliánushka

ABREVIATURAS

Can	Voltaire. <i>El Cándido</i> .
DPE	Schopenhauer, A. <i>Los dos problemas fundamentales de la ética</i> .
MVR. I	Schopenhauer, A. <i>El mundo como voluntad y representación</i> , I.
MVR. II	Schopenhauer, A. <i>El mundo como voluntad y representación</i> , II.
PP. I	Schopenhauer, A. <i>Parerga y paralipómena</i> , I.
PP. II	Schopenhauer, A. <i>Parerga y paralipómena</i> , II.
PQI	Kant. I. <i>Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración</i> .
SE	Nietzsche, F. <i>Schopenhauer como educador</i> .
VS	Calderón. <i>La vida es sueño</i> .

TABLA DE CONTENIDO

Carta del director.....	3
Tabla de contenido.....	5
Agradecimientos.....	6
Abreviaturas.....	7
Introducción.....	9
CAPÍTULO I: Invitación a descifrar el enigma del mundo.....	13
1.1 Exhortación a no perder el anhelo por la verdad.....	14
1.2 ¡Descifremos el enigma del mundo y de nosotros mismos!.....	24
CAPÍTULO II: Diagnóstico del hombre que sufre.....	34
2.1 La puerta trasera.....	35
2.2 El devenir de serpiente a dragón.....	45
2.3 La rueda de Ixión.....	53
CAPÍTULO III: Una terapia para el hombre que sufre.....	61
3.1 No existe remedio: la victoria del “así es”.....	63
3.2 La vida <i>es</i> sufrimiento.....	74
3.3 Una terapia caída del cielo.....	87
Conclusiones.....	98
Bibliografía.....	102

“Por muchas antorchas que se enciendan y mucho espacio que se ilumine, siempre quedará nuestro horizonte envuelto en una profunda noche”

(Schopenhauer)

INTRODUCCIÓN

Este texto nace de la sensación de absurdo que estremece y también de los gestos de la vida que duplican las ansias de vivir. Por esto, las siguientes páginas poco pueden tener de extraño y novedoso, pues, lejos de tratar asuntos imbricados de la mera razón, expresan lo que a cada cual se nos presenta de manera más comprensible en la forma de sentimiento, para luego elevarlo así a un claro conocimiento abstracto de la razón, en el cual todavía podemos reconocernos y reconocer, además, el ser del mundo: la voluntad. Es útil advertir entonces que cualquier náusea o repulsión suscitadas al leer lo que sigue es la grata señal de que aquello que permanecía empañado o suspendido adviene ahora con sorprendente fuerza y logra romper las barreras que nuestro miedo había construido alrededor de ésta realidad temblorosa y vacilante. Si todo lo humano se nos presenta tan irregular, deforme y misterioso, ¿cuál es entonces el enigma del mundo que provoca esta sensación de absurdo y también de dicha? ¿Qué es aquello que impregna nuestra vida de desasosiego e inquietud impidiéndonos la absoluta plenitud y llevándonos, por tanto, a querer, en ocasiones, no haber nacido? ¿Acaso es posible una “absoluta plenitud”? ¿Por qué el deseo se define por la insatisfacción y no por la satisfacción? ¿Acaso estas preguntas no son indicio de que el pesimismo es, como dice Lapuerta (1997), un saludable certificado de cordura, pues habla con sinceridad acerca del mundo mismo, sin desconocer lo trágico y cómico que domina la experiencia humana?

Dada la naturaleza de estas preguntas, que atañen a lo más profundo de cada uno de nosotros, parece comprensible que las siguientes páginas, al igual que la gran pregunta a la cual se enfrenta este texto, estén teñidas por un tono grandilocuente, pomposo o muy adornado, como lo es, por lo demás, la existencia misma. Digo la “gran pregunta” pues se trata de un interrogante que da origen al ejercicio del pensamiento, es decir, que concierne a la filosofía misma: ¿cuál es el oscuro enigma del mundo y de nosotros mismos? De ahí que lo propio del presente trabajo sea el lugar desde

donde se aborda esta cuestión, a saber, la filosofía de Schopenhauer expuesta, de forma orgánica, en el *Mundo como voluntad y representación*. No obstante, por mantener un poco de sensatez, nos concentraremos específicamente en el libro segundo y en el libro cuarto de su obra, esto es, en la metafísica de la naturaleza que aparece como el *diagnóstico* de aquel que sufre, y en la ética, que se presenta como una *terapia* para el sufriente. En este sentido, el texto consta de tres grandes partes: la primera de ellas es una invitación a descifrar este enigma, la segunda el diagnóstico y la tercera la terapia. Veamos esto con más detalle.

El primer capítulo, *Invitación a descifrar el enigma del mundo*, es, evidentemente, una exhortación a desentrañar un misterio; el misterio del mundo y de nosotros mismos. Esta invitación la escuchamos siguiendo a Nietzsche en su tercera intempestiva *Schopenhauer como educador*. Por tanto, el asunto que abre para nosotros el camino por el cual intentaremos descifrar el jeroglífico es aquello que nos “enseña” Schopenhauer. Para nuestra sorpresa, la respuesta es igual de enigmática al mundo mismo, nos dice: ¡no pierdas el anhelo por la verdad! Pero cuál sea la verdad, qué sea la verdad y dónde la buscaríamos, no lo sabemos. Este tipo de respuesta, que en lugar de iluminar algo lo oculta, siembra en nosotros la intriga y nos seduce a desentrañar aún más lo que con ello se indica. La primera parte de este primer capítulo, *Exhortación a no perder el anhelo por la verdad*, es una suerte de denuncia a la cultura que, con frecuencia, arrebató las condiciones para la producción del genio, esto es, de aquel hombre capaz de perder totalmente de vista su interés, sus fines y su querer para convertirse, entonces, en el sujeto puro del conocer cuyo objeto son las ideas mismas. Se trata pues de una acusación contra la cultura y, por ende, de una invitación a anhelar siempre la verdad para así poder crear dichas condiciones. En consecuencia, la segunda y última parte de este capítulo, *¡Descifremos el enigma del mundo y de nosotros mismos!*, muestra cómo lo anterior implica *atrevernos* a levantar el velo de *Maya*, es decir, a descifrar el jeroglífico del mundo y de nosotros mismos. Si lo logramos o no, es otra cuestión.

En el segundo capítulo, *Diagnóstico del hombre que sufre*, señalamos que el mundo aparte de ser representación es voluntad. Con el descubrimiento de la voluntad como el núcleo del mundo nos enfrentamos al pesimismo de Schopenhauer y, por ende, a una primera metafísica, a saber, la metafísica del dolor que nos ofrece la clave del mundo. Cómo acceder a la esencia del mundo es la pregunta que responde el primer apartado de este capítulo titulado *La puerta trasera*. Este camino subterráneo es nuestro propio cuerpo que, a diferencia de los demás objetos, podemos conocer también desde dentro y no tan solo desde fuera. A través de esta experiencia privilegiada

percibimos, por un lado, la identidad entre los actos de la voluntad y los movimientos del cuerpo y, por el otro, la identidad entre el sujeto que quiere y el sujeto que conoce. De esta manera, no solo se nos revela la voluntad como el en sí de nuestro propio ser, sino también como el en sí de los demás fenómenos de la naturaleza, es decir, del mundo mismo. Su afirmación en la vida declara al mismo tiempo la afirmación de su carencia y escisión, es decir, de la negatividad que le es propia y que constituye su perpetua objetivación fenoménica. Esta incesante manifestación fenoménica es abordada en el segundo apartado, que lleva por nombre *El devenir de serpiente en dragón*. El grado más alto de objetivación de la voluntad se alcanza en la vida de nosotros los hombres, una vida que en esencia es dolor. En este sentido, el tercer y último apartado, *La rueda de Ixión*, atiende al ser de la voluntad en sí: una sed insaciable e infinita que impregna nuestra vida de dolor, dado que no hay objeto que pueda satisfacer su querer. De ahí que cada fin conseguido sea, realmente, el inicio de una nueva carrera lo cual nos arroja a la aporía de la voluntad: ¿qué quiere la voluntad? Nada.

En el tercer capítulo, *Una terapia para el hombre que sufre*, atendemos al desciframiento del enigma mundo y nos preguntamos, entonces, cómo afecta a nuestras acciones el descubrimiento del mundo como voluntad. Con el fin de atender a esta pregunta el primer apartado, *No existe remedio: la victoria del “así es”*, considera cuatro temas fundamentales, a saber, la muerte, la libertad, la necesidad y el carácter; cuestiones que nos permitirán hallar una posible terapia para el hombre que sufre. Si nuestra muerte es inminente, si somos conscientes de la libertad de la voluntad como también de la necesidad de sus fenómenos y si comprendemos que nuestro carácter está determinado con suma necesidad, debemos aceptar pues que no existe mejor remedio que decir *así son las cosas* y no como deberían ser. El segundo apartado titulado *La vida es sufrimiento*, examina en la existencia humana el destino interno de la voluntad. De este modo, se reconoce que en esencia toda vida es sufrimiento: nuestros incesantes esfuerzos solo logran que el sufrimiento cambie de forma, pero no que desaparezca, razón por la cual nuestra vida oscila sin cesar entre el dolor y el aburrimiento. Sin embargo, con el reconocimiento de las consecuencias que se derivan de la afirmación de la voluntad de vivir se abre para algunos una vía alterna, una “cura” para la enfermedad. Por último, en el tercer apartado, *Una terapia caída del cielo*, observamos cómo de traspasar el principio de individuación en un grado superior surge la bondad de espíritu (la compasión), que se manifiesta como amor puro y desinteresado, lo cual permite que algunos individuos excepcionales puedan acceder a la verdadera naturaleza de las cosas. En pocas palabras, logren rasgar de manera definitiva el velo de *Maya*. Se dan cuenta que las barreras de la individualidad son puras apariencias

y que en la voluntad se halla la culpable de todo el dolor y la miseria del mundo. Como consecuencia de la íntima relación entre el querer y el conocer adviene la autosupresión de la voluntad y, enseguida, desaparece también el mundo mismo con toda su miseria, dolor y necesidad. Sin embargo, como veremos, se trata de un acontecimiento “como caído del cielo” que, por tanto, es para unos pocos. Intentemos adentrarnos entonces en el itinerario interno y moral de la filosofía de Schopenhauer, que revela la máxima de Vauvenargues: “Todos los grandes pensamientos vienen del corazón”.

CAPÍTULO I

INVITACIÓN A DESCIFRAR EL ENIGMA DEL MUNDO

¿Qué nos enseña Schopenhauer? ¿En qué radica la grandeza y novedad de este pensamiento, que conmocionó de manera particular a Nietzsche hasta el punto de haberlo erigido en su educador, y que incluso hoy logra todavía conmovernos? Son las preguntas que abren para nosotros el camino por el cual nos aproximaremos a Schopenhauer, autor de un único pensamiento. La necesidad de pensar la vida, de comprender e interpretar el sentido y el contenido de la experiencia misma, nos conduce a buscar o, mejor, nos expone a ser encontrados por autores que, a través de su autenticidad, son capaces de mostrarse ante nosotros como verdaderos educadores y guías. Este es el caso de Schopenhauer. De ahí que las siguientes páginas, de la mano de nuestro autor, sean una suerte de invitación a no perder el anhelo por la verdad y, sobretodo, a no abandonar la tarea que la vida misma nos impone una vez nacemos: descifrar en qué consiste este mundo que se asemeja a un escrito en clave. Ciertamente, en este susurro cotidiano de la vida corremos más de un riesgo. Y frente a estos riesgos, debemos comenzar a moldear nuestra alma mediante las indicaciones sugeridas por Schopenhauer.

Para seguir estas sugerencias, atenderemos en este primer capítulo a las palabras que un día Nietzsche escribió en su texto titulado *Schopenhauer como educador*, pues parece que su conmoción al leer la primera página del *Mundo como voluntad y representación* fue la suficiente no solo para hacerlo acreedor de sus más profundos agradecimientos, sino también para erigirlo en su maestro. Ahora bien, ¿qué vio Nietzsche leyendo a Schopenhauer? Para averiguarlo, queremos a continuación seguir dos momentos. En el primero atenderemos a la exhortación más antigua de la historia de la filosofía a no perder el anhelo por la verdad, que justamente retoma tanto Schopenhauer como Nietzsche. Y, en el segundo momento, mostraremos cómo seguir este anhelo implica descifrar el enigma del mundo y de nosotros mismos, atendiendo así la idea de que

propiamente la filosofía es poder descifrar el misterio de un jeroglífico o, en términos del advaita, atrevernos a correr el velo de Maya. De este modo, nos preparamos para embarcarnos en la tarea de leer un escrito en clave, a saber, el mundo. Labor que corresponderá a nuestro segundo y tercer capítulo.

1.1 Exhortación a no perder el anhelo por la verdad

Enfrentarnos a un autor que mediante sus posibilidades de dar ejemplo se convierte en educador y que, por tanto, no solo nos conduce por el camino de los libros, sino también por el de la vida, contribuye, como diría Nietzsche, a aumentar un poco más el placer de vivir en este mundo. Sin duda, este es el caso de Schopenhauer. De ahí que la pregunta que nos debemos hacer, a propósito de nuestra condición de seres humanos naturales a los que la existencia se nos aparece como un asunto que atender y cultivar, sea para nosotros la siguiente: ¿qué nos enseña propiamente Schopenhauer? Al escuchar esta pregunta, se despliegan otras más que es preciso también abordar, dado su carácter vital, por ejemplo: ¿en qué consiste la labor del educador? ¿Cómo pasamos de una experiencia de embriaguez y éxtasis intelectual a una forma de vida que nos confronte y nos haga superarnos a nosotros mismos? ¿Cómo el ideal de hombre bosquejado por Schopenhauer nos puede educar, es decir, nos ayuda a soportar nuestra existencia marcada por el sufrimiento?

En el fondo todos sabemos que, por un hecho inexplicable, nos encontramos arrojados en este mundo como un *unicum*, esto es, como una unidad que ningún otro azar, ni ninguna multiplicidad, por diversa e insólita que sea, podría volver a engendrar. Esto lo sabemos, pero lo ocultamos por temor al prójimo; temor que se traduce en pudor, comodidad o, utilizando palabras más precisas, pereza. Esto trae consigo una serie de molestias que se derivan de querer vivir con una incondicional sinceridad y desnudez frente a sí mismo y a los demás. Sin duda, Schopenhauer vivió y pensó de esta manera, con gran sinceridad. Nosotros escogemos el camino más indolente, el de vivir aferrados a opiniones prestadas en vez de mostrarnos humanamente en cada uno de nuestros movimientos, para encarar nuestra irremediable situación atravesada por el absurdo de la existencia. Aquel que no quiera pertenecer a esta masa caracterizada por la pereza¹, deberá seguir

¹ Recordemos aquí a Kant que, con su respuesta a la pregunta sobre ¿qué es la ilustración?, nos hace un llamado a salir de nuestra culpable minoría de edad caracterizada por la incapacidad de servirnos de nuestro propio entendimiento sin la guía de otro que asuma la difícil tarea de pensar. De ahí que en virtud de la pereza y la cobardía seamos culpables

su propia conciencia que incansablemente le grita: “¡sé tú mismo! Tú no eres eso que ahora haces, piensas, deseas” (SE 36). Este es un grito que abre un nuevo camino, a saber, el de la verdadera liberación, la cual nunca se alcanzará mientras sigamos atados al temor y a las opiniones.

Existimos en este ahora concreto, aun cuando existió un tiempo infinito antes de nuestro nacimiento; esto nos alienta para vivir enérgicamente según la medida propia de cada uno (SE 38). Por esto, es menester encargarnos de nuestra propia existencia, coger las riendas y dirigirnos a conocernos y a encontrarnos con lo que realmente somos. Este es el propósito de los verdaderos educadores y formadores: revelarnos cuál es el sentido más auténtico y originario de nuestro propio ser. De ahí que los educadores no puedan ser más que liberadores. Una genuina formación no consiste en prestar miembros artificiales como lo serían unos ojos de cristal, unas manos o dientes de cera²; sino que, por el contrario, busca liberarnos de todos aquellos artificios que han hecho que nuestra vida oscile entre el disimulo y la naturalidad, sin que ello implique convertirnos en guías o maestros de otros. No podemos olvidar aquí que todos estamos presos del mismo temor y que, por tanto, debemos también encarar nuestros propios miedos.

Solo basta con atender a la forma de escritura de Schopenhauer para darnos cuenta de su manera natural y desenvuelta en la que reina la honestidad y serenidad al momento de expresar lo profundo, conmovedor y lo específicamente científico de su pensamiento único, sin necesidad de las imbricaciones y las pedanterías de sus contemporáneos marcados por la prepotencia hegeliana³. Este carácter sereno en la escritura es una muestra más de su pensamiento y de su apuesta vital, en la que hablar con la verdad, moverse y vivir sin máscaras, es el único hábito que se respira al leer y

de esta condición, casi connatural, que nos impide desarrollar nuestro propio ingenio y, por ende, caminar con paso seguro. Por esto, el lema de la ilustración no puede ser otro que aquel que reza: *Sapere aude!* Ten el valor para servirte de tu propio entendimiento. Es decir, abandona la peligrosa comodidad de permanecer bajo el yugo de un tutor, para que puedas hacer uso público de tu razón con el fin de no tropezar con el destino de la naturaleza humana que consiste justamente en progresar (PQI 83-84).

² En el prólogo al *Mundo como voluntad y representación* (1818) Schopenhauer afirma que si Kant realizó una suerte de operación de cataratas en el espíritu de aquellos que lo leyeron, su propósito como autor será entonces proporcionarles unas gafas opacas para aquellos en quienes la operación ha tenido éxito (MVR I. 34), con el fin de calmar los efectos adversos que tendría un exceso de luz. De ahí que las gafas opacas servirán para ver mejor.

³ Una vez la Real Sociedad Danesa decidió no premiar el segundo tratado *Sobre el fundamento de la moral*, aduciendo como uno de sus motivos la mención desvergonzada que hace Schopenhauer respecto de muchos sumos filósofos como Fichte y Hegel, nuestro autor responde, reafirmando su convicción, que Hegel aparte de carecer de cualquier mérito en filosofía, ha ejercido sobre sus contemporáneos un influjo perjudicial, pues mediante su lenguaje vacío de sentido e irreflexivo ha creado una pseudofilosofía que paraliza las capacidades intelectuales y asfixia todo pensamiento verdadero. La acusa de tener como núcleo una ocurrencia absurda carente de razones como también de consecuencias. De ahí que afirme su carácter inútil para explicar alguna cosa dada su falta de originalidad (DPE 14- 15).

encontrarnos con su obra. La honestidad en la escritura es una de las enseñanzas que nos deja Schopenhauer, desde ella podemos comenzar a tejer el camino hacia una vida liberada.

Sin embargo, es preciso ir más allá y atender a la imagen del hombre que puede impulsar una transfiguración en la vida de nosotros, así como también lo podría hacer, según Nietzsche, Rousseau o Goethe. Para ello, queremos atender al ideal de hombre que nos quiere revelar el texto de Schopenhauer. Vayamos por un momento a la imagen del hombre de Goethe⁴, pues parece que donde reside su punto de debilidad, Schopenhauer quiere más bien estimularlo. Para Goethe, estar enojado y desabrido está bien, pero afirma que estar enojado del todo resultaría todavía mejor: es necesario que en algún momento nos enojemos del todo, para que las cosas vayan de mejor modo (SE 87). Es aquí donde justamente entra el estímulo de Schopenhauer: asume sobre ti el dolor voluntario de la verdad, pues te sirve para preparar la completa revolución que constituye el sentido último de tu vida.

Si vemos la masa de hombres perezosos, no resulta extraño que esta proclamación escandalice y aparezca ante nosotros como un producto del mal, pues sembrados en nuestra mentira y mediocridad creemos que es necesario ser malvado para que nos destrocen la máscara. El acento que aquí coloca Schopenhauer, respecto del comentario de Goethe, está en asumir la verdad. Quien es veraz tiñe su acción con un sentido metafísico, es decir, con las leyes que regirían una vida distinta y superior en la cual la existencia es ella misma verdad, aunque nos perturbemos por ello. No obstante, no se puede negar que esta actividad desemboca inevitablemente en un sufrimiento cotidiano. Pero aquellos que se proponen en su ánimo una orientación de la vida según las indicaciones de Schopenhauer, deben aceptar y estar penetrados por la conciencia de tal sufrimiento que se deriva necesariamente de la verdad. Además, no serán esquivos a sacrificarse en pro de la verdad descubierta, serán, más bien, puros y limpios con respecto a sí mismos y a su bien personal, asimismo se ubicarán muy por encima de la neutralidad y frialdad que caracteriza al hombre de ciencia, como también de la contemplación “hipocondriaca” y pesarosa. Contrario a esto, el hombre que penetra en el misterio del mundo y, por tanto, de su sufrimiento se caracteriza por su serenidad y su vigor frente a la vida, como por ser reacio a las instituciones en cuyo seno se formó. Y, finalmente, decide “consolarse” con las palabras que un día Schopenhauer pronunció en *Parerga*

⁴ Esta imagen del hombre se encuentra expresada en el bello poema de Goethe titulado Prometeo: “Aquí sentado, moldeo hombres/ A mi imagen, / Una estirpe que se parezca a mí./ Para sufrir, para llorar,/ para gozar y alegrarse/ y para no respetarte, ¡Como yo!” (1957, tomo I. 912- 913).

y *paralipómena*: “una vida feliz es imposible: ¡lo máximo que el hombre puede alcanzar es una vida heroica!” (PP I. 337).

Este heroísmo no puede ser otro que el que hemos venido insistiendo a lo largo del texto, a saber, el de la verdad. Si la mayoría de las disposiciones humanas, mediante la distracción del pensamiento, no sienten la vida, aquel hombre fiel a la verdad querrá fuertemente lo contrario, es decir, sentir y sufrir la vida, pues teme que los demás lo quieran engañar. En este sentido, decide seguir fiel a sí mismo, resistiéndose a ser arrebatado por distracciones que lo lleven a olvidarse de sí mismo, como lo sería orientar su vida en vista a ser un buen ciudadano, un erudito o simplemente un hombre de Estado. Cuando optamos por ser distintos de lo que verdaderamente somos, cayendo así en la ilusión que los demás nos ofrecen, caemos en un juego absurdo, y no nos damos cuenta que somos simplemente juguetes de los demás. El heroísmo de la verdad consiste entonces en dejar de ser su juguete y, en sentido contrario, tomar el timonel de nuestra existencia.

Una vez expuesto el ideal de hombre de Schopenhauer que se convierte en una suerte de exhortación a no perder el anhelo por la verdad, es pertinente ahora volcar nuestra mirada sobre el aspecto práctico que se deriva de todo lo anterior. Para esto, retomemos la cuestión acerca de ¿cómo el ideal de hombre de Schopenhauer nos educa, es decir, nos permite construir nuestra existencia a la luz de una verdad que, aunque dolorosa nos libera de la falsa ilusión? Al comenzar un trato cercano con los ideales no es extraño que pensemos que solo se trata de una experiencia embriagadora, la cual nos dejará expuestos a un tedio y desamparo mayor; sin embargo, a donde nos quiere llevar el pensamiento único de Schopenhauer es justamente a traspasar el umbral. Pero “¿es posible [realmente] llegar a aproximarse tanto a esa meta tan increíblemente elevada como para que nos eduque mientras nos empuja hacia adelante?” (SE 95).

Es un hecho que en todas las épocas los hombres han sentido piedad y compasión por los animales al percatarse de su sufrimiento: se ven acosados por el hambre y demás deseos, sin lograr nunca saber en qué consiste su existencia. Observamos cómo dependen de una manera ciega de la vida sin ninguna recompensa, sin saber por qué sufren y por qué son castigados. Pero también vemos cómo toda la naturaleza tiende hacia el hombre, hecho que nos muestra su necesidad por liberarse de la animalidad para conseguir que la vida no aparezca como carente de sentido, sino en

su significación metafísica (SE 98)⁵. Sin embargo, debemos aceptar que durante la mayor parte de nuestro tiempo no logramos salir de la animalidad, solo nos diferencia la consciencia de desear aquello que el animal busca por impulso ciego. Siguiendo aquí a Schopenhauer, afirma Nietzsche que somos animales que parecen sufrir absurdamente (SE 98).

No obstante, a veces tendemos hacia lo más humano del hombre como hacia aquello que está por encima de nosotros. En efecto, confirmamos que la naturaleza necesita, pero le teme al conocimiento que ella misma requiere, de ahí que se convierta en una suerte de llama que vacila y se aferra a todo antes que al saber que precisa. En este sentido, seguimos reafirmando nuestra tendencia a huir del cumplimiento de nuestra sola y verdadera tarea en la medida en que emprendemos las más variadas empresas con el ánimo de distraernos. Mas los sonidos y gestos de la vida nos permiten adivinar que siempre hay algo en nuestro alrededor que, aunque lo ignoremos, está ahí para que en silencio y a solas nos susurre algo esencial que se resiste a ser escuchado por la conciencia, a saber, que nuestro ser no sólo está marcado por el dolor, sino que también la vida misma es un absurdo. De este temor somos conscientes y nos sorprendemos del estado de ensoñación en el que permanece nuestra vida, pero también nos percatamos de nuestra debilidad para enfrentar esos instantes de ensimismamiento para despertar. De manera que tenemos que ser conducidos por hombres verdaderos con su aparición y mediante ella; estos hombres, que han superado lo animal, son los filósofos, artistas y santos en los cuales la naturaleza ha alcanzado su más alto objetivo que no es otro que el de comprender que se debe cultivar el jardín⁶. Este

⁵ En su capítulo *Sobre la necesidad metafísica del hombre* (MVR II), Schopenhauer nos enseña que solo después de que la esencia íntima de la naturaleza ha alcanzado su grado más alto de objetivación, a saber, la reflexión; el hombre es capaz de asombrarse de sus propias obras y, por ende, de preguntarse por el sentido de su existencia. Esto significa que, a diferencia de los animales en los cuales la voluntad y el intelecto no se han separado lo suficiente para lograr asombrarse el uno del otro; el hombre, en virtud de su razón y de su capacidad reflexiva, convierte la totalidad del fenómeno en un problema dado que es capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, además de enfrentarse conscientemente a la muerte. En este sentido, se dice que el hombre es un animal metafísico (*animal metaphysicum*) al cual la existencia se le aparece como un problema y, junto con ella, el conocimiento de la muerte y la consideración del sufrimiento aparecen como el más fuerte impulso para la reflexión filosófica y para la interpretación metafísica del mundo (MVR II. Cap. XVII, 198-199).

⁶ En el *Cándido*, Voltaire narra la historia de Cándido, un joven dotado de un carácter amable, bondadoso e incluso ingenuo, que se ve enfrentado a un sinnúmero de vicisitudes debido a su expulsión del castillo del barón de *Thunder-ten-tronckh* después de haber besado a Cunegunda, la hija del barón. Inmerso en las enseñanzas del profesor Pangloss, el guía espiritual del castillo, Cándido se enfrenta al mundo convencido de que está en el mejor de los mundos posibles y que, por tanto, no existe efecto sin causa. Así pues, viaja y vive las penurias propias de estar en el mundo, con el único objetivo de volver a reencontrarse con su amada Cunegunda. En su viaje, como en todos los viajes, por azar cruza su camino con el de otras personas logrando tejer una nueva visión del mundo que, en su caso, no fue otra que saber que este mundo no podía ser el mejor de los mundos posibles, y que no existe persona sobre la tierra que no haya sufrido alguna vez y querido no haber nacido. Al final de todo su viaje por este mundo, Cándido, convencido de esto, decide junto con Cunegunda y otros amigos dedicarse, más bien, a cultivar la tierra, pues, como les dijo un anciano,

conocimiento transfigura la vida de estos hombres haciendo que en sus rasgos y maneras se exprese la iluminación de la existencia.

La naturaleza no puede prescindir del filósofo ni del artista para alcanzar su propósito metafísico que no es otro que el de su autoconocimiento o la iluminación de sí misma. Este interés vital de la naturaleza por contemplarse a ella misma nos brinda la solución a la pregunta de si es posible unir el ideal de hombre con las pretensiones de hacer algo en el mundo. Debemos aclarar primero que la nueva esfera de deberes no corresponde con aquellos que serían propios de una persona solitaria, sino más bien con los pertenecientes a una poderosa comunidad que se configura por medio de un pensamiento fundamental y no mediante formas externas, pues se trata simplemente de máximas para alcanzar la sabiduría de la vida. Este pensamiento fundamental no es otro que el de la cultura que nos impone a cada uno de nosotros una tarea, a saber: “El fomento del engendramiento del filósofo, del artista y del santo dentro y fuera de nosotros y, de este modo, que trabajemos en pro de la perfección de la naturaleza” (SE 103).

En efecto, Schopenhauer nos quiere llevar a una posición vital desde la cual podamos dirigir nuestra vida: el fomento de un cultivo constante y renovado del filósofo, el artista y el santo. Por esto, nos invita a apartar cualquier cosa que se interponga como un obstáculo en el cumplimiento más alto de nuestra existencia, que combatamos sin descanso todo aquello que le resulte hostil a esta gran cultura y, sobretodo, que luchemos infatigablemente contra todo lo que nos ha impedido llevar nuestra existencia a su suprema plenitud. Teniendo una comprensión y siendo conscientes de los fines que exige la humanidad, tenemos entonces que buscar, producir y cuidar todas las condiciones bajo las cuales puedan nacer hombres liberadores.

Pero, ¡cuántos impedimentos y objeciones no tendrán lugar aquí! Para algunos, el objetivo último de nuestra vida consiste en hacer felices a todos o al mayor número posible de personas, y para otros, por ejemplo, el desarrollo de grandes comunidades. Sin embargo, sabemos que no es razonable dejar que sea el número lo que decida el cultivo de la gran cultura, ya que lo verdaderamente importante es el sentido y el valor que debe adquirir la vida de cada individuo. Por esto, la pregunta que está a la base de la gran cultura no es simplemente cómo hacer que el mayor número de individuos puedan ser felices, sino cómo adquiere nuestra vida, es decir, la vida de cada

con este trabajo es posible apartarse del fastidio, el vicio y la necesidad, en otras palabras, cultivar el jardín hace que la vida sea más tolerable (Can 206-291).

individuo su máximo valor y su más profundo sentido. Con este propósito, debemos considerarnos, en cierto modo, como una obra fracasada de la naturaleza, pero, a la vez, como una prueba de sus intenciones más grandes y admirables, de manera que deseemos con entusiasmo honrar dicha intención de la naturaleza poniéndonos a su servicio para conseguir así los mejores frutos posibles. Así surge en el hombre el deseo de sentirse pleno en conocimiento y amor, apoderado y capaz de contemplación. En suma, el hombre que establezca una armonía con la naturaleza podrá erigirse también como juez y evaluador de las cosas del mundo.

No obstante, podemos entrever la dificultad que trae consigo este estado de radical autoconvencimiento, en la medida en que es imposible enseñar el amor y solo con él se alcanza no solo una mirada clara y analítica sobre sí mismo, sino también el fuerte deseo de observar más allá de sí para buscar con fuerza un yo superior. Por consiguiente, dice Nietzsche, quien ha entregado su corazón a algún gran hombre recibe la primera consagración de la cultura caracterizada por una suma de estados internos, entre ellos la humildad, la aversión contra la propia estrechez de mirada y la convicción de ver a una naturaleza paralizada por no haber logrado llevar a plenitud su obra⁷. A esta primera consagración de la cultura le sigue, en efecto, la segunda consagración que tiene por tarea generar el paso de un acontecer interno a un enjuiciamiento del acontecer externo, es decir, a un volcar la mirada hacia afuera para encontrar un mundo en el que se puedan leer las más profundas aspiraciones humanas, al igual que atender a sus más profundos dolores. Pero tampoco debe quedarse ahí, pues la gran cultura no solo exige una vivencia interior, una evaluación del mundo externo, sino, sobre todo, una *acción* que se traduce en la producción del genio⁸

⁷ Para ejemplificar esto, no está de más volver a Voltaire quien nos narra el viaje, no solo físico sino también interno al que es arrojado el joven Cándido una vez es expulsado del castillo del barón *Thunder-ten-tronckh*. Estando en el mundo, Cándido emprende su recorrido en búsqueda de su amada Cunegunda, la hija del barón; pasando por diversas vicisitudes y conociendo a diferentes personajes que, tiempo después, se convertirán en sus guías y maestros. Entre ellos podemos nombrar a Martín y a Cacambo quienes, a diferencia de Pangloss, el guía espiritual del castillo y fiel creyente de la tesis leibniziana de que estamos en el mejor de los mundos posibles, transmiten a Cándido una vivencia práctica y no meramente teórica. Vivencia práctica que hace suscitar en Cándido una serie de estados internos que le permiten llegar a ser un hombre superior que enfrenta el mundo sin olvidar, ni ignorar que no estamos en el mejor de los mundos posibles, pero que no por ello debemos abandonarlo, sino, por el contrario, cultivarlo y cuidarlo (Can 206-291).

⁸ Entendemos por genialidad “la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo” (MVR I. §36, 240). No nos referimos entonces a un individuo con intereses particulares, sino al sujeto puro del conocer cuyo objeto no es otro que las ideas mismas y no las cosas individuales que tienen su existencia solo en la relación.

Quizás quien sea capaz de acceder a este segundo nivel y situarse en él, no se demore en percatarse de qué tan extraordinariamente raro y escaso es el conocimiento de ese fin, y que el esfuerzo de la cultura y de las masas resulta ser un obstáculo al momento de posibilitar y acelerar el surgimiento de hombres liberadores. Esto sucede así, debido a una especie de cultura mal usada, sometida a abusos y manipulada que se fomenta así misma, sin haber reconocido antes su único objetivo que es, como se dijo, la producción del genio. Veamos brevemente los cuatro obstáculos que Nietzsche enumera respecto de este camino, teniendo presente que son impedimentos en el viaje, ya que mantienen una relación con la cultura animada por segundas intenciones y no una relación pura y desinteresada.

El primer obstáculo que juega un papel relevante es *el egoísmo de los acomodados*, es decir, de los que tienen un alto poder adquisitivo y que precisan de la cultura, pero queriendo trazarle objetivos y límites claros. Dichos objetivos y límites están diseñados con la intención de ganar el mayor conocimiento y cultura que se pueda, el nivel más alto de necesidad y, por tanto, la mayor producción posible, así como también la máxima ganancia y felicidad a la que se pueda aspirar. De ahí que no sea extraño que sus adeptos definan la cultura como la capacidad de librarse de las necesidades y, en cambio, conseguir la mayor satisfacción mediante la búsqueda de la mayor cantidad de dinero. En suma, la relación del individuo con la cultura se limita a la mera adquisición y participación en el tráfico e intercambio general del mundo. La cultura se convierte así en una exigencia para poder aspirar a la felicidad. En consecuencia, las instituciones educativas tienen como fin formar a cada cual de tal modo que pueda obtener, gracias a su conocimiento, la mayor cantidad de felicidad y provecho. ¡Como si la felicidad dependiera de la cantidad!⁹

El segundo obstáculo Nietzsche lo denomina *egoísmo de Estado*, cuyo deber se limita a desarrollar las fuerzas espirituales de una generación con el objetivo de que estas puedan ser útiles a las instituciones establecidas. Se trata de algo así como “un arroyo del bosque, que se desvía en

⁹ En su libro titulado *La felicidad en la infelicidad*, Odo Marquard hace una apología de la imperfección del hombre, atendiendo, de manera honesta, a la condición real de nuestra existencia. En este sentido, “todo y nada” dejan de ser vocablos predicables para nosotros, dado que lo verdaderamente humano yace en el medio y no precisamente en los extremos; cuando queremos colocarnos en uno de los extremos, en todo o en nada, se abandona lo más propio del hombre, a saber, su finitud. De ahí que lo humanamente posible no sea la felicidad perfecta, sino la felicidad imperfecta, a propósito de los grandes infortunios y la finitud que caracterizan nuestro paso por este mundo. En consecuencia, la pregunta por la felicidad se convierte en una suerte de abstracción, cuando es separada de la pregunta por la infelicidad, pues para nosotros no existe felicidad sin sombras, y mucho menos, felicidad perfecta que pueda ser acumulada y cuantificada como lo pretenden algunos utilitaristas (Marquard, 2006, 9-11).

parte mediante diques y canalizaciones artificiales para que, con menos fuerza, mueva el molino, mientras que la totalidad de su caudal sería para el molino más perjudicial que beneficiosa” (SE. 113). Este desencadenamiento o despliegue de las fuerzas espirituales de los individuos se convierte en realidad en un encadenamiento que hace que la cultura, utilizada para mover los molinos de los poderes públicos, se enferme poco a poco hasta la médula.

Nos encontramos, en tercer lugar, con el *egoísmo de aquellos que fingen y se ocultan tras la forma* promoviendo y fomentando la cultura mediante el recurso de la llamada “bella forma”, incluso siendo conscientes de un contenido feo y aburrido. Nos referimos aquí al uso de palabras, gestos, ornamentos lujosos y buenas maneras que llevan al espectador a sacar conclusiones falsas acerca del contenido, pues se juzga, normalmente, el interior por el exterior. Parece así que el aburrimiento ilimitado que los hombres se producen entre sí, incita a que algunos se hagan pasar por muy interesantes con ayuda de toda clase de artimañas, convirtiéndose ellos mismos, como dice Nietzsche, en manjares picantes y succulentos, dado que se rocían aromas de todo Oriente y todo Occidente (SE. 114).

Y, finalmente, nos enfrentamos al *egoísmo de la ciencia* y a la particular naturaleza de los sabios como sus servidores. La ciencia, dice Nietzsche, es a la sabiduría lo que la virtud a la santidad; un lugar frío y seco que, a propósito de carecer de amor, ignora el sentimiento profundo de insatisfacción y deseo. Por esta razón, no es descabellado afirmar que la ciencia resulta nociva para sus servidores, en la medida en que petrifica su humanidad haciendo de su carácter una suerte de esqueleto crujiente, al cual le parece incomprensible e insólito el sufrimiento en el mundo, incluso reconociendo que su existencia está, indudablemente, atravesada por éste. Entonces, mientras entendamos por cultura el fomento de la ciencia, veremos que con asombrosa rapidez el hombre languidece, pues al mirar a través de sus lentes solo percibe problemas de conocimiento y, por ende, traslada toda experiencia a un juego dialéctico de preguntas y respuestas, ignorando que la vida es más que una simple cuestión teórica.

Justamente la filosofía de Schopenhauer nos revela esta profunda convicción: *El mundo como voluntad y representación* es la exposición de un único pensamiento que nace de una lectura del mundo y no tan solo de un pensamiento absoluto o de la lectura de un libro que se limita a una mera meditación racional. En efecto, consideramos como una gran ventaja que las verdades de su filosofía se deban a una consideración del mundo real y no a una especie de éxtasis o de

clarividencia subjetiva e individual, puesto que de ser así se trataría de una filosofía pobre y estéril, basada en un compendio de proposiciones aburridas que nada dicen del mundo. Contrario a esto, en su obra vemos que cada una de sus teorías filosóficas nace de la realidad intuitiva y ninguna hunde sus raíces en conceptos abstractos o en teorías de teorías. Más bien, como dice Philonenko (1989), nos encontramos con un itinerario interno y moral que revela la máxima de Vauvenargues, según la cual “todos los grandes pensamientos vienen del corazón” (citado por Philonenko, 1989, 43). En este sentido, podemos afirmar que Schopenhauer no solo nos conduce por el camino de los libros, sino también por el de la vida; esa vida que tambalea, vacila y titubea entre sombras y luces. La vida que es de todos y de cada uno.

Pero vemos que en la ciencia la verdad no juega un papel relevante, que el llamado “impulso a la verdad” ha desaparecido junto con el impulso al conocimiento, a ese conocimiento que se juega en lo más humano y no en lo frío, en lo puro y sin consecuencias. Quizá, la naturaleza del sabio, consiste entonces en el afán del cazador por seguir el camino oculto del zorro, y no precisamente en buscar la verdad. Lo que evidencia que su búsqueda radica tan solo en el placer de merodear con astucia para cobrarse con habilidad la presa, y conseguir así su único objetivo, a saber, la victoria personal alcanzada con el pretexto de la lucha por la verdad. Ahora bien, como no podemos negar que, efectivamente, el sabio lleva dentro de sí el interés por encontrar la verdad, tampoco podemos obviar que se trata de *ciertas* verdades que responden y se deben a determinadas personas preeminentes a las que poner la verdad de su parte les resulta rentable en tanto que reporta eventualmente algunas ganancias.

Antes de esta indicación de Nietzsche increpando a los mercaderes del conocimiento vestidos con el ropaje del sabio, Schopenhauer en *Parerga y paralipómena* denuncia también esta arrogancia de los así llamados hombres de ciencia, para resaltar a contrapelo de ellos el carácter honesto de su empresa filosófica:

[...] un sistema de pensamiento que, incluso a falta de todo interés por parte de los demás, ha sido capaz de ocupar a su autor incesante y vivamente durante una larga vida e incitarle a un trabajo sostenido y no remunerado, tiene justamente en ello una certificación de su valor y su verdad. Solamente el amor por mi empresa, sin ningún estímulo exterior, ha sostenido mi afán durante muchos días y me ha permitido no desmayar: con desprecio miraba entretanto la ruidosa gloria de lo malo. Pues al venir yo al mundo mi genio me dio a escoger entre conocer la verdad pero no gustar a nadie con ella, o enseñar junto con otros lo falso entre partidarios y aplausos: no me resultó difícil (PP I. 164).

Pero les resulta difícil a los sabios desprenderse de lo que ellos llaman la cultura en tanto que adquieren de ella provecho propio, más si su interés no entra en juego, veremos cómo aparecen débiles y con falta de ideas. De ahí que las condiciones para el surgimiento del genio estén estancadas y asfixiadas en medio del malestar de la cultura, pues la animadversión por los hombres originales crece cada vez más en proporción con la prosperidad del Estado, cuyo único interés no es fomentar la cultura, sino fomentarse a sí mismo a través de ella. Hace falta entonces una reflexión profunda sobre esta condición cultural, que nos permita apartarnos de aquellas instituciones que tienen como único objetivo formar hombres sabios, es decir, funcionarios del Estado o meros negociantes. Por el contrario, debemos fomentar otras instituciones que busquen, más bien, aquello que posibilite el engendramiento del genio. En esto consiste hablar con sinceridad. Sin duda, Schopenhauer es la muestra de un hombre honesto, pues nunca buscó prosélitos que pregonaran la verdad universal de su pensamiento. Nunca buscó aplausos, siempre quiso decir simplemente la verdad:

Mi norte ha sido siempre la verdad: al perseguirla pude aspirar únicamente a mi propio aplauso, apartado totalmente de una época que ha caído muy bajo respecto a todo intento espiritual elevado y de una literatura nacional degradada hasta la excepción en la que ha alcanzado su cima el arte de combinar palabras elevadas con bajeza de espíritu (MVR I. 40).

¿En qué radica entonces la grandeza y novedad de este pensamiento que conmocionó de manera particular a Nietzsche, hasta el punto de haberlo erigido en su educador, y que incluso hoy nos conmueve todavía a nosotros?

1.2 ¿Descifremos el enigma del mundo y de nosotros mismos!

El mundo como voluntad y representación lejos de ser la formulación de un sistema o de una doctrina, se nos presenta, más bien, como un organismo vivo cuyo modo de proceder es, esencialmente, orgánico y no arquitectónico. No se trata entonces de una progresión dialéctica como en el caso de Fichte y de Hegel, sino de un recorrido interno y moral que, como dice Philonenko (1989), es comparable a la forma de una espiral que siempre se dirige hacia un centro, pero que exige que sea transitada en cada uno de sus cuatro momentos, a saber: 1) teoría del conocimiento (representación) o dianoilogía; 2) metafísica de la naturaleza o aparición de la voluntad; 3) metafísica de lo bello o momento de la representación superior y 4) el momento de la comprensión de sí de la voluntad o fenomenología de la vida ética (soteriología). Nos encontramos

pues, como lo dijo Schopenhauer en una carta tardía dirigida a Erdmann de 1851, ante un sistema filosófico que está formado como un cristal cuyos rayos convergen todos hacia el centro (43).

En este sentido, consideraremos un pensamiento que además de reflejar la imagen de una espiral, se apoya sobre una intuición que desafía la estructura misma de cualquier libro, sobretodo, aquellos en los que se expone un pensamiento arquitectónico; pues se trata de una intuición comparable a un diamante cuyas facetas se iluminan recíprocamente de modo que no podemos encontrar un principio ni un final, sino una totalidad en la cual el final de la exposición no puede ser comprendido sin los demás momentos y a la inversa. El todo se abre una vez se ha recorrido cada uno de sus momentos. Así pues, de acuerdo con esta formulación de un “sistema” que tiene la forma de un organismo vivo, Schopenhauer recomienda leer su texto fundamental dos veces; la primera para familiarizarse con sus observaciones sobre el mundo, y la segunda para ahondar en la intuición fundamental que se ha conseguido con la primera lectura. El primer momento tiene como finalidad ampliar nuestra mirada sobre el mundo, en el segundo se realiza un viraje basanístico.

Ahora bien, dado que el modelo de este organismo es la música podemos decir que en *El mundo como voluntad y representación* se expone un pensamiento musical entendiendo que en la música se expresa la vida, es decir, la música es expresión del mundo. Esto significa que consiste en un lenguaje universal, pero no en una generalidad vacía producto de la abstracción. La música tiene una naturaleza distinta, ya que penetra en una determinación fundamental que no es otra que producir las agitaciones de nuestro ser más íntimo en sintonía con lo que el mundo mismo es¹⁰. Asimismo, su objeto no es la representación respecto de la cual nace lo engañoso y visible, sino que la voluntad, siendo la esencia del mundo y lo más serio, aparece en ella como su objeto. La música es la expresión inmediata de la voluntad, así como el cuerpo lo es de manera mediata.

El mundo como voluntad y representación expresa un pensamiento único que no es más que un intento verdadero por comprender, de manera intuitiva, la vida y la existencia humana en su conjunto. Consiste así en la exposición o narración de una vivencia cuyo asunto es el mundo; ese

¹⁰ En su artículo titulado *Schopenhauer and Musical Revelation*, Alperson afirma, a partir de una lectura cuidadosa de *El mundo como voluntad y representación*, que la experiencia musical, considerada desde el terreno de la metafísica, nos brinda un único tipo de revelación, a saber, la cosa-en-sí de todo fenómeno: la voluntad. La música al ser el arte revelatorio por excelencia, el grado más alto de objetivación directa de la voluntad, ella revela lo que la misma voluntad es; en este sentido, aparece como la copia directa de la voluntad y no como la copia directa del mundo fenoménico. En este sentido, las demás artes que están organizadas de manera jerárquica, según el grado de objetivación de la voluntad, son la sombra de la voluntad; mientras que la música expresa la esencia misma del mundo, de manera que trasciende la jerarquía de las demás artes, puesto que no tiene materia alguna (1981, 1-13).

mundo que tiene que ver con nosotros y que nos constituye en el deseo, en el pensamiento y en la acción. De ahí que no nos resulte indiferente, aunque sí doloroso atender a este pensamiento que reza “el mundo es el autoconocimiento de la voluntad” (MVR I. §71, 473) y que, por tanto, nos permitirá, eventualmente, descifrar el enigma del mundo, pues nos adentra en la verdad de las cosas, es decir, en el mundo de las esencias más allá de las apariencias. En consecuencia, la obra fundamental de Schopenhauer se convierte en un espacio de confrontación y de comprensión en el cual se piensa la vida misma, nuestra vida, de manera que no resulta extraño que después de enfrentarnos a este pensamiento único no salgamos siendo los mismos, ya que el esfuerzo por comprender y asumir aquello que tiene que ver con nosotros se convierte, inevitablemente, en el esfuerzo por orientar nuestra forma de vida y “*eventualiter* querer de otra manera” (MVR II. Cap. L, 705).

¿Cuál es la necesidad de penetrar en la vida y en el mundo? ¿Por qué la existencia se nos presenta como un asunto que atender? Es un hecho que ningún ser, con excepción del hombre, se asombra de su propia existencia, pues para todos se entiende por sí misma, llegando a tal punto de pasar desapercibida. Esto lo evidencia, por ejemplo, la mirada tranquila de los animales en quienes la voluntad y el intelecto no se ha separado lo suficiente para que el encuentro con otros sea asombroso e inquietante. En cambio, cuando la voluntad de vivir llega a su grado máximo de objetivación, a saber, la razón y con ella la reflexión, el hombre es capaz de asombrarse de sus obras y de la existencia misma. Así pues, se enfrenta de forma consciente con la finitud que caracteriza su existencia y, por tanto, con la certeza de la muerte: “el verdadero genio inspirador o el *Musageta* de la filosofía” (MVR II. Cap. XLI, 515). De la reflexión y del asombro nace la necesidad de una metafísica que es propia solo del hombre, por esta razón decimos que es un *animal metaphysicum* al cual la totalidad del fenómeno se le convierte, necesariamente, en un problema (MVR II. Cap. XVII, 198).

No podemos olvidar que este asombro filosófico está condicionado por la consideración del sufrimiento, por la necesidad de la vida y, sobretodo, por el conocimiento de la muerte. Son estas marcas de la existencia las que nos mueven fuertemente a una reflexión filosófica y a una interpretación metafísica del mundo. Si no existiese el dolor y la finitud seguramente la existencia nos pasaría desapercibida y se entendería por sí misma, ya que estaríamos, como dice Leibniz, en el mejor de los mundos posibles. Sin embargo, sabemos que no es así. Templos, mezquitas, sistemas filosóficos y religiosos nos recuerdan la profunda inquietud y el continuo temor que

tenemos de este mundo en el cual solo podemos andar a tropezones, dada nuestra innegable finitud y maldad. En consecuencia, tenemos la conciencia de que el absurdo de este mundo es tan posible como su existencia, y más aún que es preferible su inexistencia que su existencia. En efecto, nuestro asombro filosófico se encuentra consternado y afligido puesto que es, realmente, una meditación sobre la fatalidad de nuestra propia vida y del mundo mismo. Dice Schopenhauer, “la filosofía como la obertura de *Don Juan*, arranca en tono menor” (MVR II. Cap. XVII, 210).

Pero tampoco olvidemos que, así como arranca en tono menor, también encuentra su fundamento en el conocimiento empírico que atañe a la experiencia, es decir, a las intuiciones empíricas y no a conceptos puros que, al carecer de contenido, se reducen a ser meramente formales como sucede con los conceptos matemáticos. En el caso de la filosofía se trata de conceptos que no solo se basan en la forma de la intuición, sino en el algo más, a saber, en intuiciones empíricas que los llenan de contenido. De modo que al no poder extraer nada de ellos que no sea también asunto de la experiencia, no nos es lícito hablar de una metafísica puramente *a priori*. Esencia, existencia, realidad, finito, infinito, sustancia, etc. hunden sus raíces en la realidad sensible, en el mundo.

Si el asunto de la filosofía es la experiencia, ¿no resulta entonces contradictorio que para contemplar las cosas mismas, para descifrar el enigma del mundo, se prescindiera de él y, en cambio, nos atengamos a ciertos conceptos abstractos? No es tarea de la metafísica explicar las experiencias particulares dado que su asunto es explicar de manera correcta la experiencia en su conjunto, es decir, aquello que nunca cambia de carácter por uno nuevo. Aunque su fuente de conocimiento sea empírica debe, sin embargo, hacer uso de conceptos que nombren lo general y no lo particular. Sin embargo, la fuente cognoscitiva de la metafísica no solo se reduce a la experiencia externa, pues también tiene que ver con la interna. Incluso su labor fundamental consiste en hacer de esta última la clave de la experiencia externa para lograr, en efecto, la correcta conexión entre ambas. Dice Schopenhauer: “Los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior, y este es lo más inmediatamente accesible para él; por eso, solo ahí tiene la esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas” (MVR II. Cap. XVII, 218). Para encarar el mundo se requiere entonces seguir la clave de su interpretación, es decir, penetrar en su enigma como si se tratará de un jeroglífico.

Seguir este jeroglífico es justamente la intención de Spierling, cuando busca abordar uno de los puntos más álgidos y, por lo mismo, aporéticos de la filosofía de Schopenhauer: toda mirada hacia el mundo confirma que la voluntad de vivir, lejos de ser una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, es la verdadera expresión del ser más íntimo del mundo, cuyo auténtico símbolo es, sin lugar a dudas, la figura del círculo. El esquema del retorno expresa la forma más general de la naturaleza, desde el curso de los astros hasta el nacimiento y muerte de los seres orgánicos en el torrente del tiempo, lo cual hace posible una existencia sostenida. En otras palabras, “todo se repite siempre de nuevo desde el principio” (Spierling, 1988, 50); situación que abre para nosotros la puerta de entrada a la filosofía pesimista de Schopenhauer que puede interpretarse, al igual que la naturaleza, como un jeroglífico, como una escritura cifrada que es preciso descodificar si queremos descifrar el enigma del mundo.

Una vez atendemos a lo que sucede en el mundo no podemos negar que la voluntad de vivir constituye nuestra esencia más íntima, pues la propia vida atestigua que todo tiene a la existencia. Solo basta con observar la mirada de horror a la muerte o el afán con que cada uno de nosotros busca cualquier oportunidad para afirmarse en la existencia, para reconocer que la voluntad es el en sí de mundo y de nosotros mismos. Tal caracterización solo es muestra de que la esencia del mundo se nos presenta como algo real y dado empíricamente (MVR II. Cap. XXVIII, 394). Pero, ¿cuál es la meta de esta voluntad de vivir? ¿Cuál es el fin de querer conservar incondicionalmente nuestra existencia a todo precio, aunque ello implique pasar por encima de todo y de todos? Al intentar responder a estas preguntas, nos tropezamos, empero, con un estado de cosas paradójico, dado que la naturaleza misma se contradice, según se hable desde el punto de vista de la autoconciencia (particular) o desde del conocimiento objetivo (general).

Preguntarnos por qué la vida se resiste a ser aniquilada y embarcarnos en la labor de buscar una respuesta, revela que los actos de una vida maquinal se ven interrumpidos por los actos de una vida teñida de asombro. Levantarse, desayunar, coger el bus, llegar al trabajo, la comida, el sueño, lunes, martes, miércoles, jueves, viernes etc.; se derrumban cuando aparece el “por qué” sucede todo esto. Con el asombro y la inquietud inicia el movimiento de la conciencia y, en consecuencia, la tarea trágica de encender las antorchas necesarias para iluminar el camino, incluso sabiendo que a pesar de todos los esfuerzos nuestro horizonte seguirá envuelto en una profunda noche que no puede ser iluminada en su totalidad. Parece así que se trata de una tarea semejante a la de llenar un tonel sin fondo, como ocurre en el caso de las Danaides; o a la de subir una roca a la cima cuantas

veces sea necesario después de que por su propio peso caiga sin cesar y se deba comenzar de nuevo, como lo hizo Sísifo, el héroe de lo absurdo. Juzgar si la vida vale la pena ser vivida o no, es justamente la pregunta fundamental que la filosofía busca responder; y dado que lo más estimable en un filósofo es el ejemplo, advertimos a la vez que para el corazón es un hecho muy simple el estar vivos y querer seguir estándolo. Se trata pues de profundizar en esta evidencia simple con el fin de hacerla clara al espíritu (Camus, 1963, 13). Veamos entonces el estado de cosas paradójico al que nos enfrentamos después de preguntar por el fin de nuestra existencia.

Desde la perspectiva del individuo la naturaleza dice: “Solo yo soy todo en todo: lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer, no es propiamente nada” (MVR II. Cap. XLVII, 656). En esta indicación fatal, descansa el egoísmo propio de los hombres en la medida en que cada quien piensa que él mismo es lo primero, obstaculizando así la visión de que todos somos en el aspecto metafísico el mismo ser. En cambio, el mismo estado de cosas se presenta de manera diferente, cuando se mira desde la periferia, puesto que la naturaleza dice ahora: “El individuo es nada y menos que nada. Cada día destruyo millones de individuos como juego y pasatiempo [...] sin merma alguna de mi fuerza creadora” (MVR II. Cap. XLVII, 656). Teniendo en cuenta esta situación, señala Spierling que el pesimismo de Schopenhauer se basa en su reconocimiento, pues con ello se busca poner en evidencia la característica de la voluntad de vivir, a saber, que la vida en su totalidad carece de sentido, ya que reposa sobre una aspiración sin sentido, sobre un impulso irracional que la condena sin más a dar vueltas sobre sí misma.

Si nos situamos frente a la naturaleza para aprehenderla objetivamente, nos encontramos con que el individuo tiene para ella tan solo un valor indirecto, este es, el de ser un medio para la conservación de las especies, es decir, ser un mero instrumento más para llevar a buen término el único propósito de la naturaleza, a saber, perseverar en su ser, independiente de cuáles sean las aspiraciones de los individuos en particular. De ahí que su existencia le resulte completamente indiferente e insignificante. Pero no encontramos el fin de la voluntad de vivir, pues parece que cada respuesta es una ocasión más para seguir examinando por qué la vida sigue sin cesar, qué es aquello a lo cual se dirige y por lo cual no se rinde. En otras palabras, si decimos que el fin de la naturaleza es la conservación de las especies: ¿cuál es el fin de conservar las especies? No hay respuesta.

A pesar de los esfuerzos por descubrir el fin de la naturaleza, el sentido del incesante movimiento de la naturaleza, del impetuoso impulso hacia la existencia, Schopenhauer reconoce que el fin y el sentido se diluyen en nuestras manos, porque todo querer es querer algo, algo determinado, pero cuando preguntamos qué es lo que quiere la voluntad en cuanto tal, descubrimos que propiamente no quiere un algo determinado. En este contexto, llegamos a una de las afirmaciones más aporéticas de la filosofía de Schopenhauer: “Todo se repite siempre de nuevo desde el principio”. Esta indicación expresa justamente el dolor de la vida: ¿qué conseguimos con todo aquello que hacemos para sobrevivir? Es suficiente atender a la existencia de los animales y de nosotros, que requiere de los más delicados y profundos preparativos, para percatarnos de que todo esfuerzo no es proporcional con el provecho que conseguimos una vez realizado nuestro trabajo. El dolor de la vida no guarda ninguna proporción con el beneficio que adquirimos de ella, de ahí que, aunque apresurado, no resulte descabellado responder que de todo aquello que hacemos para sobrevivir conseguimos nada. Nada más que un placer efímero e instantáneo en medio de un sinnúmero de necesidades y esfuerzos, que, inusitadamente, se repiten sin cesar.

En efecto, el pensamiento circular de los antiguos vuelve a cobrar relevancia: todo se repite in *saecula saeculorum*, la vida revela su sin sentido impregnado de sufrimiento y necesidad: “Una inserción en el ciclo de la naturaleza significa estar enclaustrado, no avanzar un paso, estar perdido, heteronomía, en una palabra, un retroceso humillante” (Spierling, 1988, 52). El círculo expresa el grito de tormento y la desesperación de lo siempre idéntico. No obstante, como veremos más adelante, Schopenhauer no comparte la tesis del retorno de exactamente las mismas cosas. Parece entonces que la metafísica para Schopenhauer consiste en reconocer que el orden establecido de la naturaleza no es el único (MVR II. Cap. XVII, 214) y que, por consiguiente, debe darse una metafísica de la negación que reconozca que es posible otro estado de cosas completamente diferente (Spierling, 1988, 54), esto es, que *eventualiter* se pueda querer de otra manera. Con esta reflexión, podemos considerar dos metafísicas que, para nosotros, marcan el camino que recorreremos en lo que nos resta de nuestro examen: la metafísica del dolor en la cual la cosa-en-sí se nos presenta como voluntad de vivir, y la metafísica del “hombre nuevo” que consiste en la superación de la primera metafísica y que, en consecuencia, niega la cosa-en-sí tal y como se nos presenta. En lo que sigue, queremos detenernos en la articulación interna y en las posibles relaciones que hay entre estas dos metafísicas, pues consideramos que dicha articulación es el eje del pensamiento único que quiere mostrar Schopenhauer en su obra fundamental.

Parece así que el terreno más propio de la metafísica se halla en lo que se ha denominado comúnmente “filosofía práctica”¹¹, aunque no por ello podemos olvidar que se trata de una comprensión que atañe también a la parte y al todo. Sin embargo, es válido preguntarnos ahora: ¿cómo puede una ciencia basada en la experiencia ir más allá de ella y merecer el nombre de metafísica? (MVR II. Cap. XVII, 221). La imposibilidad de una metafísica que pretende sacar de lo dado lo no dado mediante ciertas leyes *a priori*, lo demuestra Kant al poner de manifiesto que, aunque estas leyes no se han obtenido de la experiencia, solo tienen validez para ella y que, por tanto, resulta inviable intentar sobrepasar la posibilidad de la experiencia, esto es, ir más allá de ella. Pero, dice Schopenhauer, *existe otro camino para la metafísica*, uno que justamente se encuentra en nosotros mismos. Si decimos que la totalidad de la experiencia se parece a un escrito en clave y la filosofía a su desciframiento, afirmamos también que esta totalidad se tiene que poder interpretar y explicar por sí misma mediante la articulación de la experiencia interna con la externa. Precisamente, la coherencia resultante de dicha articulación es el signo distintivo de la autenticidad propia del desciframiento del mundo, pues vemos que cualquier desciframiento falso, aunque se adecue con algunos fenómenos, entra en contradicción con los demás. Para ejemplificar esto, no está de más fijar nuestra mirada en el optimismo de Leibniz, el cual se contradice con la innegable miseria de la existencia, o la doctrina de Wolff que al postular que la existencia y la esencia del hombre es dada por una voluntad ajena, niega a la vez la responsabilidad moral de las acciones que surgen con estricta necesidad del conflicto entre nuestra esencia y los motivos.

En cambio, en la filosofía de Schopenhauer vemos encarnada la única obligación de la metafísica que no es otra que atender a la verdad. Esa verdad que arroja luz análoga sobre todos los fenómenos del mundo, dando coherencia y haciendo incluso que se resuelva la contradicción entre los fenómenos más heterogéneos. Esto sucede así, debido a que cada una de sus teorías hunde sus raíces en la realidad intuitiva y no en conceptos abstractos, que hacen germinar un número inabarcable de contradicciones entre los supuestos dogmáticos y la realidad dada de las cosas del mundo. En este sentido, no es extraño aseverar que un auténtico y verdadero desciframiento del mundo se acredita a sí mismo, y que dicho desciframiento debe dar coherencia al mundo y a cada uno de sus fenómenos, lo cual solo es posible mediante un pensamiento fundamental que aparece

¹¹ Para entender esta expresión, podemos seguir aquí a Goethe, cuando nos dice: “Haces desfilar ante mí la serie de los seres vivientes/ Y me enseñas a conocer a mis hermanos/ En la floresta tranquila, en el aire y en el agua:/ Luego me conduces a la segura caverna/ Y me muestras a mí mismo, y se revelan/ Los secretos y profundos milagros de mi corazón” (Goethe, Fausto I, “Bosque y caverna”, 1224-1226).

como la clave y el alfabeto correcto con cuya aplicación todas las palabras y periodos tienen significado, a saber, la voluntad (MVR II. Cap. XVII, 224).

Cuando se descubre la clave de un enigma, su verdad se demuestra en que todas sus formulaciones están de acuerdo con ella. Y así mi teoría permite ver armonía y coherencia en la contrastante maraña de los fenómenos de este mundo, y resuelve las innumerables contradicciones que este presenta (MVR II. Cap. XVII, 224).

No obstante, no se trata de una filosofía que no deje huecos sin cubrir, ni preguntas sin resolver, pues afirmar tal cosa sería tan solo una muestra del desconocimiento de los límites del conocimiento humano. Más bien, consiste en una filosofía que se asemeja a un cálculo que sale bien gracias a la consideración del mundo real que alimenta aquellas verdades abstractas de las que se sirve la filosofía. Gracias a Schopenhauer, como ya dijimos, sabemos que por muchas antorchas que se enciendan, nuestro horizonte seguirá envuelto en una profunda noche, puesto que la solución última y definitiva del enigma del mundo no puede ser otra que hablar, necesariamente, de las cosas en sí y no de los fenómenos. Pero nuestras formas cognoscitivas solo se aplican a ellos de manera exclusiva, de modo que el mundo solo puede ser comprendido a través de la sucesión y de las relaciones causales y, por tanto, solo conocemos fenómenos, como lo había señalado ya antes Kant. De ahí que la solución definitiva y positiva del enigma del mundo sea algo que el intelecto humano no puede concebir, ni pensar a cabalidad; sino tan solo tratar de descifrar, aunque intuyamos, de antemano, que el jeroglífico siempre será un jeroglífico, siempre será aforía. Pero debemos recordar que para Schopenhauer en asuntos metafísicos no podemos presuponer nada, pues siempre debemos atender a los hechos.

Según Schopenhauer, el aporte más importante de Kant a la metafísica consiste en la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Pero, como hemos venido insistiendo, no se trata de considerar la cosa en sí desgajada del fenómeno, sino en sus conexiones y relaciones con el fenómeno mismo, de manera que nos sea permitido hablar de una metafísica inmanente y nunca trascendente. Recordemos que es inmanente en la medida en que va hasta aquello que se esconde en o tras la naturaleza de las cosas, pero siempre considerándolo como algo que en el fenómeno se manifiesta y no con independencia de él. Por consiguiente, nos referimos a una filosofía que penetra el mundo y que aparece, en consecuencia, como la correcta y universal comprensión del sentido y contenido de la experiencia que no es otro que lo metafísico, lo que está con la experiencia en la misma relación que el pensamiento con las palabras (MVR II. Cap. XVII, 223).

Por esta razón, queremos señalar aquí que la novedad y grandeza de este pensamiento único que conmocionó de manera particular a Nietzsche, hasta el punto de haberlo erigido en su educador y que incluso hoy nos conmueve a nosotros, radica en el hecho de invitarnos a descifrar el enigma del mundo recorriendo el mundo mismo, y por ende, de convertirnos en una suerte de tejedores cuyo único fin no es otro que descodificar el mundo que aparece ante nosotros como una escritura cifrada, como un jeroglífico también de nosotros mismos. En este sentido, se requiere entonces adentrarnos en el laberinto, esto es, sumergirnos en el enigma para comenzar a recorrerlo y encontrar la clave que nos revela lo que nosotros mismos ya somos; se trata entonces de encontrar un par de remos que nos ayudan a seguir navegando para evitar hundirnos, mas no para llegar a un lugar cierto y determinado.

En efecto, estamos arrojados en el mundo como un náufrago en mitad del mar: buscamos sobrevivir en medio de la incertidumbre, la necesidad y el peligro, y por ello, remamos sin parar hacia un horizonte confuso e indeterminado que nos anima a seguir remando y que, por tanto, cobra la mayor importancia al brindarle sentido a nuestra vida mientras mitiga, suaviza y atenúa el dolor de estar arrojados en mitad del mar con el peligro rondando bajo nuestros pies. Es así como todo proyecto que emprendemos en nuestra vida es, sin lugar a dudas, un paliativo que nos impulsa a seguir viviendo con ímpetu, a creer que somos movidos por metas cuando en realidad, como dice Schopenhauer, somos empujados desde atrás. Pero con ello no queremos indicar que lo que nos enseña Schopenhauer sea algo inane y que buscar paliativos en medio de las tormentas carezca ya de sentido. Para poder asimilar las implicaciones de sus enseñanzas se requiere entonces recorrer el doble andamiaje de la filosofía práctica desplegada por Schopenhauer en el *Mundo*. Con este fin nos detendremos de manera especial en el segundo (metafísica del dolor) y el cuarto libro (metafísica del hombre nuevo) de lo que conforma su obra fundamental, *El mundo como voluntad y como representación*.

CAPÍTULO II

DIAGNÓSTICO DEL HOMBRE QUE SUFRE

En el capítulo anterior acogimos la invitación a descifrar el enigma del mundo y de nosotros mismos, no solo a partir de las palabras que Nietzsche y Schopenhauer un día pronunciaron, sino también a partir de los constantes movimientos inquietantes en nuestra alma que, intuimos, declaran más de lo que dicen conscientemente. Por ello, estamos impelidos a no perder el anhelo por la verdad y, por consiguiente, a aceptar con ánimo templado las implicaciones que se derivan una vez hayamos recorrido el laberinto que contiene la clave que cifra el mundo y que, eventualmente, nos permitirá descifrar el jeroglífico que envuelve nuestra existencia. Coger las riendas de nuestra vida, dirigirnos a conocernos y encontrarnos con lo más íntimo del mundo y de nuestro propio ser, exige un irremediable deseo por la verdad y, no menos importante, la guía de verdaderos educadores, que nos muestren el camino hacia una vida liberada de artificios, aunque nos perturbemos por ello. Este es el caso de Schopenhauer como liberador. De ahí que leer *El mundo como voluntad y representación*, sea la oportunidad para que con sinceridad hagamos frente al absurdo de la existencia.

La presencia de sentimientos profundos, movimientos inquietantes y constantes en nuestra alma, declaran, como dice Camus, más de lo que dicen conscientemente. Tiñen con su ímpetu y su pasión nuestros hábitos de hacer y de pensar, trayendo consigo consecuencias que el alma misma desconoce. Surge aquí la tarea de descifrar lo que es cierto de aquellos sentimientos, de aquellas emociones tan indeterminadas, tan lejanas y presentes, tan confusas, pero a la vez tan ciertas. Parece que se trata de un universo interno que nos susurra algo a nuestro oído y nos conmueve de manera profunda, haciéndonos doler y sembrando en nosotros un sentimiento de desolación

profunda. Pero es precisamente esta certeza de estar arrojados en mitad del mar lo que nos invita a reflexionar y a embarcarnos en la tarea de encontrarnos a nosotros mismos para que un día la vida sea, eventualmente, más llevadera. Este esfuerzo encuentra su punto de partida en la sensación que cualquier hombre vivo puede percibir, a saber, la sensación de estar acosado por un absurdo que lo envuelve y que, para nuestra sorpresa, no impone necesariamente la muerte. ¿Por qué todo se afana y tiende a la existencia, sin recibir, al parecer, recompensa alguna, pues tarde o temprano todo acabará con la muerte? ¿Existe, acaso, un fin último que nos mueva a seguir viviendo? ¿Por qué el deseo se define por la insatisfacción y no por la satisfacción?

Estas preguntas son abordadas por Schopenhauer con agudeza en su denominada metafísica de la voluntad. Con el fin de examinarlas y diagnosticar al hombre que sufre, el presente capítulo atenderá, de manera especial, al libro segundo del *Mundo como voluntad y representación*, cuyo principal objeto de estudio es la objetivación de la voluntad, esto es, el modo como la voluntad se expresa en los individuos. Para embarcarnos en estas cuestiones que no pasan ante nosotros como algo trivial y extraño, sino que nos interpelan hasta el punto de ocupar todo nuestro pensamiento, el capítulo se realizará en tres momentos. En el primero se trata el problema de la cosa en sí y el enigma de la voluntad. En el segundo se estudia la forma como la voluntad se objetiva en la naturaleza y en el tercero, por su parte, se examina la ambigüedad que caracteriza a la voluntad de vivir. Ciertamente, no podemos olvidar que todos estos momentos hacen parte de la invitación que Schopenhauer nos hace: ¡descifremos el enigma del mundo y de nosotros mismos! Comencemos entonces a tejer el camino que, eventualmente, nos conducirá a descifrar el jeroglífico del mundo.

2.1 La puerta trasera

Existe una verdad que atañe a todo ser viviente y cognoscente, pero que solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta y, por tanto, solo a él le es dado embarcarse en su indagación filosófica. Esta verdad reza: *el mundo es mi representación*. Una vez nos apropiamos de ella, comprendemos que en realidad no conocemos el sol, ni el mar, ni la tierra, sino que tan solo se trata de un ojo que ve el sol, de un cuerpo que siente el mar y la tierra. De esta manera, asumimos que el mundo que nos rodea solo existe en relación con otro ser y que, en consecuencia, es representación. Así pues, todo lo que pertenece al mundo está condicionado por el sujeto y solo existe para él, de ahí que debemos reconocer también que ésta es la verdad más independiente y

menos necesitada de demostración, puesto que constituye la expresión de toda forma de experiencia posible e imaginable (MVR I. §1, 51).

En este orden de ideas, la afirmación “el mundo es mi representación” expresa el carácter relativo del mundo del conocimiento dado que todo se reduce a ser objeto para un sujeto, es decir, todas las condiciones de la representación objetiva tienen un origen subjetivo y en esta medida suponen una alteración de todo lo conocido. De manera que el mundo real, en cuanto representación de una conciencia, goza de un carácter engañoso; la vida, cubierta con el velo de maya¹, se nos presenta como un sueño². Sin embargo, la conciencia filosófica se percató de la insuficiencia del principio de razón, dado que su explicación encuentra rápidamente un límite en el cual ya no hay lugar para más razones. Es así como la cuestión del *porqué* se transforma en la pregunta por el *qué*, esto es, en la pregunta por aquello inexplicado, base de toda explicación: la cosa en sí, la esencia del mundo. Pero, como acertadamente expresa Pilar López (2004) en la introducción al *Mundo*, se han terminado ya los recursos del conocimiento y la razón ha de guardar silencio (15). Le toca ahora el turno a la voluntad.

En el libro primero del *Mundo como voluntad y representación* Schopenhauer atiende a una verdad que se nos presenta como inmediatamente cierta: el mundo es representación. No obstante, el libro segundo nos muestra que aquella verdad es parcialmente cierta, pues responde a una visión

¹ La teoría del conocimiento de Schopenhauer está ya confirmada desde tiempos muy antiguos por la sabiduría de los hindúes, especialmente por la escuela Vedanta, que con inigualable claridad expresa el carácter ilusorio o aparente, aunque no irreal, tanto del mundo físico como de las almas individuales a través de la metáfora *Maya*. Por esta razón, decimos que no nos es lícito predicar algo acerca de la realidad o irrealidad del mundo objetivo, dado que el énfasis está puesto en su carácter de “apariencia ilusoria”, en tanto que las representaciones poseen un estatuto ontológico intermedio que los reviste con cierta realidad. Ahora bien, de la misma manera que no podemos decir nada acerca de la realidad o irrealidad de los fenómenos, tampoco nos es posible hacerlo con las almas individuales, en la medida que el alma solo es ilusoria, si es entendida como alma diferenciada, pero si la entendemos como un alma personal, reflejo del absoluto, es necesario afirmar su realidad. En este orden de ideas, vemos cómo *Maya* en el Vedanta toma vida en *El mundo como voluntad y representación*, cuando Schopenhauer se refiere con expresiones tales como “nulidad”, “existencia relativa” o “mera apariencia” al mundo que cognoscitivamente nos representamos (Lapuerta, 1997, 98-106).

² Esta idea se encuentra también en Calderón de la Barca, cuando expresa bellamente el drama en cierta medida metafísico de la vida: “¿Qué es la vida? Un frenesí. / ¿Qué es la vida? Una ilusión. / Una sombra, una ficción, / y el mayor bien es pequeño; / que toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son” (1997, 82). Asimismo, Schopenhauer tras este pasaje poético compara la vida y el sueño con hojas de un mismo libro, queriendo significar que en esencia no existe una diferencia definida entre el sueño y la vida y que, por tanto, nos vemos obligados a dar la razón a los poetas en que la vida es un largo sueño (MVR I. §6, 66). Esta idea la encontramos también bellamente expuesta por Píndaro en la *Pítica VIII*, cuando dice: “¡Seres de un día! ¿Qué es cada uno? ¿Qué no es? El hombre/ es el sueño de una sombra./ Más cuando llega el don divino de la gloria,/ se posa sobre los hombre un luminoso resplandor y una/ existencia grata” (95-98). ¿Hay, acaso, un criterio seguro para distinguir entre el sueño y la realidad, entre fantasmas y objetos reales?

unilateral del mundo que demanda una investigación más profunda, una abstracción más complicada. A una verdad no solo sería, sino ante todo terrible: *el mundo es mi voluntad*. Si en el libro primero se expone la representación según su forma general, entendiendo que la representación abstracta, el concepto, recibe su contenido y significado de su relación con la representación intuitiva, la cual lo impregna de valor, en el segundo se hace necesario llegar a conocer el contenido de esta representación intuitiva³, a saber, las determinaciones y las formas en las que ella se nos presenta. Nuestro objetivo será entonces buscar la explicación sobre su verdadero significado, sobre aquella significación que normalmente es solo sentida.

Por esta razón, Schopenhauer nos propone inicialmente dirigir nuestra mirada a las matemáticas, la ciencia natural y la filosofía con el fin de indagar cuál de estos saberes nos puede proporcionar una parte de lo que deseamos ahora conocer. Al emprender este camino, nos damos cuenta de que ninguno de estos tres saberes nos dice algo sobre el verdadero significado de la representación intuitiva. Vemos entonces que la filosofía, al ser un monstruo de muchas cabezas cada una de las cuales se expresa mediante un lenguaje diferente, no da cuenta del punto aquí propuesto. La matemática, por su parte, al brindarnos un conocimiento general acerca de las representaciones intuitivas, refiriéndolas al tiempo y al espacio, es decir, en tanto que magnitudes, nada dice acerca de su verdadero significado. Si, finalmente, atendemos al amplio campo de la ciencia natural, del cual es posible distinguir dos grandes partes, la morfología y la etiología, nos percatamos también de que la morfología, al conocer tan sólo las formas orgánicas que permanecen en el constante cambio de los individuos y ordenarlas en diferentes sistemas mediante conceptos que facilitan la visión de conjunto y el conocimiento de las formas, nos brinda parte del contenido de las representaciones intuitivas; sin embargo, dichas formas nos siguen resultando ajenas. En cambio, la etiología, cuyo principal interés es el conocimiento de la causa y del efecto a través de una regla infalible, nos proporciona la explicación de cómo un cambio concreto determina y condiciona a otro, haciendo que la materia cambiante no nos resulte totalmente ajena (MVR I. §17, 148, 149).

³ Si los conceptos reciben su contenido de la representación intuitiva, no es extraño entonces afirmar que son estas representaciones intuitivas el conocimiento originario al cual queremos atender. El pensar, dice Schopenhauer, tiene únicamente relación con el intuir y éste, a su vez, con el ser en sí de lo intuido. De ahí que el ser en sí de lo intuido sea el problema que nos ocupa aquí en el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación* (MVR II. Cap. XVIII, 230).

No obstante, vemos que la etiología enmudece cuando le preguntamos sobre la esencia interior de los fenómenos, esto es, de la fuerza misma que en ellos se manifiesta. Sabemos, gracias a su explicación mediante la ley natural, la fuerza en virtud de la cual una piedra cae al suelo o un cuerpo empuja a otro, pues con la máxima perfección nos enseña con exactitud matemática cuándo, cómo y dónde se exterioriza una fuerza; esto sucede así, debido a que la etiología reduce cada fenómeno a alguna de las denominadas “fuerzas naturales”. Esta manera de proceder la encontramos principalmente en la mecánica, la física, la química y la fisiología. Pero vemos que por muchas explicaciones etiológicas que obtengamos acerca de toda la naturaleza, no nos es posible tener noticias de la esencia interna de los fenómenos, ya que la ley natural, aquella regla infalible, encuentra rápidamente su límite en el fenómeno mismo. Por consiguiente, con estos caminos no obtenemos la información que deseamos para trascender los fenómenos que conocemos como meras representaciones y, por ende, siguen presentándose ante nosotros como ajenas, ya que no comprendemos su significado. Al respecto dice Schopenhauer jocosamente:

En esa medida [...] el investigador filosófico tendría que sentirse como aquel que, sin saber cómo, cayera en una reunión completamente desconocida cuyos miembros fueran por turno presentando el uno al otro como su amigo o su primo al que conocía bastante bien: a él mismo, mientras afirmaba alegrarse de conocerlo, le vendría continuamente a los labios la pregunta: << ¿Pero cómo demonios he llegado yo hasta aquí?>>. (MVR I. §17, 150)

¿Este mundo solo es representación y nada más? ¿Se trata entonces de un espejismo fantasmagórico, de un sueño inconsciente? Mejor preguntémosnos: ¿qué es el mundo, si no es tan solo representación? Incluso teniendo su explicación etiológica las preguntas no cesan. Queremos entonces seguir investigando, pues nos resulta insuficiente saber que tenemos representaciones que son de determinada manera y que se relacionan conforme a ciertas leyes. Nos mueve el deseo por acceder a la esencia misma de las cosas, a aquello inexplicado pero base de toda explicación que ha de ser algo completamente distinto de la representación y, por tanto, de sus formas y del hilo de sus leyes. Como lo señala la antinomia kantiana, algo escapa a la determinación de la ley de la causalidad. De tal manera, vemos desde ya la imposibilidad de acceder al en sí de las cosas *desde fuera*. Por esta razón, Schopenhauer nos invita a recorrer un camino distinto del de “aquel que da vueltas alrededor de un castillo buscando en vano la entrada y mientras tanto dibujara las fachadas” (MVR I. §18, 151). Este camino no es otro que el cuerpo, el objeto inmediato de la representación, la puerta trasera que nos permitirá superar la exterioridad de ésta y a su vez, acceder al en sí de nosotros y del mundo. Se trata de un camino *desde dentro*, una vía subterránea y secreta que,

impetuosamente, nos introduce en una fortaleza que desde fuera sería imposible tomar por asalto. Dice Schopenhauer: “La cosa en sí, en cuanto tal, solo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia haciéndose ella misma consciente de sí: querer conocerla objetivamente supone pretender algo contradictorio” (MVR II. Cap. XVIII, 234).

Lo que queremos no es otra cosa que transitar del mundo como representación al mundo como voluntad. Para esto, es preciso reconocernos como sujetos cognoscentes mediados indiscutiblemente por el cuerpo, cuyas afecciones constituyen el punto de partida de la intuición del mundo. En otras palabras, una sinceridad elemental nos exige dirigir nuestra mirada a nosotros mismos y así comprender que no somos “cabeza de ángel alada sin cuerpo” (MVR I. §18, 151), sino que, por el contrario, nuestro conocimiento, en tanto que soporte del mundo, está condicionado precisamente por el cuerpo. De esta manera, acabamos de vislumbrar la bisagra que nos permite acceder al mundo como voluntad: el cuerpo que, desde la representación, se nos presenta como un objeto entre objetos, esto es, un objeto que nos resulta igual de incomprensible y ajeno como todos los demás. Pero, desde la otra orilla, su significado nos es dado de manera distinta, pues la esencia interna y confusa de sus acciones no solo se sigue de los motivos que se presentan de acuerdo a la ley natural. Parece que hay algo más que nos susurra enigmáticamente la palabra *voluntad*⁴ y con ella se nos ofrece también la clave de nuestro propio fenómeno, del mecanismo interno de nuestro ser, de nuestros movimientos y de nuestro obrar. El cuerpo, en tanto que objeto privilegiado, es el ábrete sésamo que buscamos. Es así como después de este susurro enigmático se abre para nosotros una fuente inagotable de pensamiento, motivo de los más variados esfuerzos por desenredar este enigma que no solo constituye el mundo, sino también a nosotros mismos, tal como lo indicamos antes en el capítulo primero del presente trabajo.

El cuerpo designado con la palabra voluntad se nos presenta como lo inmediatamente conocido; esto no es más que decir que todo acto de su voluntad, todo querer se percibe realmente al mismo tiempo con la aparición de un movimiento del cuerpo. De aquí que podamos afirmar que el acto de voluntad y la acción del cuerpo son una y la misma cosa dada de manera distinta y no estados distintos vinculados a partir de la relación de causa y efecto. Por un lado, el cuerpo nos es

⁴ Nuestro querer es la única oportunidad que tenemos para comprender desde nuestro interior cualquier proceso que se presente externamente y, por ende, es aquello que nos es inmediatamente conocido, contrario a todo lo demás que nos es dado en la representación. Aquí se halla entonces la clave de todo lo demás o, si se quiere, la puerta que nos permitirá transitar hacia la verdad del mundo. En este sentido, es nuestro deber llegar a comprender la naturaleza partiendo de nosotros mismos y no a la inversa (MVR II. Cap. XVIII, 234).

dado de forma inmediata y, por el otro, en la intuición para el entendimiento. De esta manera, Schopenhauer afirma que “la acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición [...] la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad” (MVR I. §18, 152). En este sentido, en la medida en que todo acto de voluntad auténtico se manifiesta enseguida como un acto del cuerpo, podemos decir que se llama dolor cuando es contrario a la voluntad y bienestar o placer cuando es conforme con ella. Nos referimos aquí no a meras representaciones, sino a afecciones inmediatas de la voluntad que se revelan en su fenómeno, el cuerpo. No obstante, aclara Schopenhauer, las afecciones de los sentidos puramente objetivos (la vista, el oído y el tacto), son la excepción respecto a lo anteriormente dicho, dado que pueden ser consideradas como simples representaciones, pues se trata de impresiones sobre el cuerpo que no excitan la voluntad, sino que se limitan a brindarle al entendimiento los datos necesarios para la intuición.

Siguiendo este orden de ideas, decir que solo a través de nuestro cuerpo nos es posible tener el conocimiento de nuestra voluntad implica afirmar que el cuerpo es la condición de conocimiento de la voluntad y que, por tanto, en la medida en que la conocemos como objeto, la conocemos también como cuerpo (MVR I. §18, 154). En consecuencia, nos es claro que solo en los actos individuales de la voluntad, es decir, solo a través de la forma del fenómeno, del tiempo⁵, nos es dado tener noticias de ella. De ahí que no la podamos conocer en conjunto, como unidad, ni en su esencia; la conocemos entonces parcialmente⁶.

Llegados a este punto, vemos que la identidad entre voluntad y cuerpo que hemos venido presentado goza de una característica especial, a saber: solo es posible demostrar que el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad y que la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, elevándonos desde la conciencia inmediata, esto es desde el conocimiento *in concreto*, al saber de

⁵⁵ En este sentido, “[...] la cosa en sí en la autoconciencia abandona una de sus formas fenoménicas, el espacio, y mantiene solo la otra, el tiempo; por eso se manifiesta aquí con mayor inmediatez que en ninguna otra parte y según ese, el menos disimulado de todos sus fenómenos, la abordamos como voluntad” (MVR II. Cap. XX, 287).

⁶ Hemos de tener en cuenta que la percepción interna que tenemos de nuestra propia voluntad a través de nuestra corporeidad, no ofrece un conocimiento exhaustivo y adecuado de la cosa en sí, pues en la medida en que la voluntad está medida por nuestro cuerpo, se crea un intelecto mediante el cual nos es posible conocerla en la autoconciencia y, por tanto, ese conocimiento de la cosa en sí en vez de ser claro e íntimo, es opaco y turbio. Vemos que al tratarse de una percepción ligada a la forma de la representación se descompone, naturalmente, en sujeto y objeto, de ahí que en la autoconciencia no haya un yo absolutamente simple, sino un cognoscente (intelecto) y un conocido (voluntad). Por consiguiente, ese yo en el cual confluyen el cognoscente y la voluntad sigue siendo un enigma para sí, aunque se haya despojado de gran parte de sus velos” (MVR II. Cap. XVIII, 234, 235).

la razón, es decir, al conocimiento *in abstracto*. De esta manera, podemos entrever que el curso del pensamiento de Schopenhauer o, si se quiere de su filosofía, parte del terreno inmediato de la experiencia para alcanzar un punto de vista metafísico: de la naturaleza llega a la voluntad, de la manifestación a lo esencial. En otras palabras, no nos es dado inferir esta identidad entre voluntad y cuerpo como conocimiento mediato a partir de otro conocimiento inmediato, puesto que precisamente ella misma es lo más inmediato.

Parece así que se trata de un conocimiento peculiar, cuya verdad hace referencia a la relación que tiene una representación intuitiva, el cuerpo, con aquello que no es representación, sino algo distinto (*toto genere*) de ésta: la voluntad. Por esta razón, es preciso resaltar y distinguir esta denominada “verdad filosófica” sobre todas las demás verdades que Schopenhauer ha caracterizado en su tratado *Sobre el principio de razón*, a saber, lógica, empírica, trascendental y metalógica; cada una de las cuales hace referencia a la relación de una representación abstracta con otra representación y configura a su vez objetos diferentes. Esta verdad filosófica se puede, entonces, expresar de diversas maneras: por ejemplo, “mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo”, pues “mi cuerpo es la objetividad de la voluntad” o, mejor, “aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también voluntad” (MVR I. §18, 155). En este sentido, el movimiento del cuerpo es a su vez el movimiento de la voluntad y cada parte del mismo es también objetivación de la voluntad. Por esta razón, “las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada” (MVR I. §20, 161).

Como hemos venido diciendo, la voluntad, entendida como el ser en sí del cuerpo, como aquello que el cuerpo es además de ser representación, se manifiesta a través de los movimientos voluntarios de éste o, en otras palabras, se hace visible en los actos de voluntad individuales. Ahora bien, al preguntarnos qué es aquello que permite que se den estos actos de la voluntad, Schopenhauer nos responde: los motivos⁷ que, no obstante, no determinan lo que queremos en un sentido general, sino aquello que queremos en determinado momento, lugar y circunstancias. Por consiguiente, los motivos son solo una ocasión en la que se visibiliza nuestra voluntad, es decir, ellos son la breve exteriorización de nuestro querer en un instante dado y, por ende, no es posible

⁷ Entendemos por motivo las “representaciones que surgen con ocasión de los estímulos externos en los órganos sensoriales y a través de las funciones cerebrales, y son elaboradas para formas conceptos y luego decidir” (MVR II. Cap. XX, 289).

explicar la esencia del conjunto del querer mediante estos. De ahí que la voluntad en sí misma quede exenta del dominio de la ley de motivación y solo su fenómeno esté determinado por ésta, es decir, únicamente cuando nos referimos a nuestro carácter empírico los motivos son razones explicativas suficientes para sustentar nuestro obrar. Pero, dice Schopenhauer, si por un momento dejamos de lado nuestro carácter empírico y hacemos el ejercicio de preguntarnos “por qué quiero esto y no otra cosa”, tenemos que enmudecer, pues la voluntad misma es *carente de razón*, contrario al fenómeno de la voluntad que está sometido al principio de razón.

Según las consideraciones anteriores, la voluntad como cosa en sí al ser distinta de su fenómeno está libre de todas las formas fenoménicas que afectan exclusivamente a su objetividad (manifestación), de modo que ni la forma general de la representación, la de ser objeto para un sujeto, ni la expresión común del principio de razón, espacio y tiempo y, por ende, la pluralidad, le son propias a la voluntad misma, pero sí al fenómeno. Para explicitar esto último, Schopenhauer adopta la expresión de la antigua escolástica *principium individuationis* para nombrar el espacio y el tiempo en tanto que son lo único “por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión” (MVR I. §23. 165). Aunque los fenómenos de la voluntad en el tiempo y el espacio sean innumerables, la voluntad es siempre una ella misma, puesto que se halla fuera del dominio del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad.

En sentido contrario, los fenómenos de la voluntad están sometidos a ley de la necesidad, esto es, al principio de razón. De manera que no nos representa ningún reparo suponer que la necesidad con que estos se presentan en la naturaleza no es más que manifestación de la voluntad. Hasta ahora solo hemos considerado aquellos fenómenos de la voluntad que se siguen de los motivos, es decir, hemos atribuido voluntad a nosotros que, con asombrosa ingenuidad, nos consideramos *a priori* libres en cada una de nuestras acciones individuales pensando que nos es posible comenzar una nueva vida convirtiéndonos en otros. Pero ignoramos que toda acción individual se sigue con absoluta necesidad de la acción del motivo sobre el carácter. No obstante, la voluntad actúa también allí donde no la guía ningún tipo de conocimiento; esto lo vemos específicamente en el instinto y en el impulso artesano de los animales, en los cuales su obrar se produce sin motivo alguno en tanto que no está guiado por la representación. De esta manera vislumbramos en el actuar de los animales a una voluntad ciega que actúa sin conocimiento alguno.

Por ejemplo, “el ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela” (MVR I. §23, 167).

Podemos reconocer ahora que la representación en cuanto motivo no es condición necesaria de la actividad de la voluntad; con ello vemos también que es posible reconocer su acción en otros casos como el del ave o la araña. Por consiguiente, sabemos que tanto una morada construida por un caracol como una casa construida por nosotros mismos son obra de la misma voluntad que se objetiva en determinado fenómeno, aunque sólo en nosotros sucede por una voluntad guiada por el conocimiento, esto es, por motivos; mientras que en el caracol se debe a una voluntad que se determina por causas que en este caso denominamos estímulos⁸. Este conocimiento inmediato que tenemos del ser en sí de las cosas debemos también extenderlo tanto a las plantas, cuyos movimientos se dan por estímulos, como a todas aquellas fuerzas que actúan en la naturaleza conforme a leyes generales, según las cuales los cuerpos carentes de órganos y, por ende, de receptividad a los estímulos y de conocimiento de los motivos, producen sus movimientos, por ejemplo, el afán con que las aguas se precipitan a las profundidades o la fuerza con la que los polos eléctricos aspiran a unirse.

Entendemos, por tanto, que todas las “fuerzas naturales” encuentran su verdadera explicación gracias a la abstracción que hacemos de nuestra voluntad. El tránsito que recorreremos de nuestro cuerpo al mundo de los animales, de las plantas y de las fuerzas que actúan en la naturaleza, nos permite afirmar, incluso a gran distancia de nuestra propia esencia, que el mundo mismo es voluntad; voluntad que en nosotros persigue sus fines a la luz del conocimiento y en los demás fenómenos a la luz de la naturaleza que actúa ciega, sorda y unilateralmente. Pero, como hemos dicho, es una y la misma cosa la que designa aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo, el núcleo de todo fenómeno, a saber, la voluntad.

Sin embargo, no perdamos de nuestro horizonte de comprensión que solo partiendo de la forma como más clara se nos aparece la voluntad, esto es, en nuestro actuar determinado por motivos, podemos hacer abstracción de esa comprensión que se nos da inmediatamente para luego extenderla a todos los fenómenos de la naturaleza, aunque éste sea tan solo el fenómeno más claro

⁸ Dice Schopenhauer: “Pero el estímulo, al igual que todas las causas en general, como también el motivo, nunca determina más que el punto en el que irrumpe la manifestación de toda fuerza en el tiempo y el espacio, pero no la esencia interna de la propia fuerza que se manifiesta y que, conforme a nuestra deducción anterior, hemos conocido como voluntad” (MVR I. §23. 168).

de la voluntad. En otras palabras, tras haber descubierto la voluntad como objeto de la autoconciencia⁹, transitamos a un conocimiento objetivo, es decir, a examinar la conciencia de las otras cosas del mundo¹⁰ (MVR II. Cap. XX, 285). En este sentido, volvemos a recordar que lo que comúnmente se denomina como metafísica de la voluntad no es producto de una inferencia a partir de meros conceptos, sino que, por el contrario, hunde sus raíces en las representaciones intuitivas que, si bien, están condicionadas por el sujeto cognoscente, por el intelecto; pero que, no obstante, proceden de la conciencia más inmediata de cada cual.

Por un momento observemos ahora que el fenómeno que utilizamos como punto de partida para la comprensión de lo que denominamos *cosa en sí* no puede ser otro que el fenómeno más perfecto de todos, esto es, el más desarrollado e iluminado por el conocimiento, a saber, la voluntad *del hombre*. Esto significa que empleamos una denominación *a potiori* mediante la cual el concepto de voluntad adquiere una extensión más amplia. En este sentido, viene a nuestra mente la observación de Platón según la cual “es condición de la filosofía el conocimiento de lo idéntico en fenómenos diversos y de lo diverso en los semejantes” (MVR I. §22. 163), indicación que nos ayuda a comprender el error de subsumir el concepto de voluntad bajo el de fuerza, puesto que de lo que se trata es de conocer la identidad de la esencia de todas las fuerzas que se agitan en la naturaleza a través de la voluntad, es decir, en vez de entender la voluntad en tanto que fuerza, es menester considerar todas las fuerzas de la naturaleza como voluntad. En este orden de ideas, cometeríamos una falta si llegásemos a identificar la voluntad con el concepto de fuerza, dado que estaríamos renunciando al único conocimiento que podemos obtener de la esencia del mundo, en la medida en que la voluntad tendría lugar en el dominio en el que imperan la causa y el efecto, es decir, allí donde justamente la etiología encuentra su límite con el supuesto necesario de toda explicación.

Ante el error habitual de creer, en virtud de la costumbre, que tan solo los fenómenos más simples y generales son aquellos que mejor entendemos, Schopenhauer se propone, más bien, buscar el conocimiento incondicionado de la esencia del mundo, en vez del relativo que renuncia

⁹ En *Los problemas fundamentales de la ética*, Schopenhauer define la autoconciencia como *la conciencia del propio yo*, en oposición a *la conciencia de otras cosas*. Si preguntamos qué contiene la autoconciencia o, mejor, cómo se hace el hombre inmediatamente consciente de su propio yo, la respuesta es simple: como ser volente. Al observar la propia autoconciencia, cada uno se percata enseguida de que su objeto es, en todo momento, su propio querer (DPE, 45, 47).

¹⁰ “[...] lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto” (MVR II. Cap. XX, 285).

al esclarecimiento del *qualitates occultae*, como ocurre ciertamente en la etiología. La filosofía tiene la tarea de comprender los movimientos comunes y simples de los cuerpos inorgánicos que se dan mediante causas, como también las fuerzas que se exteriorizan en todos los cuerpos de la naturaleza. Es labor entonces de la filosofía traer a la luz el contenido o mejor el qué del fenómeno que no puede ser reducido a su forma. Vemos así que solo a partir de los movimientos por motivos, esto es, de la ley de motivación, hemos de llegar a comprender la ley de la causalidad en su significado interno (MVR I. §24, 179). A partir de estas consideraciones acerca del enigma de la cosa en sí y de su cognoscibilidad, nos vemos ahora abocados a examinar la forma en que la voluntad se objetiva en la naturaleza, pues con ello queremos penetrar en el significado interno de la ley de la causalidad, pues de esta manera podemos llegar a descifrar la clave que abre el mundo.

2.2 El devenir de serpiente a dragón

Recordemos una vez más que la pluralidad en general está determinada por lo que hemos denominado *principium individuationis*, es decir, por el espacio y el tiempo en tanto que formas del principio de razón que, como ya sabemos, es la correcta expresión de nuestra forma de conocimiento y no una propiedad de la cosa en sí. En este sentido, la voluntad (cosa en sí) no conoce la pluralidad y, por ende, es *una*; pero no de la manera en que decimos que un individuo o un concepto es uno, sino como algo que escapa al *principium individuationis*, esto es, a la pluralidad. A pesar de la pluralidad de las cosas, que constituyen la *objetividad* de la voluntad, ésta permanece en sí misma como indivisible: no podemos decir entonces que existe una parte más pequeña de voluntad en la piedra que en el hombre, ni una parte más grande de ella en el hombre que en la piedra, dado que esta relación entre la parte y el todo pertenece únicamente al espacio. De ahí que carezca de sentido referirnos a “partes” cuando se trata de la cosa en sí, pues en este ámbito ya hemos abandonado esta forma de la intuición. Asimismo, debemos tener presente que el más y el menos atañen exclusivamente al fenómeno, esto es, a la visibilidad u objetivación de la voluntad, mas no a la voluntad misma. Pero debemos igualmente reconocer que hay un grado superior de objetivación de la voluntad en el animal que, en la piedra, o en el hombre que, en el animal, “incluso su irrupción en la visibilidad, su objetivación, posee grados tan infinitos como los que hay entre el crepúsculo más débil y la más clara luz del sol, entre el tono más intenso y el eco

más ligero” (MVR I. §25, 181). Aquí la diferencia es tan sólo de grados, porque cada uno de ellos posee la misma naturaleza.

De múltiples maneras hemos intentado aproximar la inmensidad del universo a nuestra inteligencia, haciendo consideraciones en relación a la relativa pequeñez de la tierra y el hombre o, por ejemplo, a la grandeza de espíritu que habita en ese pequeño hombre. Esto es cierto, pero no suficiente para explicar el mundo. Es así como Schopenhauer nos invita a colocar el acento en la siguiente indicación: el ser en sí cuyo fenómeno es el mundo, no pudo haber repartido su mismidad en el espacio ilimitado. Si tenemos esto presente, debemos reconocer que aquella extensión infinita corresponde únicamente a su fenómeno y que la cosa misma, en la medida en que es indivisible, está presente de forma total en cada una de las cosas que conforman la naturaleza, en cada piedra, planta, animal. Por esta razón, la verdadera sabiduría no la encontramos midiendo el mundo ilimitado e infinito, sino dirigiendo nuestra atención exhaustiva a cualquier ser individual en el intento por comprender cuál es su ser verdadero y real.

Ahora bien, a los diferentes grados de objetivación de la voluntad que se expresan en innumerables y diversos individuos y que existen como ejemplares o formas eternas de las cosas, hallándose por fuera de la lógica del espacio y del tiempo, manteniéndose siempre fijos y nunca sometidos al cambio, los denominaremos sin más *ideas* en el sentido de Platón. En otras palabras, podemos afirmar que aquellos grados de objetivación de la voluntad no son más que las ideas de Platón. Entendemos aquí por idea el significado auténtico y originario que le dio Platón a esta palabra, a saber, “cada grado determinado y fijo de objetivación de la voluntad en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad: grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos”¹¹ (MVR I. §25, 183). De modo que con *idea* no nos refiramos nunca a las producciones abstractas de la razón dogmática de la que tanto Kant como los escolásticos hicieron uso.

Estudiemos ahora cuáles son los grados de objetivación de la voluntad, aquellos fenómenos inmediatos en los cuales ella se hace visible. Como grado inferior se presentan las fuerzas universales de la naturaleza como es el caso de la gravedad, la impenetrabilidad, la rigidez, la elasticidad, el magnetismo o la fluidez que son, en sí mismas, fenómenos inmediatos de la cosa en

¹¹ O en una expresión más breve y concisa respecto del significado de la idea platónica, dice Diógenes Laercio: “Las ideas están en la naturaleza como arquetipos, y que todas las demás cosas se nos presentan como imitaciones de ellas” (III, 15).

sí que en cuanto tales están privados de razón, contrario a sus fenómenos individuales que están sometidos al principio de razón. Las fuerzas universales de la naturaleza son entonces las condiciones que toda causa y efecto presuponen, es decir, no son ellas mismas efecto o causa, sino la condición previa de la causalidad. En consecuencia, es erróneo preguntarnos por la causa de la gravedad o de la electricidad, no podemos decir “la gravedad es la causa por la cual la piedra cae”, pues la fuerza originaria misma se halla fuera de la cadena de causas y efectos. Pero si nos referimos al cambio de un fenómeno individual, en tanto que manifestación de la fuerza originaria, debemos entonces atribuirle por causa otro cambio también individual y no la fuerza originaria misma. Se trata pues de una fuerza natural carente de razón que escapa al dominio del principio de razón y que es conocida en sentido filosófico como “objetividad inmediata de la voluntad”, la cual constituye el en sí de la naturaleza que, en el caso de la etiología, en especial de la física, es expuesta como *qualitas occulta*.

Si atendemos a los grados superiores de objetividad de la voluntad nos encontramos con el surgimiento de la individualidad que se expresa en diversas formas de caracteres individuales, personalidades formadas cuya expresión externa es toda forma de corporización, de fisionomía fuertemente marcada. En este sentido, los animales no tendrían este grado de individualidad, puesto que en ellos cualquier huella del carácter individual se pierde dentro del carácter general de la especie; solo les queda entonces la fisionomía de la especie. Ahora bien, aunque la especie humana sea la expresión superior de la objetividad de la voluntad, el carácter general de la especie predomina también sobre su carácter individual. Por esta razón, no sabemos con exactitud qué podemos esperar de cada individuo humano, contrario a los animales cuyo carácter psicológico nos brinda exactitud acerca de su conducta. En la especie humana, cada individuo necesita de un estudio exhaustivo y de una fundamentación por sí mismo con el fin de determinar su conducta con algún grado de seguridad, esto debido al influjo de la razón con la que aparece la capacidad de disimulo. De ahí que debamos ver en todo hombre el fenómeno más determinado de la voluntad, e incluso concebirlo en cierta medida como una idea propia (MVR I. §26, 185).

Una vez explicitado lo anterior, no comporta mayor dificultad aceptar que las plantas carecen de cualquier forma de peculiaridad individual, excepto aquellas que podemos explicar según los influjos de contingencias tales como el suelo o el clima. Asimismo, en la naturaleza inorgánica desaparece por completo la individualidad, dado que todos sus fenómenos no son más que la manifestación de fuerzas naturales universales que se objetivan sin mediación de la multiplicidad

de individualidades y, por ende, solo se presentan en la especie y también en cada uno de los fenómenos particulares de manera total y sin posibilidad de desviación. Si tiempo, espacio, causalidad y pluralidad no pertenecen a la voluntad ni al grado de su objetivación, es decir, a la idea, sino exclusivamente a sus fenómenos individuales, es preciso aceptar también que la idea se presenta de forma igual en todos los fenómenos de determinada fuerza natural, de manera que solo las condiciones externas pueden alterar el fenómeno. Debido a esta unidad de la esencia de la voluntad en todos sus fenómenos, podemos explicar la inalterable aparición de estos. A esta unidad la denominamos ley natural, la cual le otorga a los fenómenos de los grados inferiores de la voluntad un aspecto bastante diferente del de los fenómenos de los grados superiores.

Pensemos en los animales o en el obrar por motivos de los hombres que con considerable frecuencia permanece oculto ante la mirada de los espectadores, en tanto que su obrar tiene sus raíces en el conocimiento y, por consecuencia, en el disimulo. En cambio, al partir del conocimiento del individuo nos sorprendemos del carácter infalible de las leyes naturales que con magnífica exactitud son capaces de hacer que tanto hoy como hace mil años irrumpa un mismo fenómeno de manera inmediata y sin demora, al unir dos sustancias bajo condiciones determinadas. Al respecto, Schopenhauer compara este asombro¹² sobre la regularidad y puntualidad de la acción de las fuerzas naturales con el de un niño, dado que en virtud de su confusión ignora que tiempo, espacio y causalidad son solo formas de nuestro conocimiento y que corresponden únicamente al fenómeno. De ahí la perfecta igualdad de todos los millones de fenómenos.

Comprendemos en consecuencia que la ley natural no es más que la relación de la idea con la forma de su fenómeno, es decir, con el tiempo, el espacio y la causalidad que mantienen una relación necesaria entre sí. Es precisamente a través del tiempo y el espacio que la idea se reproduce en diversos fenómenos, cada uno de los cuales está determinado por la ley de causalidad que es la norma que divide los fenómenos de diferentes ideas y conforme a la cual el tiempo, el espacio y la materia se distribuyen en cada uno de ellos (MVR I. §26, 187). En otras palabras, la ley de causalidad es la norma que hace referencia a la materia que es sustrato común de todos los

¹² Tengamos presente que esta admiración de la cual quedamos presos ante las inefables formaciones artísticas de la naturaleza, por ejemplo, la formación de un animal, se debe únicamente a “[...] una ambivalencia de los conceptos, ya que aquí tenemos en mente la obra de arte humana, que se realiza con la mediación del intelecto y dominando una materia extraña que se resiste, por lo que cuesta mucho esfuerzo. En cambio, a la naturaleza sus obras no le cuestan esfuerzo alguno, por muy artísticas que sean; porque aquí la voluntad de la obra es ya la obra misma, en tanto que, como ya se dijo, el organismo es la visibilidad producida en el cerebro de la voluntad ahí presente” (MVR II. Cap. XXVI, 373).

fenómenos distintos, lo cual hace posible que una vez desaparezca uno haya lugar para otro fenómeno. Esta es entonces la regla de su aparecer y desaparecer. De ahí que nos sea posible afirmar que la ley de causalidad está íntimamente ligada con la ley de permanencia de la sustancia. Cabe señalar enseguida que esta ley solo determina los límites conforme a los cuales los fenómenos de la naturaleza se reparten tiempo, espacio y materia; esto no afecta a las objetivaciones inmediatas de la voluntad, es decir, a las fuerzas naturales originarias, dado que no están sometidas al principio de razón. La elucidación mediante la ley de causalidad solo tiene validez y significado referida a la explicación etiológica que, por consiguiente, nunca puede conducirnos a la esencia interior de la naturaleza.

Si conforme a esta consideración se nos ha hecho claro que aquella fuerza natural es la voluntad misma en determinado grado de objetivación pero que solo a sus fenómenos les pertenece la pluralidad a través del tiempo y del espacio, y que la ley de causalidad es la determinación de los fenómenos individuales en este tiempo y espacio, podemos comprender entonces la verdad y el sentido que tiene la doctrina de Malebranche a propósito de las causas ocasionales. Dice Malebranche, citado por Schopenhauer: “toda causa natural es mera causa ocasional, solo da ocasión o motivo al fenómeno de aquella voluntad una e indivisible que es el en sí de todas las cosas y cuya objetivación gradual constituye todo este mundo visible” (MVR I. §26, 191). Según esto, ninguna cosa del mundo tiene una causa de su existencia en general, ya que se trata tan solo de una causa de su existencia determinada, esto es, en un aquí y en un ahora. Por consiguiente, el hacerse visible en ese lugar y tiempo depende completamente de la causa, más la totalidad del fenómeno, su esencia íntima, no depende de ésta. La voluntad misma, la cosa en sí, es carente de razón por lo que el principio de razón no aplica para ella. Y así como la causa y los estímulos son ocasionales, los motivos que determinan el obrar de los animales y los hombres también lo son. En todo es una y la misma voluntad la que se manifiesta.

Advirtamos ahora que el necio esfuerzo de la etiología por reducir el contenido de todos los fenómenos a su mera forma no es más que el desconocimiento y la negación de las fuerzas originarias de la naturaleza y, por ende, de la esencia interior o del en sí del mundo, pues, como hemos dicho, en estas fuerzas originarias se conocen los diferentes grados de objetivación de la voluntad. Cuando la etiología da cuenta de las causas de los fenómenos individuales de la naturaleza y distingue si la diversidad del fenómeno proviene de una variedad de fuerzas o circunstancias, siempre procede mediante la regla indefectible de la ley natural que, al ser un hecho

universalmente expresado, impide que fuerza o efecto alguno quede desconocido. De manera que su objetivo se limita a reducir las fuerzas originarias hasta llegar a una sola fuerza, por ejemplo, la impenetrabilidad, pretendiendo con ello explicar el contenido de la naturaleza a través de circunstancias que actúan, mas no en virtud de la esencia interna de las cosas.

Como consecuencia de ello, la etiología solo puede ofrecer error en lugar de verdad ya que reduce los grados superiores de objetividad de la voluntad a los inferiores. Si bien no podemos negar que la fuerza vital de los organismos se sirve de la física y de la química, pero no por esto la explicación de los fenómenos debe agotarse en estos saberes, puesto que los organismos son, sin lugar a dudas, más que un simple agregado de fenómenos físicos, químicos y mecánicos sin mayor significación. En este orden de ideas, parece que la sola explicación por causas carece de sentido, dado que no atiende a la esencia interna de las cosas, sino solo a la forma. Preguntémonos entonces: ¿qué es aquello que le otorga a los fenómenos significado y sentido? Esto es aquello que en virtud de permanecer oculta marca el fin de la etiología y el comienzo de la metafísica, esto es, la fuerza natural universal, la esencia común de todos los fenómenos de una clase determinada. Se trata entonces del en sí del mundo, es decir, de la voluntad que para la física queda como *qualitas occulta* y para la filosofía como su objeto de contemplación y atención.

La filosofía, en cambio, contempla siempre, luego, también en la naturaleza, únicamente lo general: las fuerzas originarias mismas son aquí su objeto y en ellas conoce los diferentes grados de objetivación de la voluntad que es la esencia interior, el en sí de este mundo al que, visto desde aquella, califica de mera representación del sujeto (MVR I. §27, 194).

El error de la ciencia natural de negar la existencia de fuerzas originarias y existentes por sí mismas evidencia su ignorancia respecto a que es una y la misma voluntad la que se revela en todas las fuerzas de la naturaleza inorgánica y en todas las formas de la orgánica, dando a conocer su unidad por medio de la afinidad entre todos sus fenómenos, afinidad que se manifiesta a través de la radical analogía de todas las formas. No en vano los filósofos naturales de la escuela de Schelling llamaron la atención sobre una característica fundamental de casi todos los fenómenos de la naturaleza, a saber, “la disgregación de una fuerza en dos actividades cualitativamente distintas, contrarias y que aspiran a reunirse” esto es, la polaridad (MVR I. § 27, 197). Desde tiempos antiguos esto se encontraba ya en China en la doctrina de la oposición del Yin y el Yang. Entonces, si es la voluntad la que se revela en todas las fuerzas de la naturaleza inorgánica y orgánica, y decimos que la polaridad constituye un rasgo típico de todos los fenómenos de la naturaleza,

podemos aseverar también que es la voluntad misma la que se escinde respecto de sí misma. Veamos esto con más atención.

La identidad de la voluntad se manifiesta en todas las ideas, es decir, tiene determinados grados de objetivación y aspira siempre a una objetivación cada vez mayor. En consecuencia, no es extraño que se dé un conflicto entre los fenómenos de la voluntad en los grados inferiores de su objetivación, pues se trata de la lucha por la materia: cada uno de los fenómenos del mundo inorgánico pretende apoderarse de la materia existente, de lo que resulta una idea superior que se impone ante las más imperfectas. Sin embargo, esta idea superior asume en sí misma la esencia subordinada de las ideas inferiores, logrando así ser un análogo de cada una de aquellas que han sido vencidas. Se trata aquí del surgimiento de los fenómenos superiores que se devoran a los inferiores, pero que realizan su aspiración en un grado superior. Esto es la lucha universal que no es otra cosa que la revelación de la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma, la cual se puede explicar mediante la siguiente ley: “la serpiente no se convierte en dragón si no se devora a la serpiente” (MVR I. §27, 199).

Dado que la voluntad única se presenta necesariamente como aspiración, le es esencial subordinar los grados inferiores de su fenómeno con el fin de revelarse en uno más poderoso. Esta subordinación solo es posible mediante la lucha que a través de toda la naturaleza se manifiesta. Incluso podemos afirmar que la naturaleza no consiste más que en esta lucha universal en la que cada grado de objetivación disputa a los demás el tiempo, el espacio y la materia, por ejemplo, el brazo que sostenido en alto cae dominado por la gravedad, los animales que solo suprimiendo la existencia ajena y alimentándose de vegetales pueden conservar su vida, el roble rodeado de una vid silvestre que lo asfixia hasta marchitarlo, o el ejemplo más llamativo lo encontramos en la hormiga bulldog, que cuando se la corta en dos emprende una lucha entre su cabeza y su cola hasta que mueren o son arrastradas por otras hormigas (MVR I. §27, 202).

Ahora es claro para nosotros que la explicación de los organismos mediante causas físicas y químicas resulta insuficiente. Sabemos además que se trata de un fenómeno provocado por una lucha en la cual una idea superior somete a las inferiores por medio de una *asimilación victoriosa*, “porque la voluntad única que se objetiva en todas las ideas aspirando a la máxima objetivación posible abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse en uno superior y tanto más poderoso” (MVR I. §27, 200). Según el organismo

consigue superar las fuerzas naturales que expresan los grados inferiores de objetividad de la voluntad, estará más próximo al ideal al que corresponde la belleza de su especie. Incluso, la lucha de todos los fenómenos de la voluntad se puede reconocer en la materia tomada en cuanto tal, pues su existencia es precisamente la lucha de fuerzas opuestas.

En los grados más bajos, la voluntad se presenta en la forma más simple y débil de su objetivación, dado que aparece como un ciego afán, una agitación sombría y alejada de toda cognoscibilidad inmediata. No obstante, aunque la voluntad se objetive en grados superiores, como por ejemplo en el reino vegetal, aún continúa actuando de manera inconsciente siguiendo su impulso oscuro con suma seguridad. Pero los grados superiores de la objetivación conducen finalmente al punto en que el individuo, al representarse la idea, debe obtener su alimento ya no en virtud de meros estímulos, sino a través del movimiento por motivos. En efecto, el conocimiento, representado por el cerebro, aparece como un recurso para la conservación del individuo y para la propagación de su especie. Es gracias a este recurso que el mundo muestra su segunda cara, a saber, la representación con todas sus formas; objeto, sujeto, pluralidad, espacio, tiempo y causalidad. De modo que ahora el mundo es al mismo tiempo voluntad y representación. Esto quiere decir que la seguridad infalible y la acción ciega con que la voluntad se movía antes en los grados inferiores de su objetivación, no era más que su actuar solitario en su ser originario sin la ayuda o perturbación de un mundo distinto, el mundo como representación, que introduce la ilusión y el engaño, y que no es más que el reflejo del propio ser de la voluntad con una naturaleza diferente. Parece entonces que ese conocimiento irracional precisaba de cierta ayuda y ahora la acción ciega de la voluntad y la iluminada por el conocimiento se extienden una al terreno de la otra.

Tenemos, por un lado, los impulsos artesanos que, sin estar dirigidos por motivo o conocimiento alguno, simulan realizar sus obras por motivos abstractos o irracionales. Es el caso de los actos de los animales guiados por el conocimiento intuitivo y la necesidad de la voluntad ciega. A la inversa, se encuentra la clarividencia magnética que, siendo la luz del conocimiento, ilumina la voluntad ciega y las funciones vegetativas del organismo. En este orden de ideas, cuando la voluntad ha llegado al grado máximo de su objetivación, precisa del doble conocimiento, es decir, del conocimiento intuitivo acompañado de la reflexión que no es sino la capacidad de los conceptos abstractos. Solo gracias a la reflexión se da la visión que abarca el pasado y el futuro, la preocupación, la capacidad de obrar premeditadamente, la deliberación y una conciencia clara de las decisiones de la propia voluntad, pues tan solo con el conocimiento intuitivo surgía la

posibilidad de la ilusión y el engaño. Por consiguiente, el conocimiento en general emerge originariamente de la voluntad y hace parte del grado superior de su objetivación, siendo una suerte de medio para la conservación del individuo y de la especie, así como lo es cualquier otro órgano del cuerpo. Detengámonos ahora en las implicaciones de este proceso de objetivación de la voluntad en diferentes grados.

2.3 La rueda de Ixión

Como hemos dicho, todos los grados de objetivación de la voluntad son la expresión de su esencia para la representación, mas no por esto la cosa en sí, la voluntad única, está contenida en la pluralidad y el cambio. Ahora bien, con la idea de hombre la voluntad alcanza su objetivación más clara y perfecta, pues para que la idea se manifieste de manera adecuada no puede presentarse sola y desgajada, sino que tiene que estar acompañada de toda la serie descendente que incluye el reino animal, el reino vegetal hasta llegar al mundo inorgánico¹³. En consecuencia, solo ésta necesidad interna de gradación de los fenómenos de la voluntad hace adecuada y plena su objetividad, que también se ve expresada en los fenómenos por medio de una necesidad externa, en virtud de la cual el hombre necesita de los animales para sobrevivir, y estos a su vez necesitan de otros animales y de las plantas que requieren de la tierra, el agua, el sol, los elementos químicos para su conservación. Así, si atendemos a la idea de hombre en la que están contenidos todos los demás fenómenos de la naturaleza, desde los animales hasta el sol, veremos de nuevo que en el fondo todo esto no es más que la voluntad devorándose a sí misma, pues fuera de ella nada existe. Se trata entonces de una voluntad con un hambre insaciable.

De modo que solo el conocimiento de la unidad de la voluntad en la infinita diversidad de los fenómenos, nos puede proporcionar explicación acerca del asombroso parecido de familia entre todas las producciones de la naturaleza, así como también nos abre una comprensión suficiente de la esencia interna y del significado que tiene la *finalidad* de todas las producciones orgánicas. Esta innegable finalidad de todas las creaciones de la naturaleza es de dos clases, a saber, interna y externa. Por *finalidad interna* debe entenderse la economía interna de los organismos, es decir, la

¹³ Dice Schopenhauer a propósito de la adecuada manifestación de la idea de hombre: “[...] solamente la totalidad de las mismas completa la plena objetivación de la voluntad; están tan supuestas en la idea del hombre como las hojas, las ramas, el tronco y la raíz de las flores del árbol: forman una pirámide cuya cúspide es el hombre” (MVR I. §28, 208).

concordancia y ordenación de todas las partes del organismo individual para su conservación y la de la especie, de manera que se presenta como el fin de aquella ordenación. Y por *finalidad externa* entendemos una relación de la naturaleza inorgánica con la orgánica que hace posible la conservación de todas las especies concretas, de ahí que se muestre como medio para el fin de la conservación.

Ahora bien, ¿cómo aparece la finalidad interna dentro del conjunto de la consideración de la voluntad? Si la diversidad de formas naturales y de individuos pertenece a la objetividad de la voluntad, es lícito, por tanto, aseverar que la voluntad misma es indivisible y se presenta por completo en cada fenómeno. Para captar mejor los diferentes grados de objetivación, es menester considerar las ideas como actos de voluntad particulares y simples en los cuales se manifiesta en menor o mayor grado su ser. En los grados más bajos de objetividad un acto, o una idea, mantienen su unidad en el fenómeno, mientras que en los grados superiores la manifestación de su idea requiere siempre de una serie de estados y desarrollos que completen la expresión de su esencia como en el caso de la planta, del animal o del hombre.

Observemos, por ejemplo, que la idea que se manifiesta en cualquier fuerza natural universal posee una exteriorización simple, aunque se presente de diversas formas en virtud de las circunstancias externas. De igual forma, el cristal no tiene más que *una* sola expresión de vida, a saber, su cristalización. En cambio, si atendemos a la planta sabemos que la idea, de la cual ella es fenómeno, solo se expresa a través de una sucesión de desarrollos de sus órganos en el tiempo y no con una simple exteriorización. Para los animales, por su parte, no basta, para una completa presentación de su idea, el desarrollo de su organismo del mismo modo que el de la planta, puesto que su idea solo se completa con las acciones del animal, las cuales son expresión del carácter de la especie y constituyen entonces la revelación total de la idea. En el caso del hombre, en la medida en que su carácter empírico no es el carácter de la especie como lo es en los animales, sino que se trata de un carácter empírico, que es peculiar en cada individuo y que se manifiesta en múltiples acciones individuales, y cuya abstracción (de la forma temporal del fenómeno) es el carácter inteligible, decimos entonces que es éste carácter inteligible el que presenta de mejor manera su idea¹⁴.

¹⁴ Al respecto, anota Schopenhauer: “[...] no solo el carácter inteligible de cada hombre, sino también el de cada especie animal e incluso vegetal [...], ha de verse como fenómeno de un carácter inteligible, es decir, de un acto de voluntad indivisible y extratemporal” (MVR I. §28, 210).

La consideración teleológica de los organismos referida a su finalidad interna consiste entonces en que cada uno representa su idea a partir de su expresión inteligible, es decir, a través de la suma de manifestaciones de su carácter empírico tomadas en conjunto. De ahí que el desarrollo del organismo esté condicionado por una multiplicidad de partes yuxtapuestas que permiten conocer su idea. No obstante, dicha multiplicidad no suprime la unidad de la idea que manifiesta. Es justamente la voluntad única e indivisible la que se revela en toda la idea como en un acto, su fenómeno, que, aunque esté disperso en una variedad de partes y estados, tiene que mostrar aquella unidad a través de un acuerdo general entre sus partes las cuales mantienen una relación de dependencia necesaria entre sí. Si llegamos a penetrar la explicación de la doctrina kantiana, según la cual, como hemos venido repitiendo, tiempo, espacio y causalidad pertenecen al mundo de la representación y no al mundo como voluntad, comprendemos entonces que “tanto la finalidad de lo orgánico como la legalidad de lo inorgánico han sido introducidas en la naturaleza únicamente por nuestro entendimiento, por lo que ambas convienen solo al fenómeno y no a la cosa en sí” (MVR I. §28, 212).

Ahora bien, la finalidad externa que no se muestra en la economía interna de los organismos sino en el apoyo que reciben de la naturaleza y de los otros, encuentra su explicación en virtud de la unidad de la voluntad que se manifiesta en la armonía de todos los fenómenos entre sí. La objetivación de una y la misma voluntad que se reparte en las ideas prescinde de una determinada secuencia temporal. Se trata así de una previsión de la naturaleza o acomodación de lo que existe a lo que ha de venir, es decir, cada fenómeno se adapta al entorno en el cual surge o, dicho de otro modo, “las circunstancias precedentes en el tiempo tuvieron también en cuenta a los seres que un día habían de llegar” (MVR I. § 28, 214). Por ejemplo, vemos al ave construir el nido para sus crías que aún no conoce, o a la abeja y al hámster acumulando provisiones para un invierno del cual nada saben.

En efecto, los animales nos ofrecen el mejor ejemplo acerca de la teleología de la naturaleza: toda producción natural se asemeja a la realizada según un concepto de un fin que en realidad no tiene. Lo que en verdad tenemos que pensar como medio y como fin, tanto en la teleología externa e interna, no es más que “el fenómeno de la unidad de la voluntad única y acorde consigo misma, disgregado en el espacio y el tiempo para nuestra forma de conocimiento” (MVR I. § 28, 216). Por consiguiente, en nuestro examen acerca del modo como la objetivación de la voluntad se reparte las ideas, la secuencia temporal carece de importancia y de significado dado que es ajena a su

originaria y adecuada objetividad. En realidad, todas las partes de la naturaleza se apoyan únicamente porque es *una* la voluntad que se exterioriza en cada una de ellas. Sin embargo, la acomodación y la mutua adaptación de los fenómenos no pueden eliminar el conflicto interno esencial de la voluntad que se revela en la lucha universal de la naturaleza. La armonía garantiza solo la permanencia del mundo y la coexistencia de las especies y las fuerzas naturales universales, mientras que el conflicto interno de la voluntad se manifiesta en el continuo exterminio de los individuos y en la lucha entre los fenómenos de las fuerzas naturales que toman como escenario y como objeto de batalla la materia.

Si volcamos nuestra mirada al mundo, si atendemos cuidadosamente al cómo se teje y se labra, no seremos esquivos al afirmar que la voluntad de vivir constituye nuestra esencia más íntima, pues acaso: ¿el mundo no atestigua y afirma que todo tiende a la existencia? ¿No es ese afán universal por la vida el que muestra a la voluntad de vivir agarrándose vivazmente de cualquier oportunidad, apoderándose de toda materia susceptible de vida, precipitándose impetuosamente en la existencia? ¿No es esa mirada de horror a la muerte un vestigio de la voluntad de vivir? De ahí que esta voluntad no sea objeto de explicación sino base de toda explicación, que lejos de ser una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, se muestra como el núcleo de la realidad misma. Ahora bien, si toda voluntad es voluntad de algo cabe preguntarse: “¿Qué quiere entonces, o a qué aspira aquella voluntad que se nos ha presentado como el ser en sí del mundo?” (MVR I. § 29, 217).

Dado que el fenómeno se halla dentro del ámbito del principio de razón y la cosa en sí no, siempre podemos dar razón de las cosas individuales, pero nunca de la voluntad misma, ya que ésta carece de razón. Cada acto de voluntad de un individuo cognoscente contiene necesariamente un motivo conforme al cual dirige su conducta en vistas a un momento determinado, un lugar y unas circunstancias específicas que hacen de su acto de voluntad algo totalmente individual. En cambio, si a ese individuo se le pregunta por su querer en general, no tendría éste respuesta alguna, lo que pondría de manifiesto que él mismo no es nada más que voluntad y que su querer en general solo se entiende mediante sus actos individuales determinados por motivos.

Es precisamente la ausencia de límites y fines lo que constituye el ser de la voluntad en sí, es decir, una *aspiración infinita* dentro de la manifiesta ausencia de un fin último. De ahí que cualquier fenómeno de la voluntad nunca pueda ser cumplido o satisfecho. Se trata entonces del infinito comienzo de una nueva carrera cada vez que conseguimos un fin. En este contexto, siguiendo a

Spierling, podemos decir que Schopenhauer se encuentra con la figura del círculo¹⁵ que expresa justamente el dolor insalvable de la vida. Todo se repite in *saecula saeculorum*. La vida descansa entonces sobre un impulso irracional, una aspiración sin sentido que la muestra dando vueltas alrededor de sí misma sin más. A partir de esta reflexión, Schopenhauer retorna al pensar circular de los antiguos, el cual solo puede experimentarse como una pérdida de sentido en tanto que el pensar mismo pierde la posibilidad de multiplicar perspectivas y, en consecuencia, nos tropezamos con la sin salida propia de la vida que nos grita: ¡Deja de buscar soluciones porque no las hay! El esquema del retorno constituye pues el auténtico símbolo de la naturaleza que expresa el hecho de estar enclaustrados o, si se quiere, perdidos en medio del laberinto. De ahí que acertadamente Spierling (1988) nos diga: “Vivir en concordancia circular con la naturaleza sólo puede comprenderse retrospectivamente como una declaración de bancarrota de los grandes y elevados objetivos metafísicos” (52).

Con esto descubrimos que la tesis del eterno retorno no será nunca compartida por Schopenhauer. El retorno de exactamente las mismas cosas no es más que una física absoluta y materialista que arrebatada la posibilidad de pensar una filosofía práctica fundada metafísicamente. Esto significa, por tanto, sentar a la física en el trono de la metafísica, situación que nos obligaría a permanecer en el mundo fenoménico, sin posibilidad de pensar el en sí del mundo. En este orden de ideas, se nos muestra con claridad la comprensión metafísica de Schopenhauer: “La metafísica es el reconocimiento de que el orden de la naturaleza no es el orden único y absoluto de las cosas” (Spierling, 1988, 54). Parece entonces que el camino que hemos transitado por libro II del *Mundo* muestra un cierto giro pesimista en el pensamiento de Schopenhauer, una desesperada expresión muda de la que surge una primera metafísica, a saber, la metafísica del dolor. Ahora bien, si en el libro II se expone esta metafísica la cual declara la bancarrota de los grandes y elevados objetivos metafísicos, el libro IV del *Mundo* será pues la metafísica del hombre nuevo que, inciertamente, nos brindará la posibilidad de escapar del círculo de sometimiento y de lo siempre idéntico. Por ahora dirijamos nuestra atención a la facticidad de los ejemplos que expresan el dolor y la aporía de la vida.

¹⁵ “En todo tiempo y lugar el auténtico símbolo de la naturaleza es el círculo, que representa el esquema del retorno: esta es de hecho la forma más general de la naturaleza que se desarrolla en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos; y solo a través de ella se hace posible una existencia duradera dentro de la corriente del tiempo y su contenido, esto es, una naturaleza” (MVR II. Cap, XLI. 529).

Si atendemos a los animales, a su infinita variedad de formas y modos de vida, si nos sorprendemos con el engranaje y la constitución de los individuos, nos preguntamos ahora qué se consigue con esa existencia que requiere de tan exhaustivos preparativos. ¿Qué resulta de todo lo que se hace para sobrevivir: del trabajo del topo que entierra en dos días otro topo cuarenta veces más grande que él para depositar sus huevos, del de las aves que emigran y construyen sus nidos y arrastran el alimento simplemente para volver a comenzar el trabajo después de conseguido su fin, ¿o del de esas tortugas pesadas y anchas que para poner sus huevos salen a andar hasta el mar y son capturadas por perros salvajes que solo dejan su esqueleto?

Nada más que la satisfacción del hambre, del instinto de apareamiento; en fin, de un placer instantáneo, ese mismo que goza el hombre de vez en cuando en medio de sus infinitos esfuerzos y necesidad. En consecuencia, podemos decir que la vida no se nos presenta precisamente como un regalo, sino como una tarea en que la respuesta a toda pregunta no es otra que la objetivación de la voluntad. ¿Para qué nacieron esas tortugas, esos topos, esas aves? Así se objetiva la voluntad de vivir. El ser de la voluntad es eterno devenir, flujo perpetuo, pues sabe lo que quiere ahora y aquí pero no en general: es la aporía de la voluntad. El cumplimiento de nuestros esfuerzos y deseos solo simulan tener un fin último al cual tender, pero cuando se ha conseguido nos percatamos de que se han vuelto ilusiones esfumadas y caducas. Éste es el perpetuo tránsito del deseo a la satisfacción y de la satisfacción al deseo, ese mismo que, por un lado, garantiza ser feliz pues todavía queda algo por desear y aspirar; y por el otro, evita aquella parálisis existencial que se muestra en el aburrimiento o languidez por falta de un objeto que querer.

Advertimos entonces que estamos atravesados por una falta estructural: no hay objeto que satisfaga nuestro tumulto de incesantes deseos y demandas. Se trata pues de un deseo perpetuo, inmortal e indestructible, nunca satisfecho y siempre sediento, en virtud del cual toda satisfacción aparece como una placentera alucinación. En efecto, nos aterramos al vernos arrojados y enganchados a este círculo vicioso movido por el motor del deseo, de la demanda, de esta aspiración infinita que, no obstante, nos brinda aliento y vida para aferrarnos con ímpetu a todo aquello que nos evite una parálisis existencial. Nos referimos con esto al arsenal de poderosos paliativos existenciales que con asombrosa fuerza nos mantienen sobre el escenario del mundo, evitando así nuestra estruendosa caída. Pensemos, por ejemplo, en todos los proyectos que con ilusión emprendemos, en los objetos que conseguimos o en todas las maniobras que con delicado

esfuerzo planeamos para realizar algo en un futuro y que nos garantice satisfacción y tranquilidad. Pero todo lo que así consigamos es realmente el inicio de una nueva búsqueda.

La rueda de Ixión nunca se detiene: pronto aparecerá un nuevo deseo con un nuevo dolor, y su satisfacción volverá a mostrarse vana para calmar la sed de la voluntad; una voluntad que nunca encuentra un objeto que satisfaga su querer, porque en realidad no quiere nada y en el mundo fenoménico se limita a aparentar un querer. El dolor del mundo no es en último término sino la manifestación del absurdo de una voluntad que es incapaz de querer (López de Santa María, 2004, 18-19).

Nos encontramos entonces con la aporía de la voluntad que teje y labra el centro de la vida como un absurdo: aún impregnados de miedo, dolor, aburrimiento y sutiles placeres; amamos esta existencia llena de necesidad, en vez de aborrecerla. Esto es la voluntad de vivir que nos mantiene como marionetas movidas desde dentro, impulsadas por un incansable resorte carente de razón suficiente en el mundo externo que, no obstante, nos retiene en el escenario con ánimo y alegría de vida. Esta tragicomedia universal de perseverar sin tregua en la existencia, incluso ante la manifiesta desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, muestra a esta voluntad de vivir como una necesidad y una ilusión que nos impulsa a trabajar con extremado arresto por algo que no tiene valor. Esto es realmente un absurdo. Aunque todos anhelamos en nuestro interior permanecer inmóviles y perezosos, la necesidad y el aburrimiento alimentan el movimiento y la actividad, que nos impide retroceder o petrificarnos. Así pues, nos asemejamos a aquel planeta que no cae en el sol por la simple razón de que una fuerza interna no se lo permite.

En efecto, todo se encuentra en una inagotable tensión de fuerzas y el mundo se desarrolla, como decía Aristóteles, no por naturaleza sino por violencia, de modo que al parecer solo aparentemente somos atraídos al mundo; aparentemente porque en realidad somos empujados desde atrás por la necesidad, mas no por la vida que nos seduce. Vemos ahora que no es la voluntad de vivir consecuencia del mundo, sino el mundo consecuencia de la voluntad de vivir. De ahí el tono caricaturesco, trágico y cómico de la vida: empujados a existir nos comportamos como podemos (MVR II. Cap. XXVIII, 405).

Apenas necesitamos hacer notar que las consideraciones con las cuales hemos concluido este segundo capítulo, señalan ya que la presencia de aquellos sentimientos profundos e inquietantes, de aquellas emociones tan indeterminadas, tan confusas, pero a la vez tan ciertas que nos conmueven de manera profunda y que nos hacen doler, dado que siembran en nosotros un sentimiento de desolación, no son más que el vestigio de una voluntad ciega que es incapaz de

querer. No obstante, como ya decíamos antes, esta certeza de estar arrojados en mitad del mar con la angustia rondando bajo nuestros pies y acosados por un absurdo que nos envuelve, no conduce necesariamente a la muerte. En sentido contrario, nos lleva a reflexionar, es decir, nos invita a seguir en la búsqueda incesante de paliativos y a intentar descifrar este jeroglífico que cifra el mundo y nuestra vida que, como hemos descubierto, no es más que una aporía: ¿Si este juego de vivir no vale la candela, por qué guardamos y protegemos la vida como una costosa prenda confiada a nuestra responsabilidad? ¿Ante esta aporía de la vida, qué podemos entonces hacer? ¿Acaso no es mejor impulsarnos, sin más remedio, al suicidio sin un motivo especial? Con esto, abrimos el álgido tema de nuestro tercer capítulo con el fin de examinar las implicaciones que se derivan de haber descubierto la aporía de la vida.

CAPÍTULO III

UNA TERAPIA PARA EL HOMBRE QUE SUFRE

En el capítulo anterior señalamos que el mundo aparte de ser representación, objeto para un sujeto, es también voluntad. Desde la cara de la representación el mundo se nos presenta como un sueño, un espejismo o, como dice Pilar López (2004) en la introducción a la traducción de *El mundo*, como una cáscara sin núcleo. Pero pronto nos percatamos también que la explicación guiada por el principio de razón, el cual rige el enlace de todas nuestras representaciones, encuentra un límite allí donde no hay lugar para más razones y entonces la cuestión del porqué se transforma, inevitablemente, en la pregunta por el *qué* del mundo. En otras palabras, si los recursos de la razón y el conocimiento han terminado, le toca ahora el turno a la voluntad, y, por tanto, es preciso posicionarnos en un punto de vista distinto al de la representación, dado que desde fuera nunca podríamos avanzar en la comprensión de la esencia de las cosas.

Tenemos entonces que acceder a la esencia del mundo por otro camino. Por una vía subterránea, una puerta trasera que nos permita superar la exterioridad de la representación. Este camino es precisamente nuestro propio cuerpo que, a diferencia de los demás objetos que solo conocemos desde fuera, lo podemos conocer también desde dentro. Advertimos entonces que mediante esta experiencia privilegiada nos es posible percibir, por un lado, la innegable identidad entre los actos de la voluntad y los movimientos del cuerpo y, por el otro, la verdad filosófica por antonomasia, que no es otra que la identidad entre el sujeto que quiere y el sujeto que conoce. De esta manera se nos revela el en sí de nuestro propio ser, a saber, la voluntad, que también aparece como la esencia de los demás fenómenos de la naturaleza. En efecto, la voluntad es la realidad originaria y aquello idéntico que se manifiesta en todas las fuerzas y en todos los seres de la naturaleza en la forma del afán por mantenerse en la existencia, pero esta manifestación adquiere

diferencias fenoménicas. Su afirmación en la vida es al mismo tiempo la afirmación de la negatividad, esto es, de su carencia y de su escisión constitutiva de la cual surge su incesante objetivación fenoménica, que encuentra el grado más alto en la vida de nosotros los hombres, una vida que en esencia es dolor. Dolor en virtud de aquella aspiración infinita que constituye el ser de la voluntad en sí: no hay objeto que satisfaga su querer, pues sabe lo que quiere aquí y ahora, pero no en general. Esta es pues la aporía de la voluntad, la rueda de Ixión que nunca se detiene, dado que “cada fin conseguido es el comienzo de una nueva carrera y así hasta el infinito” (MVR I. § 29, 218).

Cuando tenemos presente el recorrido por el segundo capítulo de *El mundo*, no es extraño encontrarnos perplejos ante las verdades que nos han sido reveladas en nuestro intento por descifrar el jeroglífico del mundo. ¿Qué hacemos entonces ante el perpetuo tránsito del deseo a la satisfacción y de la satisfacción al deseo? ¿Es posible superar de algún modo la aporía de la vida? En pocas palabras: ¿cómo afecta a nuestras acciones el descubrimiento del mundo como voluntad? Con estas preguntas, anunciamos desde ya la seriedad con que se reviste nuestra última consideración que está estrictamente referida al obrar humano y que, siguiendo el modo usual de la tematización de los campos de la filosofía, podemos llamar “filosofía práctica”.

No obstante, como nos subraya Schopenhauer, toda filosofía es esencialmente teórica, independiente de cuál sea el objeto de su investigación, dado que se trata de adoptar una actitud contemplativa e investigativa, más no prescriptiva. Hacerse práctica implicaría entonces dirigir la conducta, transformar el carácter, hacer surgir hombres virtuosos, santos y nobles, pero, como ya advertimos, la filosofía debe renunciar a ello, después de un examen honesto y maduro. Ningún sistema moral, ni ninguna ética ha hecho un solo hombre virtuoso, como tampoco ninguna estética ha formado poetas, escultores o músicos. En este orden de ideas, debemos pues mantener en nuestro horizonte de comprensión que la virtud no se enseña y que lo decisivo es la esencia del hombre mismo y no los conceptos muertos y vacíos, porque sólo ahí podemos encontrar lo verdaderamente iluminador. Recordemos una vez más: la filosofía no es normativa. Es una contradicción manifiesta llamar libre a la voluntad y a la vez prescribirle normas según las cuales debe querer. “¡Hierro de madera!”. Por esto, la filosofía debe limitarse a explicar y a interpretar lo que existe, llevando lo que a cada cual se nos manifiesta como sentimiento, a un conocimiento abstracto de la razón (MVR I. § 53, 327).

Para abordar estas cuestiones, concentraremos nuestro estudio en el libro IV del *Mundo como voluntad y representación* cuyo eje de comprensión es el comportamiento humano y no los individuos. Para seguir el camino que probablemente nos conduzca a descifrar el jeroglífico del mundo y a encontrar una terapia para aquel hombre que sufre, el presente capítulo tendrá tres grandes momentos. En el primero tratamos el problema de la muerte, la libertad y la necesidad. En el segundo reflexionamos sobre el dolor como esencia de la vida. Y en el tercero, por último, atendemos a la compasión y a la autosupresión de la voluntad que nos arroja al misterio de la nada. Con estas consideraciones culminamos nuestro recorrido, que, recordemos, tenía como meta descifrar el enigma del mundo y de nosotros mismos.

3.1. No existe remedio: la victoria del “así es”

Como veíamos antes, la voluntad considerada en sí misma no es más que un ciego afán, una aspiración infinita que encuentra su espejo o, si se quiere, su objetividad, en el mundo de la representación, del cual obtiene el conocimiento de su querer que no es otro diferente al mundo mismo. Y dado que la voluntad quiere siempre la vida, porque ésta no es más que la manifestación para la representación de su querer, es también una suerte de pleonasma que en lugar de decir “voluntad” digamos “voluntad de vivir”. De ahí que la vida y el mundo acompañen a la voluntad como al cuerpo su sombra; entonces nuestra existencia mientras esté llena de voluntad de vivir, permanece despreocupada ante la visión de la muerte. En efecto, vemos al individuo nacer y perecer, pero si consideramos la vida desde una perspectiva filosófica, esto es, según sus ideas, no seremos esquivos al afirmar que nacimiento y muerte pertenecen exclusivamente a los fenómenos de la voluntad surgidos de la forma del tiempo, pero no a la voluntad como cosa en sí. Nacimiento y muerte hacen parte únicamente de la vida en cuanto fenómeno de la voluntad y se mantienen en equilibrio, esto es, se compensan y neutralizan en tanto que condiciones recíprocas uno del otro, configurando así los polos necesarios de todo fenómeno de la voluntad.

En este sentido, la forma de todo fenómeno es el tiempo, el espacio, la causalidad y, por ende, la individuación que implica el nacimiento y la muerte del individuo, que en cuanto tal, es un simple ejemplar de la naturaleza y, por tanto, su muerte no ofende a la totalidad de ésta puesto que lo que verdaderamente le interesa es la conservación de la especie. El individuo está pues originariamente destinado a su destrucción una vez ha servido a la conservación de la especie. Dicho en otras

palabras, “esto es la mortalidad de los individuos en la inmortalidad de la especie” (MVR I. § 54, 333), que expresa la verdad según la cual sólo las ideas son la perfecta objetivación de la voluntad, contrario a los individuos que no tienen verdadera realidad. Desde este punto de vista, es tan erróneo exigir la permanencia de nuestra individualidad que será sustituida por otros individuos, como anhelar la conservación de la materia de nuestro cuerpo que también es reemplazada por otras.

Ante todo debemos saber que la muerte es como un sueño en el cual se esfuma toda individualidad mientras todo lo demás permanece despierto. La forma de la vida es el presente, ya que pasado y futuro solo existen en el concepto el cual se sigue de la conexión del conocimiento y, por ende, del principio de razón. El presente se mantiene siempre cerca de su contenido, es decir, de la realidad, pues a la voluntad le es cierta la vida y a la vida el presente que se constituye únicamente a partir del contacto con el objeto. En este orden de ideas, si el objeto es la voluntad hecha representación y el sujeto es el correlato necesario de todo objeto, se sigue entonces que solo hay objetos reales en el presente, de manera que pasado y futuro no son más que una suerte de fantasmas. En consecuencia, seguimos insistiendo, el presente es la forma esencial e inseparable de los fenómenos de la voluntad; de ahí que nos sea indiferente atender al pasado anterior a la vida o al futuro después de la misma, puesto que el presente es la única forma en la que se manifiesta la voluntad. Quien tenga como verdadera ésta reflexión, podrá conjurar el miedo a la muerte como un engaño producto del temor de quedar alguna vez privado del presente, que no es más sabio que temer deslizarse hacia abajo en la esfera terrestre.

Podemos comparar el tiempo con un círculo que gira sin fin: la mitad que siempre desciende sería el pasado, la que siempre asciende, el futuro; arriba, el punto indivisible que toca la tangente sería el presente inextenso: así como la tangente no continúa girando, tampoco lo hace el presente. (MVR I. § 54, 336)

Podemos estar seguros que la naturaleza no yerra ni se equivoca, como dice Schopenhauer, pues todo está en ella y ella está en todo. Con la misma seguridad con que cada uno de nosotros ha encontrado el camino para entrar en la existencia, lo encontraremos también para salir de ella, ya que, para nosotros, tan fácil será morir como lo fue antes nacer. Ante la certeza de nuestra muerte, poco puede hacer la reflexión para acallar la robusta voz de la naturaleza, vivimos sabiendo aquella certeza *in abstracto*, pero la ignoramos en la medida en que es una verdad teórica que no es aplicable a la práctica. Sin embargo, como dice Marquard (2001) en su conferencia sobre *La capacidad de la vejez para la teoría*, con la vejez nace la capacidad de resistirse a las ilusiones

dado que la creciente falta de futuro hace más difícil desarrollarlas y mantenerlas. Justamente, una de las ilusiones de futuro es la infinitud, esto es, el ansia de un tiempo que se extiende sin final, la ilusión de un tiempo siempre nuevo. Pero cuando logramos huir del soborno del futuro, nos percatamos que es una ilusión porque en realidad la vida no es más que un préstamo arrancado de la muerte y, por ende, pronto no tendremos más futuro ni más tiempo. Nuestra vida es, sin más remedio, finita (136) y, por tanto, contingente.

No obstante, a propósito del influjo de las ilusiones, cada uno vive como si hubiera de existir eternamente, porque si no, no nos quedaría otra opción que enfrentar la vida con el ánimo de un criminal condenado a muerte. Comprendemos ahora que la naturaleza nos muestra abiertamente su ser y su modo de actuar, pero “somos nosotros mismos quienes los oscurecemos con la ilusión para señalar lo que agrada a nuestra limitada visión” (MVR I. §54, 338). Precisamente, siguiendo a Marquard (2001), podemos señalar que cuando somos presa de la certeza del corto plazo de vida que nos queda, somos también conducidos forzosamente a reflexionar acerca de la vejez y de cómo el peso de los años es equilibrado con los alivios que ésta comporta. Ciertamente, un tipo de descarga que nos procura es la capacidad para la teoría, es decir, la disposición para ver y decir cómo son las cosas una vez hemos sido capaces de adoptar un proceder más desinhibido y de resistirnos a las ilusiones. Solo de esta manera podemos ver y decir: eso es así (135). Por esta razón, en la vejez, a diferencia de la juventud, la única opción que nos queda es enfrentar la vida con el ánimo de un criminal condenado a muerte, es decir, con el ánimo de aquel que ha logrado despojarse de toda ilusión y, por ello, de todo conformismo con el futuro. Parece entonces que con la vejez ya no oscurecemos el ser y el modo de actuar de la naturaleza misma, sino que, incluso, vivimos conforme a ella sabiendo que nuestra mortalidad es más fuerte que nuestra finalidad, que todas aquellas teleologías que a lo largo de la vida nos permiten vivir con ímpetu y alegría.

Pero no creamos que lo anterior se trata de un reproche surgido de un temor a la edad. Más bien pensemos que gracias a la vejez, la teoría se parece a la risa, ya que ambas no son más que la victoria del “así es” sobre el “así debe ser”. En otras palabras, la risa y la vejez son una especie de emigración como consecuencia de la formación a lo largo de la vida que nos asegura el traspaso de las fronteras del mundo oficial. Aquel que no quiere nada más es recompensado con la capacidad de ver mucho más, es decir, una vez nos desentendemos de la necesidad de actuar, esto es, el *quietivo* pregonado por Schopenhauer, y de aquello que está por solucionar en el futuro, podemos tranquilamente migrar desinhibidos para observar y decir lo que es, no lo que queremos que sea;

pero, sobre todo, para decir despreocupadamente aquello que no suena bien. Pero la capacidad de la vejez para la teoría no está exenta de peligros. El gran peligro es aquel más digno de amor, a saber, los nietos. Para Marquard, el intento de ganar el futuro que el viejo no tiene por medio de los mimos hacia los nietos, no es más que el deseo por tener de nuevo todo por delante, aunque ya no se tenga tiempo para ello. Para mimarlos, los abuelos les hacen disimulados regalos: a los más pequeños, obviamente en secreto, les regalan dulces caramelos, a los grandes, abiertamente, les ofrecen dulces concepciones del mundo (138). Justamente para estar presente en su futuro y ser aquello que ellos hubieran deseado ser. Sin embargo, esta ilusión debe también ser contrarrestada para que realmente la vejez sea la capacidad para la teoría.

Ahora bien, así como somos temporales y finitos en cuanto fenómenos y, por ello, diferimos de las demás cosas del mundo, en cuanto cosa en sí somos intemporales e infinitos, somos la voluntad que en todo se manifiesta. En este sentido, el fin temporal del fenómeno temporal, la muerte, declara enseguida, por un lado, el engaño que separa nuestra conciencia de los demás seres de la naturaleza y, por el otro, una suerte de permanencia una vez desaparecemos en tanto que fenómenos. Ciertamente aquello que acabamos de elevar a un conocimiento claro, nuestra conciencia lo percibe cotidianamente como mero sentimiento; sentimiento que impide que la vida sea envenenada por el pensamiento de la muerte, pues su objetivo es la vida que mantiene activo y vigoroso a todo ser. Nos es pues lícito decir que dicha conciencia, expresada en un sentimiento inmediato, es la base de aquellas inexplicables ganas de vivir, que nos acompañan desde el momento del nacimiento hasta el momento antes de morir. No obstante, cuando la muerte se nos acerca, ya sea en la realidad o en la fantasía, somos presa de un gran temor y desasosiego, que nos impulsa a querer huir de ella de cualquier manera, pues, recordemos, el individuo es la voluntad de vivir en su objetivación, lo que hace que todo ser retroceda y se resista ante la muerte.

Pero, dice Schopenhauer, un conocimiento filosófico de la esencia del mundo que llegue hasta éste punto de la reflexión, es suficiente para acallar el inminente horror a la muerte, dado que el individuo llamado a la reflexión, adquiere poder sobre aquel sentimiento inmediato capaz de nublar la vida misma. No olvidemos que, como señala Marquard, la capacidad para la teoría labrada en la vejez es simplemente el reconocimiento de que esto es así. Armado con este conocimiento, se aguardaría la muerte con indiferencia considerándola como una falsa ilusión, un fantasma carente de poder sobre él, pues sabe ahora que, aparte de ser fenómeno, él es aquella voluntad a la que le pertenece la vida y el presente. Esto es así y no como debería ser. De manera que no se

aterroriza ante ningún pasado, ni futuro, ya que en ellos él no existe: lo único cierto es pues el presente. Este es el punto de vista de la total *afirmación de la voluntad de vivir* referido al conocimiento, que declara la exitosa adaptación del conocimiento con el querer, haciendo que el hombre se libere de toda ilusión.

Cuando en el mundo y en la vida a la voluntad se le muestra de manera clara y completa su propio ser como representación, y este conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer, sino que precisamente esa nueva vida es querida por ella, significa que la voluntad se afirma a sí misma. Así como antes la voluntad, sin conocimiento, quería esta vida expresada en forma de un ciego afán, ahora con reflexión, conciencia y conocimiento la sigue queriendo. Podemos decir entonces que lo contrario a la afirmación de la voluntad sería la *negación de la voluntad de vivir* que se muestra cuando, partiendo de ese conocimiento de la esencia del mundo que resulta de la captación de las ideas, los fenómenos individuales no actúan en tanto que motivos del querer, sino que, más bien, ese conocimiento se transforma en aquietador de la voluntad, haciendo que ésta se suprima libremente (MVR I. §54, 341).

Pero ambos modos de conducta en los que se expresa, por un lado, la afirmación de la voluntad en sus distintos grados y, por el otro, la negación, nacen del conocimiento vivo que se manifiesta en la acción y en la conducta de los hombres, independiente de los dogmas. Se trata pues de un conocimiento distinto al conocimiento abstracto que ocupa a la razón. Por este motivo, la tarea de la filosofía se limita a exponer ambas conductas con el fin de elevarlas a un conocimiento claro de la razón. De ahí que su propósito no sea en ninguna circunstancia prescribir, aconsejar, ni recomendar una u otra, pues aparte de ser necio, es también inútil dado que la voluntad en sí misma es libre y, por tanto, no existe para ella ninguna ley. Examinemos y definamos ahora aquella libertad de la voluntad en relación con la necesidad y la vida, antes de ahondar, como expresa Schopenhauer, en el conocimiento acerca del significado ético de las conductas en su esencia íntima.

Teniendo en cuenta que el fenómeno es fenómeno en cuanto que está sometido al principio de razón en sus cuatro formas (tiempo, espacio, causalidad y pluralidad), y que todo el contenido de la naturaleza es absolutamente necesario dado que cada acontecimiento, cada fenómeno, es demostrable puesto que siempre se puede encontrar la razón de la que se sigue como consecuencia, podemos inferir entonces que la voluntad entendida como la cosa en sí, el contenido de todo

fenómeno, es libre porque, precisamente, no está sometida al principio de razón, esto es, a la forma de todo objeto. En este orden de ideas, la voluntad al no estar determinada por una razón como su consecuencia, no conoce la necesidad y, por consiguiente, el concepto de libertad que aquí empleamos es en realidad un concepto negativo, ya que su contenido no es más que la negación de la necesidad¹. Así pues, se nos presenta con claridad el punto de unión o, si se quiere, de conciliación entre la libertad y la necesidad: todos los objetos son necesarios en tanto que fenómenos, pero estas mismas cosas consideradas en sí son voluntad, luego, también libres.

El hombre, como todas las demás partes de la naturaleza, también es objetividad de la voluntad, de ahí que todo lo dicho con anterioridad en el segundo libro de *El mundo*, valga también para nosotros. La existencia en general del objeto y la idea que en él se revela, esto es, su carácter, es fenómeno inmediato de la voluntad libre. Por esto, la cadena de razones y consecuencias en la que el carácter existe, se halla siempre necesariamente determinada, de modo que no tiene opción de cambiar, de salirse de la serie o simplemente de desaparecer. A diferencia de todos los demás fenómenos de la voluntad en los que la libertad, entendida como la independencia respecto del principio de razón, corresponde únicamente a la cosa en sí, en el caso del hombre la libertad puede aparecer también en él. Encontramos entonces una contradicción del fenómeno consigo mismo (MVR I. § 55, 345) que nos permite, en consecuencia, llamar libre no solo a la voluntad, sino también al hombre. Pero esto solo se podrá aclarar en lo que sigue. Por ahora hemos de guardarnos del error de pensar que el obrar del hombre no está sometido a ninguna necesidad, pues en cuanto fenómeno su libre querer ya está determinado. No obstante, según nuestro sentimiento originario, nos consideramos libres en nuestras acciones individuales puesto que, al parecer, en cada caso dado nos sería posible cualquier acción, pero solamente *a posteriori* nos percatamos de que nuestro obrar resulta con plena necesidad de la coincidencia del carácter con los motivos.

La coexistencia de la necesidad con la libertad la demostró por primera vez Kant en su *Crítica de la razón pura* al haber establecido la diferencia entre el carácter empírico y el carácter inteligible,

¹ Este es pues el único concepto de libertad posible que dista mucho del concepto de autonomía: “En una palabra: el hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez [...] Mas eso solo significa que su actuar es la pura exteriorización de su propia esencia [...] Así pues, la *libertad* no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es trascendental” (DPE, 138).

es decir, entre el fenómeno tal y como se presenta en la conducta, y el acto de voluntad extratemporal, indivisible e inmutable, que, desarrollado en todas las formas del principio de razón, es el carácter empírico. En pocas palabras, “todos los actos del hombre son la exteriorización de su carácter inteligible continuamente repetida y algo alterada en la forma; y la inducción a partir de la suma de los mismos proporciona su carácter empírico” (MVR I. § 55, 346). El intelecto, por su parte, no tiene conocimiento del carácter inteligible, sólo del empírico que le es conocido a través de los actos individuales. Esto quiere decir entonces que en el momento de una elección, el intelecto no tiene noticia alguna acerca de cómo se decidirá la voluntad respecto de determinada circunstancia, se entera de sus resoluciones de manera empírica, después de la experiencia.

Por esta razón, decimos que la decisión de la voluntad misma está indeterminada únicamente para su observador, para el intelecto, pues en sí misma la decisión ya está determinada y, en consecuencia, es necesaria en cada elección. Por ejemplo, cuando una barra horizontal ha perdido el equilibrio y decimos: “*puede* que la barra se incline hacia la derecha o hacia la izquierda” declaramos enseguida el carácter subjetivo de esta proposición, ya que objetivamente la dirección de la caída está determinada una vez comienza la oscilación. Una prueba empírica de esto se nos presenta cuando nos encontramos ante una elección que nos resulta importante y por lo mismo difícil, pero que solo puede darse bajo una condición que aún no se ha producido, sino que es de esperar. Enseguida, nos encontramos pasivos meditando acerca de la decisión que elegiremos cuando se presenten las circunstancias que nos permitan una libre decisión. La mayoría de las veces nos inclinamos por una decisión producto de una amplia reflexión racional y, otras veces, a favor de la inclinación inmediata. No obstante, presentimos con cuánta fuerza seremos tirados por la inclinación inmediata cuando se presente la ocasión de actuar.

Este claro despliegue de motivos opuestos es todo lo que el intelecto puede hacer a la hora de la elección, por lo tanto, ambas decisiones, desde su punto de vista, se le presentan igualmente posibles. A esto lo llamamos la *apariencia de la libertad empírica de la voluntad*: en la esfera del intelecto la decisión aparece de forma empírica, pero ciertamente ha surgido con total necesidad del carácter inteligible de la voluntad en su constante conflicto con los motivos. En la medida en que al intelecto le resulta inaccesible e insondable la voluntad misma, no es capaz de determinarla sino tan solo de iluminar todos los lados del motivo. En este sentido, la disputa acerca de la libertad del acto individual gira en torno a la cuestión de si la voluntad está o no en el tiempo. Si la voluntad, en cuanto cosa en sí, se halla fuera del principio de razón, se sigue que, nosotros, como individuos,

no podemos desistir de obrar del mismo modo en la misma situación. Además, como dice Kant y sostiene Schopenhauer, solo con conocer nuestro carácter empírico y los motivos que nos mueven, es posible calcular o predecir nuestro comportamiento, dado que del carácter inteligible resulta cada acción individual, así como cada fenómeno resulta de la ley natural (MVR I. § 55, 349).

Afirmar una libertad empírica de la voluntad no es más que identificar la voluntad con un acto de pensamiento o con un juicio determinado que situaría nuestra esencia en una suerte de alma cognoscente e incluso pensante, en virtud de la cual seríamos también volentes. Según esto, primero conoceríamos las cosas como buenas y luego las querríamos en tanto que buenas, puesto que cada uno es lo que es conforme a su esencia que no sería otra que el conocimiento. Siguiendo este orden de ideas, vendríamos al mundo como un recipiente vacío, conoceríamos las cosas que hay en él para luego decidir ser éste o aquel individuo, obrar de ésta o de aquella manera, y, asimismo, decidir adoptar una nueva conducta a partir de un nuevo conocimiento, esto es, convertirnos en alguien distinto, si así lo consideramos. Pero, si queremos ser honestos, es preciso ahora reconocer que todo lo anterior es una inversión de la relación verdadera entre el carácter y el conocer. La voluntad, como hemos dicho, es lo más originario y, por consiguiente, el conocimiento es un añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad y no es más que un instrumento suyo. Si así son las cosas, nuestra esencia no es el conocimiento, sino precisamente la voluntad, nuestro carácter es originario y nos enteramos de él a través del conocimiento y de la experiencia². En otras palabras, nos conocemos a nosotros mismos como resultado, en vez de querer como resultado, pues somos nuestra propia obra antes de cualquier conocimiento, somos de una vez por todas lo que somos y conocemos sucesivamente aquello que somos. Con lucidez expresa Schopenhauer: “en aquellas teorías él *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere” (MVR I. § 55, 350).

Sin embargo, dado que el conocimiento vacila entre el error y la verdad rectificándose a lo largo de la vida a través de la experiencia, nuestra conducta puede dar un giro notable sin que por ello nos sea permitido inferir de ahí una posible transformación del carácter, puesto que nuestro querer más íntimo y el fin que en virtud de él perseguimos impetuosamente no lo podemos modificar mediante la instrucción, es decir, por medio de una influencia externa. Si bien, desde

² El arrepentimiento entonces no es más que una modificación del conocimiento, pero no del querer. Pues, “lo esencial y propio de lo que una vez quise lo tengo que seguir queriendo [...] Por eso no puedo lamentar lo que he querido, pero sí lo que he hecho. [...] el retorno de la reflexión supone aquí un conocimiento corregido del que puede surgir el arrepentimiento” (MVR I. § 55, 353). Y, por su parte, el remordimiento de conciencia es el dolor por el conocimiento de uno mismo como voluntad. Es decir, surge de la certeza de que uno sigue y seguirá teniendo la misma voluntad.

fuera actuamos conforme a los motivos, pero sabemos ahora que no pueden transformar la voluntad misma, ya que tan solo les es dado cambiar la dirección de aquella aspiración infinita, buscar diversos caminos para conseguir aquello que se busca sin tregua. Recordemos entonces que el querer permanece invariable mientras que el obrar varía dependiendo de las circunstancias. Debido a este gran influjo del conocimiento en el obrar dentro de una voluntad invariable, el carácter con sus distintos rasgos se desarrolla poco a poco en el tiempo. De ahí que la maldad o la benevolencia, que esconde nuestra verdadera naturaleza, solo nos sea conocida mediante los motivos que se presentan en el conocimiento a lo largo del tiempo. Por ello, cuando finalmente a través de la experiencia, llegamos a conocernos abismalmente distintos de como *a priori* nos considerábamos, con frecuencia nos horrorizamos de nosotros mismos.

El influjo que ejerce el conocimiento como medio de los motivos en las acciones mismas, funda la diferencia principal entre el actuar de los animales y el de los hombres, debido a que el modo de conocer de ambos es distinto. Es cierto que los animales tienen tan solo representaciones intuitivas, mientras que los hombres, en virtud de la razón, poseen también representaciones abstractas, es decir, conceptos. Sin embargo, aunque el animal y el hombre están determinados por motivos con la misma necesidad, el hombre lo aventaja ya que goza de la *capacidad de elección* que, comúnmente, se ha entendido como una libertad de voluntad en los actos individuales, pero no es más que el conflicto entre varios motivos que han tomado la forma de pensamientos abstractos. Precisamente, solo cuando los motivos han adoptado ésta forma de pensamiento, se hace viable una verdadera deliberación, esto es, la consideración de razones opuestas al momento de obrar, hasta que la más fuerte de las cuales vence a las demás y “determina” así la voluntad.

Es preciso reconocer ahora que la capacidad de deliberación de la que dijimos “goza” el hombre, realmente es la fuente de sus mayores tormentos. En general nuestros más grandes dolores no tienen lugar en el presente, en el sentimiento inmediato, sino en la razón, esto es, en la forma de pensamientos abstractos y torturadores que nos arrojan a una incesante preocupación por algo que realmente no existe. Situación que los animales con envidiable despreocupación no experimentan, dado que, sumergidos en el presente, no eligen o rehúyen del placer o del dolor y, por tanto, no piensan las consecuencias de ambos. Con sorprendente simpleza sus acciones son determinadas por las impresiones presentes y no por los motivos pensados y abstractos.

A propósito de las diferencias aquí expuestas entre el obrar y el padecer, podemos también entrever el claro predominio del carácter individual en el caso de los hombres y del carácter de la especie en los animales que condiciona su elección entre varios motivos. En este sentido, en el hombre solo la decisión, y no el mero deseo, es señal de su carácter, pues éste es en cuanto tal consecuencia necesaria de la impresión presente y, por consiguiente, es irreflexivo e inmediato como el obrar de los animales. Por esta razón, el deseo expresa tan sólo el carácter de la especie y no precisamente el carácter individual. En pocas palabras, “solo indica lo que sería capaz de hacer el *hombre* en general, no el *individuo* que siente el deseo” (MVR I. §55, 357). Toda acción humana, a diferencia de los animales, es la máxima expresión inteligible de nuestro obrar, es, pues, el espejo de nuestra voluntad. Espejo que es también un enigma.

Después de nuestro examen acerca de la libertad de la voluntad y lo que a ella se refiere, debemos ahora guardarnos de algunas conclusiones que erróneamente podríamos derivar en lo que respecta al carácter inteligible y empírico. Es cierto que nuestro carácter es tan solo el despliegue temporal de un acto de voluntad que es intemporal o, si se quiere, el despliegue del carácter inteligible que determina todo lo esencial, es decir, todo el contenido ético de nuestra conducta y conforme al cual se expresa nuestro carácter empírico. Según estas consideraciones, podríamos inferir que todo esfuerzo por resistir a las malas inclinaciones, por mejorar nuestro carácter no sería más que una banalidad carente de peso, y que lo mejor sería entonces arrojarnos sin más a todo lo inevitable y acceder sin trabas a cualquier inclinación. Ciertamente, todo puede considerarse predeterminado por el destino, es decir, por el infinito encadenamiento de causas, pero ningún acontecimiento está determinado sin más, sino en cuanto resultado de una causa anterior. En este sentido, tanto los medios como el resultado, que surgen según la determinación del destino, solo los conocemos después, por experiencia: vemos de qué clase somos en la decisión que resulte, ya que nuestros actos son la huella de la voluntad; huella en la que precisamente conocemos nuestro yo más íntimo. Con el fin de ahondar en este álgido tema acerca del determinismo, es menester examinar un tercer carácter distinto del inteligible y el empírico; este es el carácter adquirido que se gana a lo largo de la vida mediante la práctica cotidiana.

Si el carácter empírico corresponde al de la especie, esto es, al carácter del hombre en general, el carácter adquirido atañe a la comprensión de aquello que el individuo quiere y hace en tanto que individuo. Ciertamente, se trata del carácter que obtenemos de manera artificial por medio de la experiencia y de la reflexión, en virtud del cual nos es posible encontrar el distinto grado que

todas las pretensiones y empeños humanos poseen en nuestra individualidad. Una vez aprendemos lo que queremos y podemos, nos rehusamos a caminar por el mundo como niños en feria, esto es, cogiendo todo lo que nos atrae al pasar, caminando en zigzag sin llegar a ninguna parte. Por esta razón, el querer y el poder no son suficientes para realizar algo bien hecho, es preciso *saber* lo que queremos y *saber* de lo somos capaces, pues solo así podremos permanecer fieles a nosotros mismos porque en cualquier situación vemos aquello que es posible y accesible según nuestra propia naturaleza. Sabemos cuál de todas las cosas del mundo no solo nos son adecuadas y realizables, sino incluso cuáles podemos disfrutar según nuestro yo más íntimo: “[...] El hombre solo está a gusto en la atmósfera adecuada a él; por ejemplo, el aire de la corte no es respirable para cualquiera. Por no comprender suficientemente todo eso, alguno realizará toda clase de intentos frustrados, violentará su carácter en el detalle, pero en el conjunto tendrá que ceder a él” (MVR I. § 55, 362).

Por consiguiente, todo lo que consigamos en contra de nuestra naturaleza no nos suscitará placer alguno, todo aquello que aprendamos a partir de conceptos o dogmas permanecerá muerto. De ahí que todo esfuerzo ingenuo por hacer desistir de su naturaleza a los otros mediante súplicas, ruegos, ejemplos o representaciones racionales, carezca de total sentido. Sabemos ahora que hasta no conocer por experiencia nuestro carácter, carecemos de él, y mientras tanto erramos y somos devueltos constantemente a nuestro propio camino con duros golpes recibidos de afuera. Una vez lo aprendemos, conseguimos el carácter adquirido, es decir, el conocimiento más completo posible de nuestra individualidad que nos mostrará las múltiples cualidades inalterables de nuestro carácter empírico, así como también la medida de las fuerzas corporales y espirituales, los puntos débiles y fuertes de la propia individualidad. Esto nos coloca entonces en la situación privilegiada de desarrollar reflexivamente el inalterable rol de nosotros mismos, de manera que nuestra forma de actuar, necesariamente determinada, pueda ser reducida a máximas sabidas y siempre presentes, conforme a las cuales evitemos equivocarnos por el pasajero influjo de la impresión presente y dejemos de inhibirnos por lo amargo o dulce de un detalle encontrado en el camino. Solo así, finalmente, lograremos caminar sin titubeos, vacilaciones e inconsecuencias (MVR I. § 55, 362).

Con el conocimiento adquirido de nuestras fuerzas y debilidades, nos ahorramos muchos de nuestros grandes dolores, pues no hay nada más doloroso que el sentimiento de la falta de fuerza cuando más se necesita, pero esto solo es consecuencia del desconocimiento acerca de lo que realmente podemos exigirnos. ¿Hay algo más necio que cargar a ciegas continuamente con un bulto

que siempre queremos tirar a tierra, sin saber antes si nos pertenece o no, si su peso es o no es proporcionado con nuestra resistencia corporal, si seremos o no seremos capaces de disfrutar aquello que lleva dentro? Sin embargo, solo lo comprenderemos con la experiencia, con el tiempo; tiempo para familiarizarnos con nuestras flaquezas como con nuestras fuerzas, tiempo para no intentar mostrar lo que no somos, ya que el embuste termina errando su fin. Solo con la experiencia, conocemos nuestros límites, nuestras capacidades, nuestra mentalidad, y solo éste es el camino más seguro para conseguir la mayor satisfacción posible de sí mismo, a saber, entender, mediante la experiencia, que no existe remedio alguno, pues lo que nos pasa es tal como debe pasarnos. No hay entonces nada más eficaz para tranquilizarnos que considerar todo lo sucedido desde el punto de vista de la necesidad, conforme al cual todo lo ocurrido en este mundo no es más que instrumento de un destino dominante y poderoso. En efecto, “nada nos reconcilia tanto con la necesidad, externa e interna, como el claro conocimiento de la misma”³ (MVR I. § 55, 364), simplemente porque aprendemos a señalar nuestro fin contentándonos con lo inevitable y escapamos así del más amargo de todos los sufrimientos: la insatisfacción con nosotros mismos que no es más que el desconocimiento de nuestra propia individualidad.

3.2 La vida es sufrimiento

A partir de lo anterior, nos resulta claro que la voluntad en sí misma es libre y también omnipotente, aunque en su manifestación fenoménica esté sometida a la necesidad en cuanto que se desarrolla según las leyes que lleva consigo la forma del conocimiento. Su libertad y omnipotencia se revelan no solo en todo el mundo visible, sino también en el momento en que, en su fenómeno más perfecto, se le abre el conocimiento adecuado de su propia esencia; dicha manifestación tiene dos formas, a saber, la afirmación o negación de la voluntad de vivir. El despliegue más claro de la libertad de la voluntad en sí, que constituye el punto más álgido de nuestro examen, lo hemos venido preparando a partir de las anteriores consideraciones sobre la necesidad, la libertad y el carácter.

Con el fin de acercarnos más a nuestro principal objeto de estudio, es preciso que atendamos a la vida misma, cuyo gran dilema es querer o no querer. Para esto, recordemos que la conclusión

³ Según Schopenhauer, “nos parecemos a los elefantes capturados, que braman y se retuercen terriblemente durante muchos días hasta que ven que es estéril; y entonces de repente ofrecen tranquilos sus pescuezos al yugo, domesticados para siempre” (MVR I. § 55, 364).

de nuestro segundo capítulo, motivada por la cuestión de la finalidad de la voluntad, diferente a una respuesta, nos situó ante una aporía: la voluntad en sí no quiere nada, pues carece totalmente de un fin último. El ansia, el afán, el anhelo son su única esencia. Esta aspiración infinita que constituye el núcleo del en sí de mundo, nace de una carencia o, si se quiere, de una insatisfacción que mientras no se satisfaga es sufrimiento, pero, como sabemos, ninguna satisfacción es duradera, sino que es el comienzo de una nueva carrera que dura hasta el infinito. En este sentido, el mundo no es más que una aspiración siempre obstaculizada que toma la forma del sufrimiento; sufrimiento que resalta con la mayor claridad en la vida del hombre iluminada por el conocimiento. “Pues, así como el fenómeno de la voluntad se hace más perfecto, también el sufrimiento se vuelve cada vez más visible” (MVR I. § 56, 367), dado que entre el grado de conciencia y el grado de sufrimiento hay una exacta relación: cuanto más claramente se conoce, más crece el tormento. Por esta razón, queremos examinar en la existencia humana el destino esencial de la voluntad, reconociendo con facilidad desde ya que en *esencia toda vida es sufrimiento*.

La voluntad se revela como individuo en cada grado que el conocimiento ilumina. Su existencia verdadera se da tan solo en el presente, pero éste se nos convierte constantemente en pasado, es decir, en algo que ya no existe. El futuro por lo demás, es incierto y siempre breve, de ahí que su existencia, considerada desde un aspecto formal, no es más que un constante morir. Desde la perspectiva física, nuestro cuerpo es una muerte siempre aplazada, un morir constantemente evitado y la actividad de nuestro espíritu es un aburrimiento continuamente aislado. Se trata del rechazo al inminente acecho de la muerte que, disfrazado de esmero, gran interés y amor por la vida, nos mantiene en pie todo el tiempo que sea posible, aunque tengamos la firme certeza de que al final la muerte tiene que vencer, ya que hemos sido arrojados a ella una vez nacemos, y ésta no hace más que jugar con nosotros antes de devorarnos. La esencia de la naturaleza carente de conocimiento es una sed insaciable, una aspiración infinita, que también se nos presenta en el hombre con mucha más claridad. El ansiar y el querer constituyen nuestro ser más íntimo, lo cual significa que la necesidad, la carencia, o sea, el dolor pertenece a nuestra propia esencia. En efecto, cuando la ausencia de un objeto que querer se apodera de nuestro ser, sentimos cómo nos invade un vacío y aburrimiento que convierten nuestra existencia en algo insoportable. Parece entonces que nuestra vida oscila entre el dolor y el aburrimiento, lo cual expresa que nosotros, en tanto que objetivación perfecta de la voluntad, somos la concreción de mil necesidades (MVR I. § 57, 369), las cuales impregnan nuestra existencia de una inevitable inquietud. De modo

que la vida misma se convierte en un mar lleno de remolinos a los que esquivamos con la mayor cautela y cuidado, incluso sabiendo que con cada paso que damos nos acercamos directamente al irremediable naufragio.

En efecto, es sumamente notable que lo que nos ocupa y mantiene en movimiento es el ansia de existir que se expresa justamente en esquivar con el máximo esfuerzo y destreza los escollos que se precipitan a lo largo del camino. Pero advertimos que, una vez la existencia nos está asegurada de cierta manera, y la necesidad y el sufrimiento nos conceden una tregua, adviene con fuerza el aburrimiento que se manifiesta en el sinsabor que surge por no saber qué hacer con aquella vida en la que empleamos todo nuestro tiempo y esmero. Al respecto dice Schopenhauer: “Así como la necesidad es la constante plaga del pueblo, el aburrimiento es la de la gente distinguida. En la vida burguesa está representado por el domingo, y la necesidad, por los seis días de la semana” (MVR I. § 57, 371). La vida se balancea entre el querer y el alcanzar, lo que comprueba que todo deseo es, por naturaleza, dolor: la satisfacción genera rápidamente saciedad pues el fin que perseguimos siempre es aparente. La posesión de aquello que queremos significa la inmediata desaparición del estímulo; sin embargo, la necesidad y el deseo adquieren una nueva forma y así hasta el infinito. Ahora bien, si la lucha contra la necesidad encuentra un límite y la desaparición de un fin no supone la persecución de uno nuevo, aparece entonces el aburrimiento, la monotonía y el vacío, contra los cuales la lucha es igual de penosa.

Según lo anterior, nuestra existencia consiste mucho más en querer que en conocer, de ahí que sea una existencia reducida a acción y reacción, que impide que la más pura alegría, surgida de los placeres puramente intelectuales, nos sea accesible puesto que somos incapaces de vivir sin estimular la voluntad. Por eso, si algo gana nuestro interés, es necesario que entre en juego la voluntad, aunque sea con una referencia lejana. Vemos, por ejemplo, cómo al visitar un lugar curioso, escribimos nuestros nombres o dejamos algún tipo de huella con el objetivo de influir en aquel lugar, dado que éste no produjo efecto alguno en nosotros. Según Schopenhauer, este tipo de expresiones, en fenómenos típicos de la vida cotidiana, vislumbran el aspecto lamentable de la humanidad, que al intentar desterrar el sufrimiento solo consigue que cambie de forma, ya que originariamente ésta forma es necesidad, inquietud y carencia. Esta consideración desalentadora acerca de la imposibilidad de liberarse del dolor esencial a la vida, encuentra un posible paliativo en la indiferencia estoica al propio mal, que surge de la siguiente reflexión convertida en convicción. Si el dolor es inevitablemente esencial a la vida misma, y si la forma en que se presenta

depende tan solo de la casualidad y la contingencia, pues el lugar que ocupa nuestro actual sufrimiento puede ser ocupado, inmediatamente, por cualquier otro, y que, por ende, poco daño puede hacernos el destino, entonces nuestra angustiosa preocupación por el propio bienestar, se apaciguaría, entraría en tregua gracias al poderoso dominio de la razón sobre el sufrimiento. Pero debemos ahora aceptar que esta situación raramente o nunca se presenta, dado que por muchas maromas y artimañas que nos inventemos, la vida en esencia es dolor.

Esta consideración nos coloca ante una hipótesis paradójica, pero, según Schopenhauer, en nada disparatada. Por naturaleza cada individuo tiene definida de una vez por todas la medida de dolor que le es esencial (MVR I. § 58, 373), medida que no puede quedar vacía ni colmarse, aunque sean innumerables los intentos que pongamos en marcha para huir del dolor. Esto nos conduce a afirmar que el bienestar y el sufrimiento estarían determinados por aquella disposición que, en conjunto, siempre permanece igual a lo largo del tiempo, aunque se experimente alguna disminución o aumento, y que podemos denominar temperamento (de humor fácil o difícil). En pocas palabras, esta hipótesis es la apuesta por un componente subjetivo y *a priori* que, al igual que en el conocer, determina el sentimiento de dolor o de bienestar en un individuo. Por esta razón, podemos observar que la melancolía o la jovialidad no se definen según la riqueza o el rango social de una persona, ya que encontramos caras felices entre pobres y ricos, asimismo no existe ningún motivo lo suficientemente grande que provoque el suicidio en cualquier carácter. Depende entonces de nuestra situación interna y no de circunstancias externas, ya que éstas son tan sólo el punto en el cual todo nuestro sufrimiento se concentra, pues de otro modo estaría disperso en distintas molestias y caprichos que, normalmente, pasamos por alto.

De ahí que no sea más que un engaño el creer que, una vez desaparece el motivo por el cual nos abatimos y afligimos, sobreviene, como consecuencia, el mayor júbilo y la mayor plenitud. A favor de esta consideración observamos cómo cuando nos liberamos de grandes angustias gracias a un feliz desenlace, sobreviene de inmediato otra inquietud agobiante cuyo tema ya estaba presente en nosotros pero de forma nebulosa. Esto debido a que la conciencia carecía de capacidad para ésta y, por ende, esta materia de preocupación permanecía inadvertida. Pero, ahora, al haber sitio, ocupa el trono de la inquietud anterior. Según nuestras consideraciones precedentes, que surgen de nuestra realidad más inmediata y conocida, nos es difícil negar que el dolor es esencial a la vida y que, por estar determinado por la naturaleza del sujeto, los cambios repentinos no pueden modificar el grado de dolor que nos pertenece a cada uno. De manera que la desmesurada alegría y el más violento

dolor tienen como base el error y la ilusión, dado que no son más que la anticipación del futuro; futuro que no existe aún. Sin embargo, dice Schopenhauer, aquellas dos exageraciones de ánimo se pueden evitar mediante el conocimiento (MVR I. § 57, 376) que, comparable con una amarga medicina, nos haría capaces de ver claramente las cosas en conjunto y según su contexto, para al fin poder decir, con inquebrantable impasibilidad: así son las cosas. La vida es por esencia el tonel de las Danaides, corremos siempre hacia nuevos deseos⁴ o, si se quiere, hacia nuevas carencias que llegan hasta el infinito o, lo que es más infrecuente, llegan hasta que nos chocamos con un deseo que no se puede satisfacer ni tampoco abandonar, y debido al cual nos reconciamos con nuestra existencia.

La verdadera felicidad es imposible ya que esencialmente es negativa y nunca positiva, pues se trata de la liberación de un dolor y de una necesidad⁵. Si no es una dicha que nos sobreviene originariamente, sino que surge, necesariamente, de la satisfacción de un deseo, y si el deseo, en tanto que carencia es condición previa de todo placer el cual cesa con la satisfacción, es manifiesto que toda felicidad es de naturaleza meramente negativa. Precisamente por esto no puede ser una satisfacción duradera sino la simple liberación de una carencia a la cual le sigue un nuevo vacío y, en consecuencia, un nuevo anhelo y un nuevo tedio. Nos encontramos entonces con una felicidad que solo le es dado llenar momentos de la vida y no la vida entera. Esto encuentra una prueba en el espejo de la esencia del mundo y de la vida, a saber, el arte, en especial, en la poesía:

En efecto, todo poema épico o dramático solo puede representar la lucha, la aspiración y la batalla por la felicidad, pero nunca la felicidad permanente y duradera. A través de mil dificultades y peligros conduce a sus héroes hasta el objetivo: en cuanto se ha alcanzado, deja caer rápidamente el telón. Pues solo le restaría mostrar que el brillante fin en el que el héroe suponía encontrar su felicidad le había gastado una broma también a él, y tras haberlo logrado no le iba mejor que antes (MVR I. § 58, 378).

La imposibilidad entonces de lograr una satisfacción duradera y la negatividad de toda felicidad se siguen de la explicación del final del segundo libro del *Mundo como voluntad y representación*, según la cual la objetivación de la voluntad, que es la vida humana y todos los

⁴ “Pero mientras falta lo que deseamos, esto parece superar lo demás; luego, cuando nos ha toca en suerte aquello, deseamos otra cosa y siempre igual sed de vida nos mantiene anhelantes (Lucrecio, III, 1080).

⁵ Al respecto Marquard (2006) nos dice: “Porque en “este mundo”, en el mundo de la vida de los hombres, la felicidad –la propia, la de los demás o ambas, si están unidas- siempre está junto a la infelicidad, a pesar de la infelicidad o directamente *por* la infelicidad. Dicho de manera sencilla: la felicidad humana es, siempre, felicidad en la infelicidad (11).

fenómenos de la naturaleza, no es más que un ciego afán sin un fin último⁶. A propósito de esto, podemos considerar tres extremos o elementos que rigen la vida real de los hombres, en tanto objetivación perfecta de la voluntad, a saber: el querer, el conocimiento puro mediante el cual se consigue la liberación respecto de la servidumbre de la voluntad (la vida del genio) y, finalmente, el aburrimiento que petrifica la vida. Nuestra vida vacila entre estos tres extremos, pues raramente nos detenemos en uno de los tres. Se trata entonces de una vida que vista desde fuera es una tragedia, pero examinada en detalle tiene los rasgos de una comedia. Cada rostro humano en su curso vital, se asemeja a aquellos mecanismos de relojería que comienzan a andar sin saber por qué, y cada vez que nace un nuevo hombre, la misma canción se repite mil veces, frase por frase, compás por compás, aunque tenga insignificantes variaciones (MVR I. § 58, 380). Las continuas molestias cotidianas, los temores y los deseos semanales, las actividades y los afanes del día son escenas de comedia; así como las aspiraciones fracasadas, los errores que pesan por toda la vida y la muerte son escenas de una gran tragedia. Y como si este gran teatro no fuera suficiente, ni siquiera podemos mantener el ánimo de los personajes trágicos sino que debemos parecer ridículos personajes cómicos, hinchados de alegría y optimismo.

Aunque sean muchas las molestias que mantengan nuestra vida en inquietud y movimiento, no somos capaces de ocultar la insuficiencia de la vida para llenar el vacío y la banalidad de la existencia que termina siempre en el aburrimiento. De esta situación resulta la creación de un mundo imaginario en forma de mil supersticiones distintas a las cuales les dedicamos tiempo y energía una vez el mundo real nos permite un breve descanso. Así pues, vemos la creación de demonios, dioses y santos a los que se les ofrece oraciones, ornamentos y sacrificios esperando, como consecuencia, una reacción de ellos que los llene de esperanzas para continuar viviendo con ímpetu. Esto no es más que el síntoma de la esencial necesidad del hombre; un hombre siempre dividido y en falta de dos cosas especialmente: ayuda y protección, y ocupación y diversión, que son exitosamente brindadas por las supersticiones, sobretodo, si nos referimos a la segunda necesidad, pues mediante aquel trato fantástico con personajes de otro mundo soñado, obtiene diversión e ilusión.

⁶ Así, “despertada a la vida de la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin ni límites, como individuo entre innumerables individuos que se afanan, sufren, yerran; y como en un mal sueño, se precipita de nuevo a su antigua inconsciencia. – Mas hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus exigencias, inagotables, y cada deseo satisfecho hace nacer otro nuevo. Ninguna satisfacción posible en el mundo podría bastar para acallar sus exigencias, poner un punto final a su deseo y llenar el abismo sin fondo de su corazón” (MVR II. Cap. XLVI, 627).

La brevedad de la vida que muchas veces lamentamos es, quizás, la mejor parte de ella. Si este mundo es el reino del azar y del error, de la necesidad y de la maldad, no podemos refutar la afirmación de Heródoto según la cual, no ha existido ningún hombre que no haya deseado más de una vez no amanecer al día siguiente. Pero hay algo en nosotros que nos dice que con la muerte o con el suicidio no se termina todo. Nos queda claro ahora de dónde ha tomado Dante la materia de su infierno: de éste, “el mejor de los mundos posibles”. De ahí que no debemos abstenernos de declarar que “el optimismo, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente *perversa*, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad” (MVR I. § 59, 385).

Después de haber expuesto las discusiones acerca de la libertad de la voluntad en sí misma junto con la necesidad de su fenómeno, y todo lo referente a su destino en el mundo que refleja su esencia, y cuyo conocimiento permite su negación o afirmación, es momento ahora de presentar las conductas en las que se expresan y examinar su respectiva significación interna. “*La afirmación de la voluntad* es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general” (MVR I. § 60, 385), y puesto que el cuerpo, como ya advertimos, es la objetivación de la voluntad, podemos decir también “afirmación del cuerpo”, dado que los actos de la voluntad son la satisfacción de las necesidades inseparables de la vida de un cuerpo sano. Al igual que el ojo solo exterioriza su capacidad visual gracias a la luz, la voluntad solo puede manifestarse a través de los motivos. Ante la voluntad el motivo en general se encuentra como un Proteo que adopta diversas formas prometiendo plena satisfacción a la inagotable sed de la voluntad, pero una vez conseguida dicha satisfacción sabemos que de inmediato adopta una nueva forma y en ella vuelve a mover la voluntad.

Una vez irrumpe en nosotros la conciencia y nos sabemos, en consecuencia, como seres volentes, es innegable que, la mayoría de las veces, nuestro conocimiento permanece en constante relación con nuestra voluntad. De modo que al ser conscientes de estar trabajando para lograr el fin de ésta, nos mantenemos siempre activos en la medida en que buscamos conocer los objetos de nuestro querer y luego los medios para lograrlos. Nuestro pensamiento entonces se refiere a la elección de los medios y no aspira a un saber de otro tipo. Según consigamos nuestro fin o no, nace una cierta alegría o serenidad que en nada cambia nuestra riqueza o pobreza. Así discurre la vida de los hombres que con un gesto de gran importancia se asemeja a los juegos de los niños. Ahora

bien, dado que somos perseguidos por la necesidad, que impide que lleguemos a un grado de conocimiento independiente del servicio de la voluntad, nuestra vida permanece lejos de la contemplación y de una ética de la renuncia y, en cambio, encuentra en el impulso sexual⁷, el cual va más allá de la afirmación de la propia existencia, la más pura y decidida afirmación de la voluntad de vivir. La procreación es, pues, su síntoma por excelencia puesto que implica la presentación de un nuevo cuerpo, esto es, la afirmación más allá de la vida individual, la propagación de la especie. Conforme a esto, los genitales son el foco de la voluntad y, por ende, el polo opuesto del cerebro, el cual representa el conocimiento, es decir, el mundo como representación.

A propósito de nuestra consideración sobre el obrar humano en cuanto tal y respecto de la significación interna de ese obrar en sí mismo, es preciso ahora atender a lo injusto y a lo justo, en tanto que determinaciones morales que tienen validez para nuestro examen, pues esto atañe al autoconocimiento de la propia voluntad en cada uno. “Son un punto fijo en la escala de los muy diferentes grados de energía con que la voluntad de vivir se afirma en los individuos humanos, algo así como el punto cero en el termómetro” (MVR I. § 62, 401). De lo dicho en nuestro segundo capítulo recordemos que en todos los grados de objetivación de la voluntad se da una lucha continua entre los individuos de todas las especies, lo cual expresa el conflicto interno de la voluntad consigo misma. Para dilucidar con claridad aquel fenómeno, debemos fijar nuestra atención en el grado superior de objetivación de la voluntad, con el fin de buscar la fuente del egoísmo en tanto que punto de partida de toda lucha. Sabemos que cada individuo cognoscente se encuentra a sí mismo como el en sí del mundo y también como la condición necesaria del mundo como representación, esto es, como un microcosmos equiparable al macrocosmos.

A partir de estas dos determinaciones se explica por qué cada uno se convierte en su centro, prevaleciendo la existencia y el bienestar propios por encima del de todos los demás y llegando, en consecuencia, a negar el mundo con el único objetivo de mantener durante más tiempo su propio ser que equivale, como dice Schopenhauer, a una gota en el mar. Precisamente, esta manera de sentir es el egoísmo esencial de toda cosa de la naturaleza en la que se manifiesta el conflicto

⁷“Los genitales, mucho más que cualquier otro miembro exterior del cuerpo, están sometidos únicamente a la voluntad y en nada al conocimiento: incluso la voluntad se muestra aquí casi tan independiente del conocimiento como en las partes que en la vida vegetativa sirven a la reproducción a base de meros estímulos, y en las cuales la voluntad actúa ciegamente como en la naturaleza carente de conocimiento” (MVR I. § 60, 389).

interno de la voluntad consigo misma. Y este egoísmo se incrementa justamente allí donde la voluntad se expresa en su forma más elevada, a saber, en el hombre. Decimos entonces que el egoísmo encuentra su existencia y su ser en aquella oposición entre el microcosmos y el macrocosmos: “Mientras que cada uno es dado inmediatamente a sí mismo como toda la voluntad y todo lo representante, los demás solo le son dados como representaciones suyas” (MVR I. § 61, 391, 392), ignorando que en cada individuo se presenta también las dos caras del mundo y no tan sólo una. De ahí que anteponga su ser y su conservación por encima de todos los demás, arrebatando al otro lo que quiere tener incluso si esto destruye su felicidad o su vida. Estas son las máximas expresiones del egoísmo, cuyos fenómenos solo son superados por los de la verdadera maldad, que busca sin interés alguno el perjuicio y el dolor ajeno.

Si a la afirmación primera y más simple de la voluntad de vivir (la afirmación del propio cuerpo), le sumamos nuestro esencial egoísmo objetivado en nuestra forma peculiar de individualidad, podemos percatarnos con cuánta facilidad un individuo es capaz de irrumpir en los límites de la afirmación de la voluntad ajena, es decir, con cuánta facilidad comete *injusticia*. Cuando afirmamos nuestra voluntad con tanta vehemencia que llegamos a tal punto de privar la voluntad que se manifiesta en aquel cuerpo ajeno, bien sea porque lo destruimos o lo herimos, o porque lo obligamos a servir a nuestra voluntad, cometemos injusticia, cuyos fenómenos más evidentes y auténticos son el canibalismo y el asesinato. Asimismo, de acuerdo con nuestra interpretación, es injusto que se le arrebate una propiedad a quien la ha trabajado con sus propias fuerzas, ya que también se le roban, con su sustracción, las fuerzas de su cuerpo. La práctica de la injusticia se produce ya sea por la fuerza o por la astucia, lo que da los mismos efectos morales. Por la fuerza, obligo a otro individuo a servir a mi voluntad y no a la suya mediante causalidad física. Por el camino de la astucia lo hago mediante la motivación, esto es, a través de la causalidad que pasa por el conocer y expongo, entonces, motivos aparentes en virtud de los cuales el otro cree seguir su voluntad, cuando realmente sigue la mía. Esto es la mentira, a saber, falsear el conocimiento del otro⁸.

⁸ A propósito de esto, Han, en su libro titulado *Psicopolítica* (2014), nos enseña que el neoliberalismo, en tanto que forma de mutación del capitalismo, no se ocupa ya del cuerpo como proceso productivo inmediato, puesto que descubre a la *psique* como una fuerza productora que puede ser también explotada y puesta al servicio del capital. De esta manera, para incrementar la productividad, no se superan *resistencias* corporales, sino que se optimizan también procesos psíquicos y mentales. Dicho en pocas palabras: “La técnica de poder del régimen neoliberal adopta una forma sutil. No se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que

Conforme a esto, el concepto de injusticia es el originario y positivo, mientras que el de la *justicia*, opuesto a él, es el derivado y negativo que, en pocas palabras, “contiene la negación de la injusticia y en él se subsume toda acción que no sobrepasa los límites antes señalados, es decir, que no constituye una negación de la voluntad ajena para afirmar con más intensidad la propia” (MVR I. § 62, 398). Estos límites dividen entonces todo el ámbito de las acciones posibles en relación con la disposición moral, en las que son justas e injustas. Los conceptos de lo justo y lo injusto tienen un significado puramente moral⁹ que atañe a los hombres en cuanto tales, más no en cuanto ciudadanos, de ahí que tal significado constituya el fundamento y contenido de lo que se ha denominado derecho natural, puesto que su validez no se extiende a la realidad externa, sino tan sólo al obrar y al autoconocimiento de la voluntad individual que denominamos conciencia. Pero en la experiencia externa el acento ya no está puesto en obrar, sino en el padecer la injusticia. Por esto, la razón, con el fin de reducir el sufrimiento que nos toca a todos, ideó el contrato social o la ley como medios para ahorrarnos el dolor de sufrir injusticia haciendo que todos renunciáramos al placer de cometerla. El Estado nace, entonces, a partir de aquel convenio común con el cual se sacrifica el bienestar propio y no el público. Por consiguiente, su fin inmediato es el cumplimiento de la ley como un contrato, sólo a través del cual podemos llegar a conocer la justicia temporal que se manifiesta en forma retributiva o punitiva, y que solo se convierte en justicia por referencia al futuro, el cual le añade sentido y significado al crimen cometido.

En oposición a la *justicia temporal* dominada por el Estado, sometida al azar y al engaño, pues depende de las instituciones humanas, encontramos también la *justicia eterna* dominada por el mundo, infalible, firme y segura. Dado que el concepto de retribución encierra en sí mismo el tiempo, es claro que la justicia eterna no puede ser de esta clase. De ahí que no admita plazos ni prórrogas para saldar las malas acciones, con ella la pena está unida al delito pues ambos son una y la misma cosa: a las malas acciones le siguen las malas consecuencias. Recordemos que la objetividad de la voluntad de vivir es el mundo en toda su multiplicidad de partes y de configuraciones. El mundo es el espejo del querer, por tanto, todo sufrimiento, toda finitud, todos

reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad” (26). En este proceso de optimización la mentira ocupa un lugar fundamental.

⁹ Sin embargo, explica Schopenhauer, el concepto de lo injusto y de lo justo que, originariamente, es moral, se hace jurídico al trasladar el punto de partida desde el lado activo al pasivo, es decir, al invertirlo. La teoría de la legislación, se refiere únicamente al *padecimiento* de la injusticia y nunca se preocuparía por el *obrar* injusto si no fuera por su correlato siempre necesario, el padecimiento de la injusticia o, si se quiere, el sufrimiento del otro (MVR I. § 62, 403).

los tormentos no son más que la expresión de lo que la voluntad quiere. En consecuencia, podemos afirmar que cada ser soporta con justicia el peso de la existencia en general, luego la existencia de su especie, de su individualidad tal y como es, de su entorno y de su mundo dominado siempre por el azar, lo percedero y lo doliente; y en todo aquello que ocurre siempre se le hace justicia, dado que, como es la voluntad, así es el mundo. “La justicia eterna se cumple: si tomados en conjunto no fuesen indignos, su destino tomado en conjunto no sería tan triste. En este sentido, podemos decir: el mundo mismo es el tribunal del mundo” (MVR I. §63, 412). Dicho de otra manera, el mundo mismo es a la vez juez, víctima y verdugo.

Sin embargo, este conocimiento no se nos revela de dicha manera. Nuestra mirada, al estar enturbiada por el velo de Maya, solo nos permite ver el fenómeno sometido al principio de individuación y no la cosa en sí, que es única. Por esta razón, el placer y el tormento, el asesino y la víctima se nos presentan como cosas distintas y opuestas, cuando son, realmente, aspectos de la voluntad de vivir única. Mas esta separación pertenece al orden del fenómeno y no de la cosa en sí; y precisamente en esto se basa la justicia eterna. Según la esencia de las cosas, hemos de considerar todos los sufrimientos del mundo como nuestros, tanto los posibles como los reales, de manera que una vida feliz en el tiempo, en medio de los sufrimientos de otras, no sería más que el sueño de un méndigo en el cual se convierte en rey, pero del que ha de despertar para enterarse que todo era un sueño fugaz que lo separaba del sufrimiento de su vida (MVR I. §63, 414)¹⁰. Por esto, la justicia eterna se aparta del conocimiento regido por el principio de razón, se eleva para traspasar las cosas individuales y percatarse de que las formas del fenómeno no convienen a la cosa en sí y

¹⁰ En *Leonce y Lena*, la comedia escrita por George Brüchner, asistimos al encuentro de dos príncipes de reinos distintos que, sin conocerse, tienen el deber de casarse. Cada uno, por su lado, emprende una huida para evitar su compromiso. El reino está preparado para su boda, pero los príncipes no han llegado. Repentinamente, asisten disfrazados con máscaras, ignorando quién es el otro. Valerio, fiel acompañante de Leonce, pone en marcha la ceremonia, minutos después descubren mutuamente su verdadera identidad un paraíso tan cómodo como irreal: “*Leonce*: Y ahora, Lena, ¿ves tú qué llenos tenemos los bolsillos, llenos de muñecos y de juguetes? ¿Qué vamos a hacer con todo esto? ¿Les pintamos bigotes y les ponemos sables? ¿O les vestimos de frac y les mandamos hacer política y diplomacia protozoica, y nosotros nos sentamos a su lado con un microscopio? ¿O te agradaría tener un organillo sobre el cual corretean estéticas musarañas, blancas como la nieve? ¿Por qué no construimos un teatro? Pero yo sé mejor lo que tú quieres; vamos a mandar destruir todos los relojes, prohibir todos los calendarios, y contaremos las horas y las lunas sólo con el reloj de las flores, sólo según floraciones y frutos. Y luego rodearemos nuestro pequeño país de grandes espejos ardientes para que desaparezca el invierno y nosotros nos destilemos en verano y lleguemos hasta Ischia y Capri, y vivamos todo el año entre rosas y violetas, entre naranjos y laureles. *Valerio*: Y yo seré ministro y promulgaré un decreto según el cual quien críe callos en las manos será puesto bajo tutela, quien caiga enfermo por trabajar habrá cometido un delito digno de castigo, quien se ufane de comer el pan con el sudor de su frente será declarado perturbado mental y un peligro para la sociedad humana, y luego nos tumbaremos a la sombra y pediremos a Dios macarrones, melones e higos, gargantas armoniosas, cuerpos clásicos y una religión cómoda (Brüchner, 1992. 159-189).

que, en consecuencia, todo tormento infligido a los demás y toda maldad, afectan siempre a uno y el mismo ser, dado que la voluntad es el en sí de todo fenómeno, incluso si los individuos están separados por tiempos y espacios alejados.

En este sentido, comprendemos de qué trata la justicia eterna: todos somos la misma voluntad única, aunque en nuestra representación seamos tan sólo meros individuos. La expresión voluntad única la encontramos en las *Upanishads*, en la gran palabra que hace desfilar ante nuestra vista a todos los seres del mundo: *tat twam asi* que significa “eso eres tú”. Igualmente, el mito de la transmigración de las almas de Platón nos enseña esta verdad que resulta inaccesible al espíritu de hombres rudos y limitados por la forma del principio de razón. Nos dice que todos los sufrimientos que causamos a los demás en nuestra vida han de ser expiados en otra vida con sufrimientos exactamente iguales, de modo que quien ha matado alguna vez un animal, dentro de un tiempo nacerá siendo ese mismo y sufrirá su misma muerte. Podemos considerar este mito, a partir del lenguaje kantiano, como un “postulado de la razón práctica”, que goza de una característica especial, a saber, solo contiene elementos que se encuentran a nuestra vista en el dominio de la realidad y, por ende, todos sus conceptos pueden ser comprobados con intuiciones del mundo real. Por ejemplo, a través de aquellos seres que sufren sin entender cómo se han hecho merecedores de tal tormento.

Con éstas consideraciones sobre la conducta humana, hemos preparado el camino que nos permitirá elevar a la claridad abstracta y filosófica la verdadera significación ética del obrar, que en la vida comprendemos con las palabras *bueno y malo*. Decimos “verdadera” significación dado que nuestro interés es analizar el contenido mismo de los conceptos y mostrar así que su complejidad va más allá de lo que muchos autores han creído. Si queremos reducir a su verdadero significado el concepto bueno debemos decir, en primera instancia, que es un concepto esencialmente relativo, pues está siempre en relación con una voluntad que desea. En pocas palabras: “Designa la adecuación de un objeto a alguna determinada aspiración de la voluntad” (MVR I. § 65, 421). Por esta razón, consideramos bueno todo aquello que satisface la voluntad y que cumple sus fines, es decir, a todo lo que es justamente como lo queremos. De ahí que para lo que a alguien puede parecer bueno, a otro le puede parecer lo contrario, esto es, malo, ya que no se ajusta a la tendencia de su voluntad. Esto se muestra, por ejemplo, cuando decimos “aquel es bueno conmigo, pero contigo no”. Por consiguiente, hablar del *bien absoluto* no sería más que una contradicción, puesto que implicaría una satisfacción última de la voluntad tras la cual no surgiría

un nuevo querer y, por ende, la voluntad permanecería con un indestructible contento. Como ya hemos visto, la sed de la voluntad es empero infinita, pues no hay para ella un cumplimiento duradero que satisfaga su querer, es decir, ella es siempre aspiración. No obstante, podemos denominar, en sentido figurado, el bien absoluto como la verdadera ausencia del querer, que es lo único que nos proporcionaría aquella satisfacción imperturbable y acallaría el apremio de la voluntad. Esta sería entonces la única medicina radical contra la “enfermedad”, contrario a los demás bienes, fines y deseos que no serían más que paliativos existenciales.

Es preciso centrar ahora nuestra atención en la parte activa del bien, es decir, no ya en relación con los otros sino consigo mismo. Debemos investigar entonces la conducta del hombre llamado bueno y explicar el respeto puramente objetivo que ésta provoca en otros y, en particular, la satisfacción que suscita en él respecto de su actuar, aunque esta acción haya implicado numerosos sacrificios. Ahora bien, atendiendo a nuestro examen sobre el uso de las palabras bueno y malo, se nos hace claro ahora por qué a la inclinación de un hombre a obrar injustamente, es decir, a afirmar su voluntad de vivir traspasando el límite y llegando a negar la voluntad que se manifiesta en otros, la llamamos mala. Esto es porque su única fuente a la hora de obrar es un alto grado de egoísmo, que revela su conocimiento totalmente entregado al principio de razón, cosa que lo hace permanecer aferrado a la distinción entre su propia persona y los demás y, por tanto, lo hace indiferente al bienestar ajeno. Estas cualidades son propias del carácter malvado, cuya vehemencia del querer es ya en y por sí misma la fuente inmediata de su perpetuo sufrimiento por dos razones: primero, porque todo querer es carencia, luego también es sufrimiento, y, segundo, porque debido a la conexión causal de las cosas sus deseos quedan incumplidos y, por ende, su voluntad es más contrariada que satisfecha. Por esta razón, resulta claro que el querer mucho implica sufrir mucho, de ahí que las expresiones del rostro de los hombres malvados tengan la marca de un tormento interior; sin embargo, de este mismo tormento procede la alegría por el sufrimiento ajeno que nace desinteresadamente y no del egoísmo. Esto expresa la verdadera maldad que alcanza hasta la crueldad, lo que distingue a esta última es, en gran medida, una apariencia de justicia.

El sufrimiento ajeno se convierte para él entonces en un fin en sí, es una visión en la que se deleita: y así nace el fenómeno de la verdadera crueldad, de la sed de sangre que con tanta frecuencia nos hace ver la historia: en los nerones y domicianos, en los deys africanos, en Robespierre, etc. (MVR I. § 65, 425)

Si recordamos que a la voluntad de vivir siempre le es cierta la vida, puesto que es su reproducción y su espejo, y que la justicia eterna expresa la voluntad de vivir única, descubrimos

entonces que en el significado del remordimiento de conciencia podemos distinguir dos partes. En primer lugar, por muy enturbiado que sea el velo de Maya que envuelve el sentido del malvado y por muy aferrado que se encuentre el conocimiento de aquel individuo a su egoísmo y al principio de razón vive en el fondo de su conciencia una agitación oculta que le revela un sentimiento especial: él es también voluntad y, por consiguiente, verdugo y a la vez víctima. Todo sufrimiento que él conoce meramente como posible le afecta también, pues al parecer las cosas no solo están en el orden del fenómeno. A este tormentoso sentimiento lo llamamos intranquilidad de conciencia, de la cual surge un segundo conocimiento ligado al primero, a saber: la fuerza con que se afirma la voluntad en el individuo malvado cruza los límites de su propio fenómeno y llega a la total negación de la misma voluntad expresada en individuos ajenos.

El espanto interior que experimenta el malvado ante su acto esconde el conocimiento de la violencia de su propia voluntad y de la fuerza con que ésta se ha adherido a la vida y que, por tanto, le hace sacar lo más terrible de sí como medio para la afirmación plena de su voluntad, que se refleja en el tormento de aquellos a los él oprime. En este orden de ideas, el malvado, al ver hasta qué punto le pertenece el mundo y con cuánta fuerza está ligado a él, se percata que la voluntad de vivir en su infinito tiempo y espacio ha de llegar a abolir la diferencia entre posibilidad y realidad y transforma así todos los tormentos, para él *conocidos*, en tormentos *sentidos*. Sin embargo, desconocemos si este individuo podrá romper el círculo del absurdo y superar la violencia de su voluntad. Por ahora, nos es claro que la maldad en cuanto mero sentimiento y no en cuanto conocimiento claro y abstracto, constituye el contenido de la inquietud de conciencia. Esta explicación del significado y de la esencia interna de la maldad ganará mayor compleción con nuestro siguiente examen acerca de la bondad como cualidad de la voluntad humana y acerca de la total resignación y santidad, pues, como dice Spinoza, el día, al mismo tiempo que se revela a sí mismo, revela la noche: los opuestos se explican mutuamente.

3.3 Una terapia caída del cielo

Una auténtica virtud nace del conocimiento intuitivo del individuo que conoce en el otro la misma esencia que conoce en él. De ahí se sigue que ni el conocimiento abstracto en general ni la moral puede dar origen a la virtud, pues a ella el concepto le es estéril e inútil, así como ninguna obra de arte surge de una teoría de la belleza. La verdadera virtud, es decir, la bondad de ánimo, no se

enseña y, por tanto, los dogmas abstractos no tienen ningún influjo sobre ella. Además, resulta lamentable que una cuestión fundamental en la vida humana, como lo es su valor ético, esté supeditada al azar, las doctrinas religiosas o a los filosofemas. Ciertamente, estos pueden tener gran influencia en el obrar externo del hombre, en su conducta, pero no en su ánimo, pues recordemos: el querer no se aprende. Si sabemos que el conocimiento abstracto nos brinda meros motivos que tan solo pueden transformar la orientación de nuestra conducta pero nunca a la voluntad en sí misma, no nos es difícil aceptar que lo que queremos verdaderamente permanece siempre idéntico, simplemente recibe, con la experiencia, diversas ideas sobre el camino para conseguir aquello que queremos.

Por consiguiente, resulta casi absurdo intentar emitir un acertado juicio moral acerca del obrar de los demás y también del nuestro, puesto que las acciones y conductas son simples imágenes vacías, solamente el ánimo interior que las guía las reviste con su verdadera significación moral, que puede ser la misma en diversos fenómenos externos. Si la auténtica bondad de ánimo, la virtud desinteresada, no procede de un conocimiento abstracto, sino de uno inmediato e intuitivo, que no se puede comunicar, se trata entonces de un conocimiento que ha de abrirse a cada uno y, por ende, solo encuentra su adecuada expresión a través del curso vital del hombre, es decir, de su conducta y de los hechos. En este sentido, nuestra exposición ofrece tan solo el *concepto* de la esencia de dicho conocimiento, más no el conocimiento mismo, que sólo se puede alcanzar de manera intuitiva. Podemos simplemente señalar e interpretar la conducta en la cual este conocimiento se hace visible, de ahí que nuestra labor sea expresar en abstracto lo que verdaderamente ocurre.

Para comenzar, atendamos de nuevo a la justicia antes de examinar la bondad. Entre la maldad y la bondad encontramos como grado intermedio la negación de la maldad, esto es, la justicia. Quien reconoce y da validez voluntariamente a los límites morales entre lo justo y lo injusto, sin necesidad de poder o Estado alguno, nunca llega a la negación de la voluntad de otro individuo al afirmar la suya y, en consecuencia, es un hombre justo. Esto revela entonces que, para él, el principio de individuación no es ya, como para el malvado, un muro que lo separa de los demás, sino que, mediante su conducta, muestra que en aquel fenómeno ajeno, que se le presenta como mera representación, *reconoce* también su propia esencia, es decir, a la voluntad como cosa en sí. De manera que en cierto grado se descubre a sí mismo en el otro y es justamente en este momento en que traspasa el velo de Maya. El grado máximo de esta justicia del ánimo es asociada

con la verdadera bondad, el buen obrar y la caridad, dado que el conocimiento del hombre justo lo mantiene en equilibrio y le enseña a resistir ante la injusticia.

No se trata pues de un fenómeno de la voluntad débil, sino del dominio del conocimiento sobre el ciego afán de la voluntad de vivir. En efecto, se da cuenta que la diferencia entre él y los otros no es más que un sueño efímero y engañoso, puesto que ahora sabe que es la voluntad de vivir única la que constituye la esencia de todos los fenómenos del mundo; por esta razón, tampoco atormentará a los animales. Su corazón se ensancha al percatarse que todo lo viviente es su propio ser en sí, y así logra mantener un ánimo jovial aunque el conocimiento del destino humano en general no alegre su ánimo. El interés extendido a diversos fenómenos no le inquieta tanto como el que está concentrado en uno solo, de modo que también el reconocimiento de su propia esencia en el resto del mundo le brinda una cierta ecuanimidad y una satisfacción después de cada acción desinteresada que podemos llamar buena conciencia, contrario al remordimiento de conciencia. Ciertamente, no podemos expresar de mejor manera todo lo relacionado con el obrar que mediante la fórmula Veda citada con anterioridad, a saber, *Tat twam asi*.

Con el fin de completar el pensamiento de Schopenhauer estudiado, nos compete explicar ahora cómo el amor, cuyo origen y esencia consiste en traspasar el principio de individuación, es compasión. Solo así podremos llegar a entender también de qué manera el amor nos conduce a la verdadera salvación, esto es, a la renuncia total de todo querer. Hemos visto que del hecho de superar el principio de individuación en un grado inferior surgía la justicia y en un grado superior la verdadera bondad de espíritu la cual se manifestaba como amor desinteresado hacia los demás. Asimismo, recordemos que descubrimos que el sufrimiento es esencial a la vida pues todo deseo nace, necesariamente, de una carencia y que, por tanto, toda satisfacción no es más que un dolor suprimido pero no una felicidad positiva; las alegrías son en verdad de naturaleza meramente negativa y solo suponen el fin de un mal, siempre se trata de un simple alivio de nuestros sufrimientos. Lo único que verdaderamente nos puede mover a las obras de caridad y a las buenas acciones es *el conocimiento del sufrimiento ajeno* que lo comprendemos a partir del propio. De ahí resulta que el amor puro es por naturaleza compasión: “Todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo” (MVR I. § 67, 437).

Pensemos que el llanto, una de las manifestaciones más llamativas de la naturaleza humana, no es una exteriorización directa del dolor, sino una expresión de dolor que repetimos en la

reflexión, es decir, que el objeto de nuestra compasión somos nosotros mismos. Pasamos del dolor sentido, aunque sea corporal, a una representación del mismo, y solo en este momento encontramos nuestro estado como el más digno de compasión, teniendo de este modo la máxima disposición y convicción de que, en esta misma circunstancia, ayudaríamos a otro. En efecto, vemos que el sufrimiento sentido solo llega a nuestra percepción a través de un doble rodeo, a saber, primero representamos y compadecemos el dolor como ajeno, luego lo percibimos como propio. Dice Schopenhauer: “el llanto es, por consiguiente, compasión de sí mismo o la compasión devuelta a su punto de partida” (MVR I. § 67, 438). De ahí que sintamos que quien es capaz de llorar, también lo es necesariamente de amar, esto es, de compadecerse de otros, dado que la compasión forma parte de aquel estado de ánimo que nos conduce al llanto. Tras este rodeo sobre la identidad del amor puro y la compasión, mostremos entonces cómo de la misma fuente de la que brota la bondad, la virtud y el amor, nace también la negación de la voluntad de vivir.

Aquel hombre que logra levantar el velo de Maya y reconocer su ser más íntimo y su verdadero yo en todos los seres del mundo considera como suyos todos los sufrimientos. Así pues, se apropia del dolor del mundo entero ya que al no hacer una diferencia egoísta entre él y los demás, ningún sufrimiento le resulta ajeno, sino igualmente cercano. Este conocimiento se convierte para él en *aquietador* de la voluntad, esto es, de todo querer. Ya no conoce tan solo cosas individuales y su relación con ellas, ni tampoco las convierte en motivos siempre renovados de su querer, más bien, su voluntad toma distancia de la vida. En lugar de afirmar su propio ser, lo niega, es decir, llega al estado de verdadera serenidad y renuncia voluntaria, lo cual se manifiesta en el tránsito de la virtud al ascetismo: dado que en esencia él es fenómeno de la voluntad, suprime su querer buscando la consolidación de la máxima indiferencia frente a todas las cosas. Esta es la contradicción del fenómeno consigo mismo, a saber, su obrar desmiente su fenómeno y entra en contradicción con él.

Para el asceta, su cuerpo, que expresa el instinto sexual mediante sus genitales, no quiere ya la satisfacción sexual. En este mismo sentido, la pobreza se le convierte en un fin en sí misma; debe mortificar la voluntad para que la satisfacción de los deseos no vuelva a excitarla después de que el autoconocimiento ha hecho posible la aversión hacia ella. Por esta razón, recurre también al ayuno para quebrantar y matar cada vez más a la voluntad. Quien ha llegado a este punto sigue sintiendo la disposición al querer de cualquier clase, pero, intencionadamente, lo reprime y se fuerza a hacer todo aquello que no quería, aunque ello no tenga otro fin que atormentar la voluntad.

De ahí que reciba con contento cualquier sufrimiento que le sobrevenga, pues es la ocasión perfecta de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad, sino que el fenómeno de la voluntad, que se expresa en su propia persona, le resulta hostil.

En efecto, ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria (MVR I. § 68, 441).

Cuando le llega, finalmente, la muerte, para disolver el fenómeno de la voluntad cuya esencia ya había desaparecido debido a la libre negación de sí misma, ésta es recibida por él con la máxima alegría, dado que es la anhelada liberación no sólo del simple fenómeno, sino de la esencia misma que tenía ya una débil existencia en virtud de la continua mortificación de la voluntad, pero que permanecía de cierta manera en el fenómeno y por él. Con la muerte se desgarran el último hilo que lo mantiene unido al mundo, a saber, el fenómeno. Para aquel que así termina, termina también el mundo y todo lo contenido en él. Lo que aquí hemos descrito con cortas y débiles expresiones, ha sido la vida de muchos santos cristianos¹¹, hindúes¹² y budistas que, con su obrar, manifiestan el conocimiento inmediato e intuitivo, el único del cual emana toda virtud y santidad.

Hemos descubierto que la esencia interna de la santidad, del ascetismo y de la mortificación del amor propio es precisamente la negación de la voluntad de vivir que surge porque el pleno conocimiento de su propio en sí se ha convertido en aquietador de todo querer. Este conocimiento *in concreto*, que es revelado por el actuar de muchos santos y ascetas, nosotros lo hemos reproducido de forma abstracta, depositándolo en conceptos de la razón permanentes y siempre dispuestos que reflejan la esencia de éste mundo. En esto consiste la labor de la filosofía, que no puede ni debe hacer más. Por esta razón, es preciso insistir en que el conocimiento del que nace la negación de la voluntad es intuitivo y no abstracto y, por tanto, no encuentra su completa expresión mediante conceptos abstractos, sino tan solo en los actos y en la conducta. En este sentido, podemos decir que la filosofía encuentra un límite respecto de la explicación total de la esencia del mundo.

¹¹ La ética del cristianismo es la más próxima a nosotros, la cual “se ubica plenamente en el espíritu indicado y no solamente conduce al más alto grado de caridad sino también a la renuncia [...] Aquí vemos ya los primeros grados de ascetismo o la verdadera negación de la voluntad; esta última expresión designa precisamente lo que en los Evangelios se denomina negarse a sí mismo y tomar sobre sí la cruz” (MVR I. § 68, 448).

¹² En la ética de los hindúes vemos que se prescribe: “Amar al prójimo negando completamente todo amor propio [...] hacer el bien hasta desprenderse de lo ganado con el sudor de la propia frente; paciencia ilimitada frente a todo el que nos ofende [...] abstenerse de toda alimentación animal; castidad perfecta y renuncia a todo placer para aquel que aspire a la verdadera santidad” (MVR I. § 68, 450).

De ahí que para entender plenamente lo que hemos intentado describir y explicar, casi que, de forma tartamuda, sea necesario recurrir a ejemplos de la experiencia y la realidad, por ejemplo, a la vida de San Francisco de Asís o de sectas budistas como los samaneos. Si bien, estos ejemplos no los encontramos en la experiencia cotidiana pues, como bien dice Spinoza, “todo lo excelso es tan difícil como raro” (Ética V, prop. 42, esc). Debemos declarar entonces, sin ningún temor a la opinión mayoritaria, cuya conducta consiste justamente en la afirmación de la voluntad de vivir, que compete a cada uno investigar, en cuanto filósofo, el significado ético de la conducta tomándola como única medida de lo que es relevante para nuestra vida. En este sentido, debemos decir que:

El fenómeno mayor, más importante y significativo que el mundo puede mostrar no es el de quien conquista el mundo sino el de quien lo supera; es decir, la vida callada y desapercibida de ese hombre en quien ha brotado el conocimiento a consecuencia del cual él suprime y niega aquella voluntad que lo llena todo y que en todo se agita y afana; solo aquí y sólo en él se manifiesta la libertad de esa voluntad que le hace ahora obrar de forma diametralmente opuesta a la habitual (MVR I. § 68, 447).

Este hombre que se ha dado a la negación de la voluntad de vivir no experimenta ya el afán de la vida, ni la alegría condicionada por un sufrimiento violento, sino que se da en él una paz inquebrantable y un regocijo interior, que nace como consecuencia del único estado justo y superior a todos los demás, este es, la resignación que nos libera para siempre de todos los cuidados, de todos los hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y nos hacen rebotar de arriba hacia abajo, entre el miedo, el aburrimiento, la alegría y la envidia. Tranquilo y sonriente mira los espejismos del mundo que una vez le hicieron atormentar y conmover su ánimo, pero que ahora le resultan indiferentes como las piezas del ajedrez después de terminada la partida (MVR I. § 68, 452).

Entretanto, podemos pensar que se trata de la vida de una piedra, de un muñeco de madera, no obstante, es valioso anotar que, una vez ha sobrevenido la negación de la voluntad en virtud del conocimiento convertido en aquietador, la negación sigue flaqueando y titubeando. No se trata de una propiedad adquirida en la cual nos es dado el mayor descanso. Antes bien, hay que ganarla siempre de nuevo a través de la *lucha*, es decir, de lo propio del cuerpo en tanto que fenómeno de la voluntad. Todo el tormento se busca con el fin de apaciguar la voluntad; esta voluntad que sabemos siempre vuelve a florecer. “De ahí que en la vida de los santos encontremos aquella tranquilidad y dicha descritas solamente como la flor que nace de la continua superación de la

voluntad; y vemos que el suelo del que brota es la constante lucha contra la voluntad de vivir; pues nadie en la tierra puede tener descanso duradero” (MVR I. § 68, 453).

Con la expresión ascetismo, entendemos el quebrantamiento de la voluntad, en sentido estricto, a través de la renuncia de lo agradable y la búsqueda de lo desagradable con vistas a una incesante mortificación de la voluntad. A través de este obrar, aquel que ha llegado a negar la voluntad, busca permanecer en ella. Sin embargo, dice Schopenhauer, el sufrimiento sentido y no simplemente conocido, constituye una segunda vía para alcanzar aquella negación. Por ejemplo, tras haber llegado al borde de la desesperación en medio de la adversidad, el así doliente dirige de repente su mirada sobre sí y, al conocer el mundo y a él mismo, cambia todo su ser elevándose sobre cualquier sufrimiento. Este es el *destello* de la negación de la voluntad, es decir, de la salvación, que nace de un exaltado dolor propio, contrario del mero conocimiento del dolor del mundo del cual uno se apropia libremente.

A partir del exceso de dolor a aquellos se le ha revelado el secreto de la vida: el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo son en sí mismos idénticos, pues son el fenómeno de la voluntad de vivir única que objetiva su conflicto consigo misma. De esta manera, pueden rechazar ahora el mal y la maldad y negar la voluntad. Cabe señalar que para la purificación mediante el sufrimiento no es necesaria absolutamente la cercanía de la muerte y la ausencia de esperanzas, pues, para que se imponga el conocimiento de la contradicción de la voluntad consigo misma, resulta suficiente una gran desgracia y un gran dolor. Por eso con frecuencia reyes, héroes o aventureros que, tras llevar una vida inmersa en la afirmación de la voluntad, de repente se transforman y recurren a la resignación.

Pero no pensemos que la negación de la voluntad surge del sufrimiento con la misma necesidad del efecto y la causa, pues, recordemos, la voluntad permanece siempre libre. Se trata del único momento en que su libertad irrumpe en el fenómeno de manera inmediata. A esto lo podemos denominar “cambio trascendental” que resulta del sufrimiento (sentido o conocido) en tanto que fuerza salvadora que adopta la forma de un conocimiento puro y se aleja, a su vez, de un sentimentalismo lacrimoso. Solo de esta forma se constituye una vía de salvación que pasa por la resignación. Al examinarlo con atención, anota Schopenhauer:

Nos parecerá algo así como un enfermo que se aplica una dolorosa cura pero soporta voluntariamente y hasta con satisfacción el dolor que aquella le causa, ya que sabe que cuanto

más sufra más se destruirá el tejido enfermo, por lo que el dolor actual es la medida de su curación (MVR I. § 68, 459).

Si para el asceta la muerte es liberación, dado que con ella no acaba el simple fenómeno sino que también se suprime la esencia misma de él, para aquel que se suicida, la muerte, lejos de ser liberación, supone más bien una enérgica afirmación de la voluntad. La esencia de la negación consiste en aborrecer los placeres de la vida y no los sufrimientos, y el suicida quiere la vida y los placeres, tan sólo está insatisfecho con las condiciones que se le presentan. Luego, al destruir su fenómeno individual no elimina la voluntad de vivir, sino solamente la vida. En otras palabras, niega solamente el individuo, no la especie. Con su sufrimiento se le abre la posibilidad de negar la voluntad, pero él lo rechaza en el momento en que destruye el fenómeno de la voluntad, a saber, su cuerpo; prefiere suprimirlo y no quebrantar su querer.

Pero, ¿si la voluntad de vivir, nuestra esencia, es aquello que nos impulsa a la vida, cómo se explica la autodestrucción? Así como la voluntad de vivir aparece en el bienestar de la autoconservación (Visnú) y en el placer de la procreación (Brahma), también lo hace en el impulso autodestructivo (Siva), porque aquella certeza que nos mantiene sin un constante escalofrío ante la muerte, respalda de igual manera la acción autodestructiva. En el pensamiento oriental, se trata de las tres cabezas de la voluntad de vivir, de la *unidad de la Trimurti*, que constituye el significado íntimo de nosotros en tanto que hombres: la voluntad es nuestro en sí, pero en el tiempo unas veces resalta una u otra de sus tres cabezas. No obstante, sabemos que a la voluntad, en cuanto cosa en sí, ninguna fuerza puede destruirla, solo es posible aniquilar el fenómeno que pertenece a un tiempo y a un lugar determinado. En este orden de ideas, el único camino de la salvación consiste en permitir que la voluntad se manifieste sin obstáculos para que pueda conocer así su propio ser mediante esa manifestación. Solo como consecuencia de esa experiencia, le es dada a la voluntad la supresión de sí misma. Dicho de mejor modo, ella no puede ser suprimida por otra cosa que no sea el *conocimiento*¹³.

Ahora que concluimos nuestra exposición acerca de la negación de la voluntad y si tenemos en mente la explicación de la necesidad que nos llevó a negar la libertad como *liberum arbitrium indifferentiae*: ¿no se da acaso una contradicción manifiesta, al afirmar que la verdadera libertad,

¹³ Distinto del usual suicidio por desesperación, la muerte por ayuno es elegida libremente en el grado superior de la ascética, pues no nace en modo alguno de la voluntad de vivir, sino que ese asceta totalmente resignado cesa de vivir, porque ha cesado totalmente de querer (MVR I. § 69, 463).

es decir, la independencia del principio de razón, solamente pertenece a la voluntad como cosa en sí, y luego afirmar también que aquella libertad puede hacerse visible en el fenómeno que pertenece, precisamente, al orden del principio de razón y, por ende, al de la necesidad? Es cierto que la verdadera libertad conviene a la cosa en sí y no a su fenómeno, cuya forma esencial es siempre el principio de razón, o sea, la necesidad. Sin embargo, el único caso en el que el fenómeno puede ser libre es aquel en que niega lo que él expresa, esto es, la voluntad. De ahí que hayamos dicho que el fenómeno entra en contradicción consigo mismo, cuando en él ya no actúan los motivos en tanto que causas ocasionales con las cuales el carácter despliega su esencia y revela su necesidad.

La clave para conciliar esta contradicción de la injerencia de una libertad de la cosa en sí en la necesidad de su fenómeno consiste en reconocer que el carácter que omite el poder de los motivos no surge de la voluntad, sino de una forma de conocer modificada, a saber, aquella que traspasa el principio de individuación. Precisamente, este conocimiento permite que el carácter mismo pueda ser suprimido en su totalidad, en vez de actuar a la manera de una ley natural realizando en lo particular la voluntad de la que él es fenómeno (MVR I. § 69, 466), se trata entonces de una total superación y no de un cambio de carácter. Justamente este cambio es lo que la Iglesia cristiana denomina *regeneración*, y el conocimiento del cual surge *acción de la gracia*, lo que constituye para nosotros la única manifestación inmediata de la libertad de la voluntad, donde ambas cosas coinciden: cuando la voluntad llega al conocimiento de su ser y obtiene de él un aquietador, puede sustraerse entonces a la acción de los motivos, que pertenecen a otra forma de conocimiento donde los objetos tan sólo son fenómenos.

La autosupresión de la voluntad, la entrada en la libertad, nace únicamente de la íntima relación del conocer con el querer en el hombre, pues el conocimiento y la comprensión escapan del orden de los propósitos y del arbitrio. Por esta razón, podemos decir que llega de repente y “como caída del cielo”, así entendemos por qué la iglesia cristiana la llamó, como dijimos, acción de la gracia, que es, en último término, un acto de libertad de la voluntad, comparable con la aparición de un hombre nuevo en lugar del viejo. Eventualmente, esta repentina e impetuosa transición supondría romper el círculo absurdo en el cual permanecemos inmersos con la constante afirmación de la voluntad. Examinemos esto con más atención.

El punto de vista de la naturaleza, con su modelo cíclico, nos muestra la ausencia de sentido de la vida. Esta revelación conduce a Schopenhauer a realizar un giro en su pesimismo¹⁴ pero no a abandonarlo, pues los rasgos nihilistas de la vida se convierten para él, como dice Spierling (1998), en su desesperada expresión muda, pues el retorno de exactamente las mismas cosas no dejaría lugar para una ética metafísicamente fundada, sino para una física absoluta sentada en el trono de la metafísica. Aceptar y vivir el auténtico símbolo de la naturaleza, el círculo, significaría adoptar la vida de un autómatas que, parecido a los perros, persigue su cola sin cesar. Porque este sufrimiento no debería existir, debe darse para ello una metafísica que reconozca que el orden de la naturaleza no es el orden único y absoluto de las cosas (54). Si la primera metafísica, a saber, “la metafísica del dolor o del hombre viejo”, afirma la voluntad de vivir, la segunda, “la metafísica del hombre nuevo”, es la salida de la pista circular, es decir, es la negación de la cosa en sí, la expresión de rechazo y de transgresión del orden habitual.

De este modo, la negación de la voluntad de vivir es una negación de la no-identidad, una negación, por decirlo así, del desgarrar que atraviesa el mundo entero. Es la utopía negativa de la reconciliación metafísica [...] El hombre nuevo, si es que todavía puede seguirse hablando de hombre, no tendría evidentemente ni una conciencia del yo ni un cuerpo en nuestra comprensión habitual. El nuevo hombre ya no se podría pensar, por tanto, como persona, sino como una incógnita que Schopenhauer denomina “nada relativa” (Spierling, 1998.p. 55).

Es preciso reconocer, como dice Schopenhauer, que la santidad, la negación, la supresión de todo querer y la salvación de un mundo que se nos presentaba como sufrimiento, nos arroja, inevitablemente, a transitar al vacío de la nada¹⁵; a la desaparición del mundo, del espejo de la voluntad. La negación del *ser*, aquello que hemos estudiado en general como positivo, encuentra su expresión más general en el concepto *nada*, que es, justamente, el mundo como representación.

¹⁴ Dice Lapuerta en las conclusiones de su libro *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*: “Todo pesimismo es crítico con el estado de cosas presente, crítico con el orden natural y el orden humano por el que transcurre la vida. Como tal, la actitud pesimista dice mucho más acerca de la incesante búsqueda del hombre, de su increpante desasosiego, que la paralizadora complacencia propia de todo optimismo. No creemos que el pesimismo haya de devenir en fatalista resignación, pues la mera teorización del descontento es ya una elaboración creativa de la queja, que es la reacción humana más inmediata. El pesimismo posee, además, la virtud de no derivar el descontento hacia propuestas de política regenerativa. Más que a la pretensión de cambiar el mundo, aspira a la liberación del individuo. Entendemos que es por ello por lo que nos es lícito defender hoy el pesimismo como un saludable “certificado de cordura” (Lapuerta, 1997.p.398).

¹⁵ Dice Schopenhauer: “Al respecto tengo que observar ante todo que el concepto de la nada es esencialmente relativo y siempre se refiere a un determinado algo que niega [...] Toda nada es tal únicamente cuando se la piensa en relación con algo diferente, tiene como supuesta aquella otra cosa. Incluso una contradicción lógica es una simple nada relativa. No es un pensamiento de la razón, pero tampoco es por ello una nada absoluta. Pues es una combinación de palabras, un ejemplo de lo impensable que resulta necesario en la lógica para demostrar las leyes del pensamiento” (MVR I. § 71, 472).

Esa voluntad y ese mundo somos nosotros mismos. A la representación pertenece el tiempo y el espacio, el concepto, al concepto su signo, a saber, la palabra, en tanto que material de la filosofía. En pocas palabras, mientras seamos la voluntad de vivir podemos tan solo designar aquella nada en sentido negativo, ya que tratar de definir la nada a la que asiste aquel que ha logrado acallar su voluntad es una pretensión que excede su cometido. Se trata más bien de un concepto-límite (Lapuerta, 1997.p.328). En este orden de ideas, podemos retomar aquí la lapidaria sentencia de Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar hay que callar¹⁶ (Wittgenstein, TLP, 7).

Nos queda como único recurso remitirnos a aquel estado al cual han llegado todos aquellos que negaron la voluntad y que lo han designado con nombres como “éxtasis”, “iluminación” o “ensimismamiento”¹⁷. Un estado que no podemos denominar conocimiento, puesto que, a esta altura del camino, ya no existen las formas objeto y de sujeto. Se trata de un acceso a través de la experiencia propia. Pero, nosotros que no podemos abandonar la filosofía, nos alegramos con el conocimiento negativo de esta nada, pues nuestro punto de llegada se encuentra en el dominio de lo inefable. El hecho de que aborrezcamos y nos escandalicemos con éste inusitado final, declara hasta qué punto amamos la vida y no somos más que esa voluntad ni conocemos otra cosa más que ella (MVR I. § 71, 474). Nos queda tan sólo reconocer a tientas que para aquellos en los que la voluntad se ha negado, todo nuestro mundo tan real es nada. Pero también para nosotros que aún estamos llenos de ella, debemos aceptar, aunque sea con cautela, que incluso todos nuestros soles y galaxias, son *nada*.

¹⁶ En su libro titulado *Schopenhauer*, Bryan Magee, con ayuda de otros comentaristas como Geach y Anscombe, reconoce la clara influencia de Schopenhauer en Wittgenstein; influencia que puede constatarse a partir de su diario filosófico y, también, del *Tractatus* que es una obra que refleja una comprensión profunda de las implicaciones del pensamiento de Schopenhauer: “Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que me comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo” (Magee, 1991.p. 320).

¹⁷ Al respecto, Lapuerta nos recuerda un famoso pasaje del Canon el cual describe el “nirvana” como algo por completo diferente al mundo material, pero también diferente del mundo ideal de las especulaciones de los filósofos: es un “estado” no nacido (no originado), no devenido (no transitorio), no hecho (no creado o inventado por el hombre), no condicionado (libre de la causalidad fenoménica)” (Lapuerta, 1997.p.351). Para designar este estado, también se utiliza la metáfora de la extinción de una llama [...] Pero más allá del misterio que envuelve a este concepto, parece claro que designa la supresión total de la conciencia del yo y también de la conciencia de la multiplicidad fenoménica [...] Ello conlleva la más importante consecuencia que cabe extraer de la idea de nirvana: la cesación del sufrimiento.

CONCLUSIONES

Paradójicamente, el anhelo ingenuo, pero no por ello inválido, de encontrar soluciones a preguntas que, sin saberlo, desbordan el ámbito de la respuesta cerrada, coherente y única, me condujo, por azar, más que por elección, a toparme con la filosofía desnuda de Schopenhauer. Ciertamente, enfrentarse a la robusta existencia sin desear un manual de instrucciones es difícil, cuando se es presa del miedo y la incertidumbre. Pero, como dice Camus, los gestos de la vida nos seducen continuamente a correr más de un riesgo; en mi caso, el riesgo de buscar un espacio de confrontación con mi realidad externa e interna; un espacio que me exigiera la búsqueda de la verdad, aunque sea doloroso, y que, mediante su comprensión, me brindara la posibilidad de pensar lo que está a la base de la vida, a saber, una polifonía de aspiraciones incesantes.

De ahí que lejos de haber hallado un manual de instrucciones con el cual pudiese caminar sin tropiezos por la vida, como ingenuamente quisiéramos cada uno de nosotros, hallé una invitación a descifrar el jeroglífico del mundo; invitación que, sin lugar a dudas, no se limita a la realización de un trabajo académico. Si a través de nuestro recorrido tomamos conciencia que aquello que constituye nuestro ser más íntimo es *querer* y, por tanto, el sufrimiento, la invitación que he recibido deberá permanecer a lo largo de la vida: “¡Conoce lo que quieres!” En este sentido, la tarea de desciframiento adquiere un valor vital que me evoca la sentencia socrática “conócete a ti mismo” y, con ella, la labor por excelencia de la filosofía que no es otra que el ejercicio de sí mismo en el pensamiento. Ahora comprendo con mayor claridad que la grandeza de un pensador como Schopenhauer es, precisamente, erigirse ante nosotros como verdadero educador y/o liberador, esto es, como aquel que nos exhorta a moldear nuestra alma según la medida propia de cada uno y, por ende, a calmar el exceso de expectativas e ilusiones. En consecuencia, nos corresponde a cada uno de nosotros representar el papel de parteros de nuestra propia verdad, pues el saber no es un contenido terminado, ni un conjunto de proposiciones o de fórmulas dispuestas a ser vendidas o

transmitidas directamente por medio de cualquier discurso. Sin embargo, esto no le resta valor a la guía sin imposición por parte de verdaderos educadores. Al contrario, nos animan y conducen sutilmente a representar de mejor manera nuestro personaje.

Para mantener el punto de vista de la filosofía es preciso entonces acoger la perspectiva de la totalidad y no tan sólo la particular, pues, recordemos, la metafísica consiste en la correcta articulación de la experiencia externa con la interna, siendo esta última la clave de la primera. Partiendo de la conciencia del propio yo, en oposición a la conciencia de otras cosas, reconocemos enseguida que en todo momento nuestro objeto es el propio *querer* y, en consecuencia, nos percatamos también de la identidad fundamental entre nuestro yo y nuestra voluntad. Una vez descubrimos a la voluntad como el núcleo de nuestro ser y aplicamos esta clave al ser del mundo, nos es dado conocer inmediatamente lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible; podemos descifrar entonces la totalidad del fenómeno en sus conexiones, el núcleo del mundo.

Al evocar parte del itinerario que hemos recorrido, podemos notar ahora cómo la esencia del mundo es descifrada por el pesimismo de Schopenhauer o, si se quiere, por la metafísica del dolor que no es más que el descubrimiento del mundo como voluntad. Si el padecimiento de la vida no guarda ninguna proporción con los beneficios que obtenemos de ella, si cada fin conseguido es el inicio de una nueva carrera, es preciso pues aceptar que la vida descansa sobre un impulso irracional, una aspiración carente de sentido que, sin embargo, nos mantiene en pie con sorprendente ímpetu y que, sin lugar a dudas, lleva por nombre *voluntad*. La revelación de esta otra cara del mundo, nos hace retornar al pensar cíclico de los antiguos que solo puede concebirse y experimentarse como una pérdida de sentido. El círculo, representa a la voluntad como cosa en sí y, por ende, al sufrimiento también, es el símbolo de la metafísica del dolor que nos mantiene sometidos dando vueltas sobre nosotros mismos, es aquella metafísica que transforma la voluntad de vivir en nuestro mundo como representación. Sin embargo, como anota Spierling, la metafísica del dolor que descifró el enigma del mundo (voluntad) es cifrada de nuevo con la “metafísica del hombre nuevo”, esto es, con la negación de la voluntad. Un enigma sólo se puede asumir a partir de otro enigma.

En efecto, la expresión muda de Schopenhauer, que surge tras reconocer el modelo cíclico de una vida que comporta rasgos nihilistas, promete un giro en su pesimismo: la metafísica del dolor o del hombre viejo debe ser superada por una segunda metafísica que niegue la cosa en sí tal

y como se le presenta. Esta negación es la confesión desesperada de no querer que el sufrimiento exista y, por consiguiente, el mundo tampoco. Sin duda, la negación de la voluntad de vivir constituye el “talón de Aquiles” de su pesimismo, pues reposa sobre una disyuntiva abstracta entre afirmar o negar la vida, que no debe confundirse con el suicidio. Al parecer se trata de la conquista de un orden totalmente diferente al habitual que, al ser la consecuencia de la negación del en sí del mundo, escapa a nuestra comprensión en la medida en que aún vivimos aferrados a aquella voluntad que configura nuestra manera de ver, pensar y sentir el mundo: este mundo. En este orden de ideas, no es extraño que aquella metafísica del hombre nuevo nos resulte impensable e incluso nos impulse a gritar con indignación: ¡La vida humana sin voluntad es la vida de una piedra! ¡Solo la voluntad impide que la vida sea disecada!

Pero recordemos: la autosupresión de la voluntad nace del conocimiento y la comprensión que en, cuanto tal, son independientes del arbitrio. De ahí que no se trate de un esfuerzo por negar el en sí del mundo, sino de la única manifestación inmediata de la libertad de la voluntad, que nace una vez la voluntad ha llegado al conocimiento de su ser en sí y obtiene de él un aquietador. En pocas palabras, surge de la íntima relación del querer con el conocer en el hombre. De ahí que al ser una suerte de “regalo celestial” o “acción de la gracia”, el esfuerzo por entender cómo sería aquel “hombre” sin voluntad, sea inútil. Acaso, ¿tendría una conciencia del yo y un cuerpo? Ante la imposibilidad de pensarlo y responderlo, no nos queda más que callar. El nuevo hombre se nos presenta como una gran incógnita que Schopenhauer denomina “nada relativa”, ante la cual la filosofía debe enmudecer. Para nosotros, que estamos llenos de voluntad de vivir, se nos muestra el ser como la nada y aquella nada como el ser. ¿Qué es el mundo? Nada. ¿Qué soy yo ahora que comprende esa nada? Nada. ¿Qué obtengo con esa comprensión? Nada.

De modo que la teoría cíclica del sometimiento y la repetición de lo siempre igual no tienen la última palabra en la filosofía de Schopenhauer. En su lugar, la tiene la indeterminación de un sentido enigmático que nos impide ir más allá. Por esto, repetimos de nuevo: “por muchas antorchas que se enciendan y mucho espacio que se ilumine, siempre quedará nuestro horizonte envuelto en una profunda noche” (MVR II, Cap. XVII, 224), dado que la solución última del enigma del mundo tendría que hablar tan solo de las cosas en sí y no ya de los fenómenos. Por esta razón, nuestra tarea de descifrar el jeroglífico del mundo, de la mano de Schopenhauer, concluye ella misma como jeroglífico, pues la segunda metafísica consiste en cifrar el desciframiento del mundo y, por tanto, nos muestra con claridad la aporía de la vida: el jeroglífico siempre será un

jeroglífico. Sólo aquel que haya logrado eliminar todo el sufrimiento del mundo podría descifrarlo para siempre. Mientras tanto, a nosotros, los amantes fieles de la voluntad de vivir, no nos queda más que vivir buscando paliativos para aligerar la vida, pues sabemos, en secreto, que no existe remedio definitivo: la vida es realmente un absurdo del cual no podemos prescindir. Entretanto, mantengamos siempre presente la siguiente enseñanza de Schopenhauer: nada nos reconcilia tanto con lo absurdo y con la necesidad, externa e interna, como el claro conocimiento de los mismos. ¡Contentémonos entonces con lo inevitable!

BIBLIOGRAFÍA

- Alperson, P. 1981. Schopenhauer and Musical Revelation. En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (40), pp. 155-166 No. 2.
- Brüchner, G. 1992. *Obras completas*. Madrid: Trotta.
- Calderón de la Barca, P. (1997). *La vida es sueño*. Madrid: Espasa.
- Camus, A. 1963. *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Diógenes Laercio. 2013. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Goethe, J. 1957. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, tomo I.
- Han, B. 2014. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. 2004. *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza.
- Lapuerta, F. 1997. *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*. Barcelona: CIMS.
- Lucrecio. 2003. *La naturaleza de las cosas*. Madrid: Alianza.
- Magee, B. 1991. *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra.
- Mann, T. 1942. *El pensamiento vivo de Schopenhauer*. Buenos Aires: Losada.
- Marquard, O. 2001. *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós.
- Marquard, O. 2006. *La felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires: Katz.
- Nietzsche, F. 2006. *Schopenhauer como educador. Consideración intempestiva*. Madrid: Valdemar.
- Píndaro. 2008. *Obra completa*. Madrid: Cátedra.
- López, P. 2004. Introducción al *Mundo como voluntad y representación*. En A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (9-28). Madrid: Trotta.
- Philonenko, A. 1989. *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.
- Schopenhauer, A. 2009. *Parerga y paralipómena*. Madrid: Trotta. 2 tomos.
- Schopenhauer, A. 2007. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. 2004. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta. Tomo 1.

Schopenhauer, A. 2004. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta. Tomo 2.

Spierling, V. 1988. El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico. En *Anales del seminario de metafísica*, (23), pp. 47-57.

Spinoza, B. 1999. *Ética*. Madrid: Alianza.

Voltaire. 2006. *Cuentos completos en prosa y verso*. Madrid: Siruela.

Wittgenstein, L. 2012. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: alianza