

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS: (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

A partir de la filosofía de Schopenhauer, podemos comprender que vivir es un esforzarse en pro de perpetrar la vida evadiendo la muerte, que la lucha incesante por la supervivencia fija la forma común de una existencia particular que se resiste a perecer, pero que a su vez, se destina a ello irremediamente con el paso del tiempo sobre el cuerpo, lo que nos enfrenta a una gran verdad: nacemos para morir. Esta verdad nos genera el más álgido de todos los temores, pero a su vez, se constituye en una oportunidad para comprender la esencia de la existencia, al punto en que es, para Schopenhauer, el único motor de la reflexión filosófica, que lleva a comprender el misterio que se anida en el seno de la vida: la gran paradoja de la naturaleza presente en el hombre. Esta reflexión implica una penetración y atravesamiento de la individualidad, llevando al hombre a emprender el camino hacia la liberación de la actitud irreflexiva que conduce a la satisfacción ciega e inconsciente de la necesidad y el deseo, es decir, de la voluntad. Teniendo en cuenta el aporte que ofrece Schopenhauer a la reflexión filosófica contemporánea, este trabajo siguió su pensamiento con el objetivo de aproximarse a la comprensión del papel de la liberación ligada al miedo a la muerte, aceptando la ambivalencia de la existencia humana.

ABSTRACT

From Schopenhauer's philosophy, we can understand the act of living as making the best effort to keep on alive to evade death; as well, we realize that the endless struggling to survive sets the common form of a particular existence that resists to perish, but simultaneously, it is inexorably fated to it due to the pass of time that face us to a big true: we were born to die. This truth generates the coldest of all fears, and at the same time, it raises as the opportunity to understand the essence of existence, to the point that it is the only motivation to philosophical thinking, which takes us to understand the mystery of life: the great paradox within nature of men. This kind of reflection implies a penetration and overcoming of individuality, taking men to a path of liberation from non reflexive attitude that lead to blind and unconscious satisfaction of necessity and desire, i. e. of will. Taking into account the Schopenhauer's contribution to contemporary philosophy, this paper followed

his thought aiming to close to the comprehension of the role of liberation produced from scare of death, accepting the ambivalence of human nature.

**LA MUERTE EN SCHOPENHAUER:
NEGACIÓN Y LIBERACIÓN DE LA VOLUNTAD**



Viaje a la semilla
Omar Mauricio Moreno
Mixta sobre cartón, 2011

ANA MERCEDES ABREO ORTÍZ

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFIA**

**LA MUERTE EN SCHOPENHAUER:
NEGACIÓN Y LIBERACIÓN DE LA VOLUNTAD**

ANA MERCEDES ABREO ORTÍZ

**Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía
Realizado bajo la dirección del Dr. Luis Fernando Cardona Suárez**

**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C
2011**

A la memoria de mi padre,
que fue, es y siempre será.

Agradecimientos

Llegado el momento de culminar el primer paso en el camino hacia la satisfacción de una pasión postergada desde la infancia, agradezco a las circunstancias de mi historia por haberme puesto en la labor de realizar una reflexión sobre la muerte, tarea que ha resultado ser aliviadora para mi vida.

Dentro de las circunstancias mencionadas, destaco el encuentro con mi profesor y director de trabajo de grado, doctor Luis Fernando Cardona, a quien agradezco con especial afecto por la perseverancia, apoyo y lucidez con la que guió mi proceso de investigación en filosofía, de manera que este trabajo llegara a feliz término. Pero sobretodo, le agradezco la maestría con la que me permitió conocer el pensamiento de un filósofo tan apasionante como Arthur Schopenhauer, permitiéndome considerar la pregunta por el ser, en un mundo nublado por las confusas sombras de las apariencias. Igualmente, quiero expresar mis agradecimientos a los miembros del Grupo de Investigación de Filosofía del dolor por su acompañamiento a la dilucidación de mis preocupaciones académicas y vitales en torno a la fragilidad de nuestra existencia humana. En este grupo he encontrado eco a mis preguntas e investigaciones.

Agradezco también a Fredy Prieto, por haber sido una escucha valiosa en el ruidoso y confuso espacio de mis ideas. A Carolina Rodríguez, por su apoyo y motivación en los momentos de mayor trabajo y esfuerzo. A los dos, gracias porque en la entrega cotidiana de su amistad me han dado bases para edificarme en el campo de la filosofía.

A Manuel Froufe y a todos aquellos que con su experiencia de vida, me han mostrado el rostro compasivo de la experiencia humana.

A Luna, hermoso ser de la naturaleza que llegó a mi vida para convertirse en mi más fiel y noble compañera. Como prueba de ello sacrificó sus espacios de recreación para acompañarme en el silencio y la soledad del trabajo intelectual y que, como si fuera poco, alivió mis momentos de cansancio con su ternura.

Finalmente, agradezco a todos mis familiares y amigos por soportar mis largos periodos de ausencia, pues con su valioso cariño han apoyado mi proceso de crecimiento.

Índice

<u>Introducción</u>	1
<u>Capítulo 1. La voluntad de vivir</u>	4
1.1 <u>El problema de la voluntad en Kant</u>	5
1.2 <u>El gran enigma de la voluntad</u>	9
1.3 <u>La voluntad se hace cuerpo</u>	14
1.4 <u>La presencia de la voluntad en el hombre</u>	22
1.5 <u>La voluntad de vivir es voluntad de muerte</u>	25
<u>Capítulo 2. Ante el miedo a la muerte</u>	34
2.1 <u>La filosofía práctica de Schopenhauer</u>	35
2.2 <u>La muerte: amo y señor de la historia</u>	40
2.3 <u>El miedo a la muerte</u>	55
<u>Capítulo 3. La liberación de la voluntad</u>	68
3.1- <u>El teatro del mundo: el gran desengaño</u>	69
3.2- <u>Querer o no querer vivir</u>	83
3.3. <u>Libertad y liberación: los dos caminos de la voluntad</u>	94
<u>Conclusiones</u>	108
<u>Bibliografía</u>	113

Metodología de citación

El contenido de este trabajo versa principalmente sobre los libros segundo y cuarto de la obra central de Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, en su versión original y sus complementos (Tomo I y II). El estudio prioritario de estos dos libros, obedece a que en ellos el autor expone el núcleo del problema del miedo a la muerte y su relación con la afirmación y negación de la voluntad, objeto de esta monografía. No por ello se abandonan las ideas expuestas por el filósofo en los libros primero y tercero de la misma obra.

Se consideraron también los textos de recomendación propia del autor, en los cuales ahonda y/o amplía ideas particulares de su obra en cuestión. Asimismo, y como es de esperarse, se abordaron algunas obras de otros filósofos relacionados con su pensamiento. La citación que corresponde a los textos de A. Schopenhauer, así como las derivadas de los textos directos de otros grandes filósofos y pensadores, se asumen como fuentes primarias, y aparecen citadas al interior del trabajo según el título de la obra en cursiva, parágrafo o abreviatura que corresponda, número de página en versión castellana y número de página en idioma original. Ejemplo: (*El mundo como voluntad y representación I*, § 5: 65; 20).

El trabajo derivado de comentaristas y otros autores, que permitieron ampliar y profundizar en la obra de Schopenhauer, se asumen como literatura secundaria y aparecen citados por apellido del autor y año o, apellido del autor, año de edición del texto y número de página, según sea el caso. Ejemplo: Hamlyn (1999) o (Hamlyn, 1999: 42).

“No cuenta para mí la división en días y noches, ni la división en meses y años. Para mí se ha detenido la corriente del tiempo, sobre cuyas olas baila el mundo como los palitos y las cañas en la superficie de un río. Estoy solo en esta oscura cueva, fundido conmigo mismo, y esta noche eterna en la que vivo es inmóvil como un lago de montaña asustado de su propia profundidad. El agua se filtra y gotea entre las grietas, y en los charcos saltan los viejos sapos. Y aquí estoy yo, sentado y cantando el sortilegio de la nada.

Horizonte tras horizonte van retrocediendo los límites del mundo; se van apagando las estrellas, como chispas de fuego surgidas del yunque del tiempo, y hay en mí ese goce que siente el dios Shiva cuando después de haber soñado durante muchos siglos, se despierta y se descubre solo en el corazón del aniquilamiento infinito. Soy libre; soy el gran solitario.

Cuando era esclavo tuyo, naturaleza, tú indispusiste mi corazón conmigo mismo, haciéndole entrar en una terrible guerra sucia. Los deseos, que no tienen otra finalidad que la de devorarse a sí mismos y la de comerse todo lo que se pone al alcance de su boca, me incitaban hasta volverme loco. Yo corría de un lado para otro, persiguiendo a mi propia sombra. Tú me hostigabas con el látigo centellante del placer hasta el vacío de la saciedad. Y los apetitos, que son tus señuelos, no me llevaban más que a un hambre infinita en la que los manjares se convertían en polvo y las bebidas en vapor.

Llegó un momento en que mi mundo estaba tan sucio de lágrimas y de ceniza, que juré vengarme de ti, apariencia infinita, amante de los disfraces innumerables. Me oculté en la oscuridad, que es el castillo de lo infinito, y luché día tras día, con la luz engañosa hasta que ésta perdió todas sus armas y cayó rendida a mis pies.

Ahora, que estoy liberado de miedos y deseos, que se ha desvanecido la confusión y que mi razón luce pura y brillante, he de dejar de una vez para siempre el reino de la mentira”.

R. Tagoré

Introducción

Como se ve en el texto de Tagoré, gran parte de nuestra vida se centra en procurar la satisfacción de necesidades y placeres en búsqueda de la felicidad. Sumidos en el propósito de la reafirmación de una vida, *-mi vida-* feliz, avanzamos por los senderos de la existencia, consumiendo de manera egoísta todo lo que se nos pone al paso, incluso, enfrentándonos a los otros seres humanos con violencia hasta aniquilarlos, si se oponen a la realización de nuestros deseos. Así, el sufrimiento de los hombres se produce por los otros hombres, que buscan satisfacer sus deseos e inclinaciones sin tener en cuenta al otro y su sufrimiento. Con esto, se instaaura el mal en el mundo y el alejamiento de la posibilidad de construir la “verdadera felicidad”.

Pese a que somos testigos permanentes de lo anterior, existe una tendencia en el hombre a pasar por alto su naturaleza destructiva, prefiriendo denominarse a sí mismo y a sus acciones, como bueno, creativo y bondadoso. Empero, ¿Cómo liberarnos, del egoísmo humano que en su máxima expresión resulta ser una fuente de maldad que genera sufrimiento? ¿Cómo podemos pensar que somos capaces de disfrutar de una existencia feliz, si sólo posamos la mirada en la nobleza de nuestras acciones dejando de lado el conocimiento del rostro oscuro de la naturaleza humana que nos mueve día tras día? Estas preguntas tienen cabida, pues, si bien nuestro egoísmo natural e inconsciente nos lleva a ejercer el mal ante el gozo que surge de la satisfacción momentánea, también podemos ser conscientes de esta realidad que habita como tendencia natural en cada hombre.

Uno de los filósofos que abordó algunas de estas consideraciones con mayor profundidad y riqueza fue Arthur Schopenhauer. Ahondando en el núcleo de la vida, desde la vida misma, éste filósofo devela la fuerza que mueve la vida del hombre y el papel de la muerte en la existencia. De acuerdo con algunos de sus principales comentaristas, C. Janaway (1989), D. Jacquette (2006), J. Young (2006), D.W. Hamlyn (1999), y como puede observarse en la lectura directa del autor, para Schopenhauer existe una estrecha relación entre la vida y la muerte, al punto que las consideraba como dos momentos de un mismo proceso, movido por una misma fuerza: la voluntad de vivir. La vida del hombre, tal como lo expone Schopenhauer, está gobernada por la necesidad de la conservación de la especie, por lo que vivir es un esforzarse en pro de perpetrar la vida, donde la reproducción y la lucha incesante por la supervivencia,

fijan la forma común de la existencia. La vida es una continua postergación de la muerte. La permanencia vital del cuerpo es el aplazamiento de la muerte inevitable, que nos enfrenta a una gran verdad: nacemos para morir. De allí que los motivos de los actos humanos sean la satisfacción de las necesidades ligadas al cuerpo, pues aunque la voluntad de vivir funcione en la forma de vida racional (en el caso del hombre), su motivación es esencialmente inconsciente y se manifiesta de manera oculta, incluso, en el organismo humano.

Se cree de forma ilusoria que somos libres y, confiados en tal “verdad”, actuamos en el mundo desplegando nuestro “libre albedrío”. Pero al lanzar una breve mirada sobre la existencia, pronto se perciben las innumerables limitaciones y carencias, que no sólo introducen una duda sobre la realidad de la libertad, sino que nos descubrimos como seres sometidos a fuerzas que no conocemos, ni podemos caracterizar someramente. Uno de esos fenómenos que cuestionan la naturaleza de la existencia, es la muerte. Muerte cuya certeza resulta angustiante cuando se manifiesta en el cadáver de los seres queridos, o cuando amenaza con la enfermedad, recordándonos que a pesar de todas las luchas por la conservación de la vida, o quizás por ellas mismas, la vida está conminada a la fragilidad y a la decadencia del cuerpo, señales de finitud individual. Así, la muerte se presenta ante la puerta de nuestra existencia como el visitante más temido, pero a su vez como el más esperado. Ante ella, la individualidad se siente amenazada con ser reducida a la nada y las fuerzas del hombre amenazan con quedar sometidas a la impotencia.

La certeza de la muerte y el miedo que ella produce, son para Schopenhauer el único motor de la reflexión filosófica. La pregunta acerca de qué es la muerte y el significado que ella contiene, está asociada con la interrogación sobre qué es el mundo, qué es el hombre y qué es la individualidad. Las respuestas a estas preguntas constituyen en gran parte, el corazón de la propuesta filosófica de Schopenhauer, en la que conecta su comprensión metafísica de la voluntad con la reflexión ética. El conocimiento acerca de la muerte y del miedo a la muerte entraña el misterio de la voluntad en su aparecer y desaparecer en el mundo de las formas, regido bajo el *principium individuationis*; principio a partir del cual se olvida el carácter universal, y confundidos en la particularidad del cuerpo, nos afianzamos en el egoísmo, estado natural del hombre y motor de la conducta humana, que explica por qué la guerra de todos contra todos, por qué la historia está marcada por la muerte y por el sufrimiento.

Para Schopenhauer, la filosofía no es sólo una disciplina académica, que en el mejor de los casos aumenta la comprensión de las cosas. La filosofía puede ir más allá e incluir la preparación para la muerte, que contiene la reflexión del paso del egoísmo al altruismo, lo cual compete la superación del miedo a la muerte, aspecto importante del conocimiento metafísico, base en el camino de la liberación de la voluntad y de las ataduras de la necesidad y el sufrimiento. Por tanto, este trabajo tiene como fin mostrar que el miedo a la muerte le posibilita al hombre realizar una reflexión sobre su propio actuar (al ser la muerte el espejo donde se reflejada nuestra vida), llevándolo al conocimiento de la naturaleza verdadera de las cosas, de manera que implique una verdadera penetración y atravesamiento del *principium individuationis*, y así emprender el camino hacia la liberación de la actitud irreflexiva que conduce a la satisfacción ciega e inconsciente de la necesidad y el deseo.

Teniendo en cuenta el gran aporte de Schopenhauer a la reflexión filosófica contemporánea, esta investigación propone seguir su pensamiento con el objetivo de aproximarse a la comprensión del papel de la liberación ligada al miedo a la muerte, aceptando la ambivalencia de la existencia humana. En términos metodológicos, se realiza un trabajo interpretativo del pensamiento del autor en su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación* y sus textos asociados. Siguiendo el objetivo expuesto, el cuerpo de este trabajo se divide en tres capítulos. El primero compete al problema base de la ambivalencia de la existencia, que radica en el misterio de una voluntad escindida, se examina la relación entre la cosa en sí o el mundo como voluntad y el fenómeno o mundo como objetivación de la voluntad. Este capítulo tiene como fin proporcionar las bases del trabajo en general. El segundo capítulo examina el motor del actuar humano y penetra en la posibilidad de la comprensión de una filosofía práctica basada en el *miedo* a la muerte. Miedo reflejo de la voluntad escindida, que en un afán ciego busca su afirmación a la vida manifestada en la rueda del tiempo y del sufrimiento. Y, finalmente, en el capítulo tercero se aborda la comprensión de la aporía que encierra la dualidad de los dos caminos de la voluntad, el querer o no querer vivir.

Capítulo 1

La Voluntad de Vivir

La reflexión sobre la muerte comprende el misterio que se anida en el seno de la vida: la gran paradoja de la naturaleza presente en el hombre. Puesto que su amenaza nos convoca a examinar las acciones realizadas durante el transcurso de nuestra existencia, la vida puede ser concebida como una preparación para la muerte. Considerar la muerte, implica necesariamente examinar la vida, nuestra vida. Desde la mirada de Schopenhauer, la vida particular es el resultado del círculo incesante del nacer y el perecer, movido por una naturaleza ambivalente manifestada en el *principium individuationis*. En este círculo se revela que la vida se encuentra movida por el deseo, el cual genera necesidad y su no satisfacción, da lugar al sufrimiento. Esta comprensión de la vida resulta contraria a la idea común tenemos de *nosotros mismos* y del mundo, en la que vanamente se cree que actuamos regidos por una voluntad racional y que somos dueños de nuestros actos.

La filosofía de Schopenhauer es una comprensión del hombre y del mundo, que invita a vencer la ilusión de un mundo sustentado únicamente en el conocimiento abstracto. Con ello, se devela el engaño que no permite entender que la esencia del mundo y su explicación, radica en el conocimiento intuitivo, anclado en el propio cuerpo y en la experiencia de sentir. Se ha llegado a considerar como verdad incuestionable que en el mundo hay un orden que puede ser conocido, que se puede hallar la razón de la existencia, un fin y necesidad, una libre disposición de las motivaciones.

Por el contrario, para Schopenhauer, el mundo se presenta de manera azarosa, es libre en su ser y está movido por la incertidumbre de una voluntad ciega que domina al hombre y a toda la naturaleza. Una voluntad sin tiempo ni fin, que se banquetea a sí misma, poniendo los dientes en su propia carne (Wicks, 2008). Esto trae como consecuencia el sufrimiento y el sin sentido de la existencia, afirmando que hubiese sido preferible no haber nacido. Así, con miras a dilucidar el misterio que involucra la existencia del hombre y el mundo, tras el velo del engaño, este capítulo se propone comprender qué es la voluntad para Schopenhauer y cuáles son sus implicaciones para la interpretación de la existencia humana.

1.1 El problema de la voluntad en Kant

De acuerdo con Schopenhauer, su filosofía tiene fuertes raíces en el pensamiento de Kant. Como su heredero filosófico, él reconoce como gran acierto la división kantiana entre fenómeno y noumeno, entre razón teórica y razón práctica. Para Schopenhauer, los dos grandes méritos de la filosofía kantiana, como lo indica Hamlyn (1999: 42), son el reconocimiento del primado de la relación causal en el orden del conocimiento del mundo y el de la presencia de la cosa en sí, en el campo de la acción humana. Pese al reconocimiento de estos dos grandes méritos, Schopenhauer resalta que Kant apuntó al descubrimiento de grandes verdades, pero erró en su desarrollo argumentativo, al pretender dar cuenta de ellas de un modo racional.

Con referencia a la distinción entre razón teórica y razón práctica, el filósofo de Königsberg y el de Danzig, se separan de manera fundamental. Según Schopenhauer, Kant en su búsqueda por encontrar los límites del conocimiento, establece leyes *a priori*, percatándose que la razón por sí misma no puede conocer aquello de lo que no puede tener una experiencia posible. Así, funda la diferencia entre razón teórica y razón práctica, dejando en la razón teórica las leyes del entendimiento en su afán de conocer los fenómenos del mundo y, en la razón práctica, las que rigen las acciones humanas. Esta diferenciación considera que las acciones se encuentran en un campo totalmente distinto e independiente de las meras leyes que rigen los fenómenos, lo que implica reconocer que las acciones, en tanto que expresión de seres altamente complejos y vivos, no pueden ser explicadas solamente con el principio de causalidad. Las acciones son realmente expresión de una cosa en sí, ciega, caprichosa y completamente libre, que no responde a ley alguna, más que a su propia naturaleza y afirmación. Esta situación afecta de manera notable a la noble intención kantiana de determinar la acción humana a partir del primado de la razón sobre la voluntad. Sin duda, tal como se desarrollará más adelante, esto trae enormes consecuencias para la comprensión del sentido de la reflexión filosófica sobre la muerte.

De acuerdo con Schopenhauer, la poca claridad kantiana en la comprensión de la naturaleza real de la voluntad, hizo que su propuesta filosófica pasara por alto la verdadera constitución del mundo y no viera una simple verdad que no se puede pasar por alto, según la cual no hay “ningún objeto sin sujeto”. Esto implica que “el objeto, debido a que siempre existe sólo en relación con un sujeto, depende de éste, está condicionado por él y es un mero fenómeno que

no existe en sí, ni de forma incondicionada” (*El mundo como voluntad y representación*, I, Apéndice, 499: 514). Kant confunde de manera grave el conocimiento intuitivo, que es sensible, con el abstracto y le otorga a la razón práctica la abstracción del pensamiento, al igual que a la razón teórica. Si ningún objeto es sin sujeto, es un absurdo pensar que hay algo así como una cosa en sí que está fuera de mí, cuando lo que sucede es que la cosa en sí está realmente en mí. Si el objeto no puede existir sin el sujeto, la razón no puede existir aislada de la forma del objeto que le es más inmediato: *el cuerpo*. Este problema es precisamente el omitido por Kant. Según Schopenhauer, Kant se parece a todos los aventureros que dan vueltas alrededor de una fortaleza, con la firme convicción que allí adentro se esconde un gran tesoro, pero que no se atreven a abordar, pues tan sólo pintan en sus muros una ventana o puerta que no conduce a ningún lugar (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 17: 151; 118).

Conforme a lo anterior, ¿Cómo podemos entonces acceder a esta fortaleza, si se nos muestra como inexpugnable, según el parecer del mismo Kant? Esta es la pregunta que Schopenhauer quiere abordar en el segundo libro de su obra fundamental. Atender a esta pregunta es una tarea prioritaria para el presente trabajo, en la medida en que la respuesta encontrada, abre el sendero para nuestra investigación. Como primera respuesta, podemos decir que el acceso a esta fortaleza se encuentra de un modo secreto en nuestra propia existencia. Para Schopenhauer que se distancia en este aspecto de Kant, es una verdad incuestionable que:

No sólo somos el sujeto *cognoscente*, sino que también *nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar al asalto. *La cosa en sí*, en cuanto tal, sólo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consciente de sí*: querer conocerla objetivamente supone pretender algo contradictorio (*El mundo como voluntad y representación*, II: 233, 234; 218,219).

Hemos de comprender entonces, que la crítica de Schopenhauer a la filosofía kantiana se concentra de manera aguda en su filosofía práctica, desmontando el supuesto que es posible alcanzar una plena autodeterminación racional de las acciones humanas, si en nuestra acción ponemos en la mira el puro deber. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant pretende encontrar los fundamentos de la moral y establece, como único criterio de acción moral, la legalidad del imperativo categórico, en cuanto ley básica única que rige el actuar humano en su dimensión

moral. Tal ley, está para Kant, anclada en la capacidad racional del hombre para decidir, es decir, está en su libertad de deliberación iluminada por la claridad absoluta de la propia razón.

La voluntad, aquella que guía las acciones humanas, se convierte para Kant en una facultad de la razón práctica y, con ello, identifica de manera muy simple, razón práctica y voluntad. Esta identificación tiene enormes consecuencias en el momento de pensar el valor moral de una acción humana particular, otorgándole a la reflexión moral una tarea puramente prescriptiva. Para Schopenhauer lo decisivo en el campo de la filosofía práctica, no consiste en saber cómo deben ser las cosas, sino en atender lo que ellas son, para asignarles un cierto valor moral. Para Kant, la razón en tanto facultad práctica, debe tener un influjo sobre la voluntad. El destino verdadero de la razón tiene que ser el de elevarse a una *voluntad* buena en *sí misma* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: 69-74; 394-396). Según Kant, la razón debe ser cultivada y disciplinada para que pueda guiar las acciones hacia fines regidos por el *deber ser*, y no puede ser determinada por los fines egoístas basados en la satisfacción del instinto o del deseo. De esta manera, la voluntad ha de seguir las inclinaciones del deber, puesto por la razón pura, bajo el influjo de una única legalidad verdaderamente práctica, éste es el imperativo categórico. Así,

Cada cosa en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que *razón práctica*. Si la *razón* determina indefectiblemente la *voluntad*, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir *nada más* que lo que la *razón*, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: 95-96; 412).

La voluntad significa entonces en Kant “el pensamiento de algo como propósito; es pues, *razón*, concepción de una representación. Pero esa representación aparece como un modelo que *debe ser* realizado, aparece como una idea” (García Morente, 2004: 174). Si la voluntad, regida por la acción de la razón puede guiar el actuar humano, el hombre tendría la capacidad de elegir “libremente”, al modo de una deliberación aristotélica, su *deber ser*. Por tanto, la voluntad aparece como autónoma en Kant, y establece una cierta relación directa e indisoluble con la libertad, pues libertad y voluntad se encuentran emparentadas mediante una relación de necesidad, en la que la libertad sería la clave para el despliegue de una voluntad autónoma. Aquí se produce un círculo que determina todo el pensamiento moral kantiano: la libertad es la

ley que rige a la voluntad y, gracias a esto, la voluntad se hace libre, escapando de toda determinación causal que rige a todo lo natural.

Voluntad es una serie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esa causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen; así como necesidad natural es la propiedad de la causalidad de los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas (Fundamentos de la metafísica de las costumbres: 139; 446).

Mientras que para Kant la voluntad está ligada a la libertad o al poder para hacer algo, es decir, a la autonomía del libre albedrío otorgado por la razón, en Schopenhauer esta fuerza radica en el querer. En este punto se hace necesario tener presente que para Kant la voluntad en el hombre se auto determina únicamente a través de la razón, mientras que para Schopenhauer la voluntad es la más íntima esencia del mundo que refiere no sólo a la razón, sino también a la intuición, que atañe a la sensibilidad. Aunque la voluntad puede ir acompañada de conocimiento, esto no es lo esencial; más aún, que *seamos* seres dotados de razón, no significa que *actuemos* de un modo exclusivamente racional. Siempre se obra según los instintos y emociones, así no se esté consciente de ello. La voluntad es más un impulso que una facultad de la razón práctica, un movimiento primario y vital, que puede tomar conciencia de sí misma en el caso límite: *sólo entonces* asume la conciencia de un fin, de un propósito, de un objetivo. Y, aunque la voluntad conlleva al concepto de libertad, la voluntad no se encuentra para Schopenhauer, limitada a las leyes del conocimiento (espacio, tiempo y causalidad). Pero ¿Qué es la voluntad para Schopenhauer? Para nuestro filósofo, la voluntad no debe ser comprendida a partir de la certeza de la razón. Él se refiere a ella como expresión de *un enigma*.

Según Schopenhauer, todas las equivocaciones del gran genio de Kant, podrían resumirse en que erró al comprender la metafísica en sentido limitado y tradicional. Kant, al igual que los filósofos dogmáticos, considera que la metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la posibilidad de toda experiencia, por lo que no puede ser conocido a partir de ella, sino de una manera apriorística, desde la razón pura. Pero, se separa de los filósofos dogmáticos al dejar toda la posibilidad del conocimiento anclada de manera exclusiva en el intelecto y no en algo fuera de *nosotros*, en algo trascendente. Por el contrario, Schopenhauer considera que los filósofos dogmáticos tenían razón cuando postularon que los principios o conocimientos de la razón pura son expresiones de la absoluta posibilidad de las cosas, de la cosa en sí, argumento que Kant no compartía, porque pensaba que todo conocimiento no es más que sólo formas del

intelecto, que posee leyes formales no de la existencia de las cosas, sino de las representaciones de ellas. Para Schopenhauer, la *a prioridad* de las representaciones, en tanto subjetivas, nos privan del conocimiento de la cosa en sí. Por esta razón, Schopenhauer considera que para Kant las fuentes de la metafísica no pueden ser empíricas y sus principios y fundamentos no pueden ser tomados de la experiencia interna ni externa, lo que lleva al error de asumir que metafísica y conocimiento *a priori* son idénticos (*El mundo como voluntad y representación*, I, Apéndice: 490-492; 505-507).

Por el contrario, Schopenhauer considera que la metafísica sí debe abordar la pregunta por el significado mismo de las cosas, por su esencia. Para esto, anota que la pregunta por la existencia ha de ser comprendida desde el interior mismo de lo que ella *es*, desde la cosa en sí o voluntad. De este modo, Schopenhauer continúa la tarea emprendida por Kant e identifica la cosa en sí con la voluntad. Esta identificación es un elemento fundamental de la propuesta filosófica de Schopenhauer, teniendo presente que para él “el mundo y nuestra propia experiencia se nos presentan necesariamente como un enigma” (*El mundo como voluntad y representación*, I, Apéndice: 491; 506). Kant había anotado que la cosa en sí no podía ser conocida y, por esto, no lo podía ser desde lo inmediato. Esto implicaría tener la experiencia interna y externa de algo dado a través del cuerpo, y todo lo que es dado, sólo lo es por medio de la facultad sensible configurada por la razón. Distanciándose de Kant, Schopenhauer sostiene que el mundo requiere ser comprendido realmente, y esto sólo es posible si se vincula de forma adecuada la experiencia externa a la interna. Éstas, aunque heterogéneas, son las dos fuentes reales de conocimiento; son las dos fuentes para comprender el mundo y aproximarse al enigma qué es la voluntad.

1.2 El gran enigma de la voluntad

En tanto enigma, la voluntad es una *fuerza* ciega y se manifiesta en las fuerzas de la naturaleza, en la determinada forma de acción de las cosas, en las cualidades y el carácter de cada fenómeno. La voluntad se introduce en todas las formas que puedan ser su expresión en el mundo real. Esta forma de concebir la voluntad no deja de guardar una relación con la filosofía de Spinoza, para quien existe una *sustancia* infinita e indivisible que penetra todos los cuerpos de la naturaleza. Para Spinoza existe una fuerza que conecta a los cuerpos entre sí, que les provee una relación de movimiento haciendo que ellos se comuniquen entre sí, de acuerdo con

su nivel de complejidad. Esta relación es como un proceso causal que se *causa* a sí mismo. Este proceso que es autorreferente y autoafirmante es el *conatus*, entendido como el esfuerzo con el que un cuerpo compuesto mantiene su forma enfrenteado a un entorno. El *conatus* es la esencia misma de los cuerpos (Bula, 2008: 40-43). En su sistema filosófico Spinoza incluye la comprensión que los cuerpos de la naturaleza se encuentran movidos y se mantienen en la existencia gracias a una fuerza originaria o, como él llama, *esfuerzo*: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (*Ethica*, 3p 7: 204); esencia ligada a la necesidad. En Schopenhauer, este esfuerzo es identificado con la voluntad.

En este punto, se establece un parentesco entre Spinoza y Schopenhauer. Ambos advierten un universo en el que todo sucede según la necesidad y en el que se habla de contingencia debido a la ignorancia acerca de las causas de los acontecimientos. Los dos declaran que la noción del “libre albedrío,” donde el individuo puede originar sus propias acciones, no tiene ningún sentido. Las causas de las acciones se extienden más allá de uno mismo (Hannan, 2009: 62). Estas causas superan el dominio de la razón y del libre albedrío y corresponden en los dos filósofos al apetito o deseo:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama Voluntad, pero, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya la naturaleza se sigue necesariamente aquellos cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, no hay diferencia alguna entre <<apetito>> y <<deseo>> no hay diferencia alguna, si no es la de que el <<deseo>> se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello, puede definirse de así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud a todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos (*Ethica*, 3, p. 9, esc.: 205-206).

El apetito o deseo aparece como fuerza natural, auténtica, original que penetra todos los objetos del mundo real, a la que puede llamarse *qualitates occultae*. Las *qualitates occultae* son aquellas fuerzas originarias que, aunque presentes y dispersas en la forma de los diferentes objetos, no pertenece a ellas y no pueden ser explicadas por éstos, ni por ninguna forma de razón. Esta fuerza se encuentra fuera de la cadena de causas y efectos, y en tanto carente de razón, es ciega; “pues en cada cosa de la naturaleza hay algo de lo que no puede darse razón, de lo que no existe explicación posible ni se puede buscar causa ulterior: se trata de la forma específica de su acción, es decir, la forma de su existencia, su esencia” (*El mundo como voluntad y*

representación, I, § 24: 177; 147-148), no es susceptible de explicación física alguna, sólo se puede alcanzar a partir de una explicación metafísica (*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 20: 82-83; *El mundo como voluntad y representación*, I, § 24: 175-176; 145).

La comprensión schopenhaueriana de la fuerza original de la naturaleza permite entender, de manera adecuada, la noción de *voluntad* como una fuerza o deseo presente en los diversos cuerpos existentes en toda la naturaleza. Schopenhauer desarrolla en el parágrafo 18 del Tomo Primero de *El mundo como voluntad y representación*, la doctrina fundamental de la identidad entre cuerpo y voluntad. Anteriormente se enunció la gran verdad formal que da pie a su sistema: ningún objeto *es* sin sujeto. El sujeto, como sujeto de conocimiento, se manifiesta como individuo, cuyas acciones están motivadas por aquella fuerza que es su voluntad. En consecuencia, resulta válido afirmar que no se da un motivo sin un sujeto de motivación.

Pero, ¿Cómo puede el individuo, en tanto sujeto de conocimiento, estar movido por una fuerza ciega? Para atender a este problema, Schopenhauer afirma: “Al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza *voluntad*” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §18: 152; 119). Y el lugar donde este enigma se presenta con toda su fuerza, no es otro que nuestro propio cuerpo; éste que implica de manera directa a un sujeto, determina la manera de obrar, de sentir e incluso, de pensar del sujeto. El sujeto se relaciona con su propio cuerpo y con ello, el cuerpo se convierte en su objeto más cercano. Así, el cuerpo como lo inmediatamente conocido para cada cual, puede ser designado con la palabra *voluntad*.

Para Schopenhauer, la relación existente con el cuerpo no es sólo cognitiva e intelectual. Es además una relación práctica y afectiva. Un movimiento determinado del cuerpo no es sólo un objeto de conocimiento, también es un acto que se vive desde el interior, pues nuestro cuerpo es lo que *somos* nosotros mismos (Zöller, 1999: 28). Resulta importante hacer la siguiente aclaración: si el cuerpo es el objeto más cercano de un sujeto, bien podría pensarse que el cuerpo, en tanto objeto, se encuentra en una conexión causal con dicho sujeto; que está determinado por la relación de causalidad, en la que toda acción observada en el cuerpo puede interpretarse como motivada por la razón. Al respecto, Schopenhauer rechaza una explicación causal de la relación entre el acto volitivo y el acto corporal, puesto que ambos pertenecen a la misma base de nuestra existencia, por lo que los dos actos resultan siendo las dos caras de una misma realidad subyacente, que precede a la distinción manifiesta entre lo mental y lo físico

(Zöller, 1999: 27-28). Él expresa que los movimientos del cuerpo son en realidad, la voluntad misma en acción (actos de la voluntad), es decir que las acciones del cuerpo y la voluntad son una y la misma cosa (*El mundo como voluntad y representación*, I, §18: 152; 119).

Para Schopenhauer al igual que en Spinoza, la voluntad se manifiesta en las acciones del cuerpo. Más que ser acción de la voluntad, el cuerpo es la voluntad misma; cuerpo y voluntad no son entidades independientes o separadas, sino dos formas diferentes de ver lo mismo (Young, 2006: 78). Este planteamiento marca una diferencia fundamental en la comprensión de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, pues mientras que para Kant esta distinción es una forma de *considerar* filosóficamente lo mismo, para Schopenhauer se trata de una diferenciación entre dos formas de *experimentarse* a sí mismo y, por extensión, al mundo. De esta manera, Schopenhauer proporciona una teoría de la identidad entre el cuerpo y la mente, en la que: “el cuerpo es la mente (voluntad) con experiencia hacia el exterior, y la mente (voluntad) es el cuerpo con experiencia hacia el interior”¹ (Zöller, 1999: 28-29). En esta identidad el cuerpo incluye el misterio de ser voluntad y representación.

Según Schopenhauer, resulta claro que los hombres somos seres de carne y hueso, por lo que el cuerpo no es sólo representación, sino representación entre representaciones. No es solamente donación de sentido, sino también realidad. El cuerpo no sólo nos es apropiado, pensado o vivido, es además la vivencia en la que se siente el deseo y el querer (Philonenko, 1989: 114). A través de las acciones del cuerpo, que proceden de la voluntad y son conocidos por la razón, una vez manifestadas, se puede observar la verdadera fuente de las motivaciones de los objetos de la naturaleza viviente: *el deseo o querer*. De acuerdo con Schopenhauer, la acción es la ejecución que proviene de la fuerza del deseo o del querer, de la voluntad que determina las decisiones que en apariencia provienen de la razón, acciones donde el cuerpo se ubica como manifestación de la voluntad. Por tanto, el cuerpo es también ‘la objetividad del querer’, es a través suyo que los hombres podemos tener un íntimo saber sobre el ser. Saber que sólo se alcanza como consecuencia de una íntima relación con el cuerpo, proporcionado por el reconocimiento del deseo (Philonenko, 1989: 116-117).

¹ The body is the mind (will) experienced externally, and the mind (will) is the body experienced internally.

De acuerdo con Schopenhauer, este querer sentido en el cuerpo es la única puerta posible a la gran fortaleza que envuelve a la esencia de las cosas, en tanto que el deseo es en sí mismo la más clara e inmediata manifestación de la voluntad proveniente del interior del cuerpo. El querer es entonces la posibilidad que tenemos de comprender la naturaleza desde el interior de nosotros mismos, en tanto que somos naturaleza, y no, desde una naturaleza vista desde fuera (*El mundo como voluntad y representación*, II: 234; 219), pues somos tanto el objeto a conocer como el sujeto de conocimiento. Pero, el problema radica en que la forma que tenemos de conocer, incluso nuestra propia naturaleza, se da a través de la razón. Con esto se teje el gran problema de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, como ya lo había indicado antes Kant, pues la razón sólo puede acceder al conocimiento del fenómeno y nunca al de la cosa en sí, debido a que los conceptos sólo pueden ser aplicados a lo ofrecido por la intuición sensible, en el mundo fenoménico. Y, aunque el querer no procede de la intuición, como lo hace notar Schopenhauer, el conocimiento que del querer se tiene está mediado por la percepción, y ésta a su vez por las formas de espacio y tiempo encontradas como formas *a priori* en el intelecto.

Esto lleva a sostener una vez más, que la voluntad es un enigma, por cuanto aquello que le es más inmediato sólo puede ser conocido mediante representaciones, que son su sombra. La percepción interna de las cosas se encuentra libre del espacio, en la medida en que el espacio depende de las formas del exterior, en cambio, el tiempo permanece, y mediante él se conoce el querer a través de la sucesión de los actos individuales, que abren la puerta para acceder al conocimiento parcial de la voluntad. Por tanto, el conocer de la voluntad sólo se da *a posteriori* por medio del cuerpo, y al ser la voluntad lo que mueve al cuerpo, es ella el *a priori* de su conocimiento, que se expresa mediante la motivación de sus acciones, impulsadas por el querer que *es* ella misma. Así,

A resultas de la forma del tiempo que aún pende de ella, (de la autoconciencia) cada uno conoce su *voluntad* exclusivamente en sus sucesivos *actos* individuales pero no en su totalidad, en y para sí: por eso nadie conoce su carácter *a priori* sino que sólo llega a saber de él empíricamente y siempre de manera imperfecta. Pero la percepción en la que conocemos los movimientos y actos de la propia voluntad, es mucho más inmediata que cualquier otra: es el punto en el que la cosa en sí irrumpe con mayor inmediatez en el fenómeno y es iluminada más de cerca por el sujeto cognoscente; de ahí que ese proceso tan íntimamente conocido sea el único indicado para convertirse en intérprete de todos los demás (*El mundo como voluntad y representación*, II: 235; 220-221. El paréntesis es nuestro).

Nótese que hemos hablado del cuerpo como una bisagra que nos permite penetrar en el enigma de la voluntad, al ser éste, al mismo tiempo, voluntad y manifestación de la voluntad.

De esta forma, se devela la gran premisa de Schopenhauer que lleva a la comprensión de la cosa en sí desde la naturaleza misma y que ahora se postula como una gran verdad: “Mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 18: 155; 123).

1.3 La voluntad se hace cuerpo

En las páginas anteriores se ha indicado la relación del fenómeno con la cosa en sí mediante el papel del cuerpo, ahora, se decantará esta relación, a partir de lo que Schopenhauer denomina la objetivación de la voluntad. En su obra fundamental Kant indicó, con gran sabiduría, que “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*Crítica de la Razón Pura*, A 51: 93). Schopenhauer resalta que es a partir de esta idea que Kant distingue claramente entre fenómeno y cosa en sí, no sin el paso desafortunado de dejar a la cosa en sí sin posibilidad de conocimiento alguno. El cuerpo para Schopenhauer responde a la doble función de ser voluntad y representación, pues no somos “cabeza de ángel alada sin cuerpo” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 18: 151; 118). Esto conduce a sostener que el cuerpo como representación, es el medio que la voluntad escoge para hacerse presente en el mundo real. Cuando se habla del cuerpo, no se hace referencia exclusivamente al cuerpo del hombre, sino al de todos los otros seres del mundo natural, con la diferencia que en tanto sujeto cognoscente, el cuerpo adquiere en el hombre la propiedad de ser medio y objeto del conocimiento. Si no fuese así, sería tan sólo representación como lo son los demás objetos de la naturaleza.

En el marco de esta distinción, se hace necesario referirse a la comprensión que tiene Schopenhauer de estos elementos. De la voluntad se sabe que es la esencia más íntima del objeto, el ser en sí propio del cuerpo, es fuerza ciega, libre, infinita, el querer insaciable que impulsa a cada objeto. Del fenómeno, puede decirse que es representación de la voluntad:

Fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo objeto, es fenómeno. Cosa en sí lo es únicamente la voluntad: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo diferente de ella: es aquello de lo que toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, objetividad. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad: se manifiesta en toda fuerza natural que actúa ciegamente, como también en el obrar reflexivo del hombre; pues la gran diferencia entre ambos sólo afecta al grado de manifestación y no a la esencia de lo que se manifiesta (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 21: 162,163; 131).

En la cita anterior se observa la diferencia entre voluntad y representación, siendo ésta última un reflejo, una simple sombra de la voluntad que no la subsume en cuanto tal, pero que en la medida en que la oculta, la deja ver. Todo depende de la claridad con que se aborde su relación y diferenciación. Por otro lado, nótese que esta definición que Schopenhauer da de la voluntad, amplía su comprensión en la medida en que se refiere a una fuerza ciega, libre, que se observa en la naturaleza orgánica e inorgánica, en la conducta automática de los seres de la naturaleza y en la acción reflexiva del hombre, en la universalidad y en la particularidad.

Ha de comprenderse que la voluntad es una fuerza universal y carente de razón. Pero, si es universal, ¿Cómo puede manifestarse en cada objeto y por qué nuestra percepción de los objetos se centra en la particularidad? ¿Por qué, siendo carente de razón, incluye el obrar reflexivo del hombre? Al objetivarse en cada uno de sus fenómenos, la voluntad, que es universal, se particulariza en formas diversas, pues los objetos son particulares y se encuentran determinados por el espacio, el tiempo y la causalidad. De ahí que las acciones de la voluntad se den en *un* momento, *un* lugar y bajo *ciertas* circunstancias, de acuerdo al objeto en el que se manifieste y no es algo así como un simple querer en general (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 20: 158; 127). No por esto deja de ser universal, ella se encuentra en todos y cada uno de los fenómenos de un mismo género. Tampoco deja de ser libre, pues “la *voluntad* como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ello afectan únicamente a su *objetividad* pero le son ajenas a sí misma” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 23: 165; 134).

El que la voluntad sea ciega, carente de razón, pero a su vez incluya el obrar reflexivo del hombre, se debe a que la razón sólo es propia del fenómeno, no de la cosa en sí. Únicamente el fenómeno en el nivel del hombre se mueve de acuerdo con el principio de razón suficiente. Este principio es para Schopenhauer la forma general de conocimiento dada en el grado más alto de la objetivación de la voluntad. No todos los fenómenos de la voluntad tienen el mismo grado de objetivación, dándose en el mundo una escala en la que en el menor grado de objetivación se encuentran los entes inorgánicos, pasando por los orgánicos dentro de los que se destacan los animales y llegando al hombre dotado de razón. En los grados más inferiores de objetivación los fenómenos son simples objetos, representaciones, en la medida en que la voluntad está dormida. Pero mientras se avanza en los grados de objetivación, la voluntad se va haciendo presente en los objetos; se despierta, al punto en que en el hombre, gracias a la

iluminación del intelecto, llega a ser parcialmente conocida (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 22: 163; 132). El hombre es entonces el más claro fenómeno de la voluntad, pero no el único, como lo ha pensado antes de Schopenhauer la filosofía. Veamos, un poco más de cerca la forma como la voluntad se hace presente en la vida a través de sus diferentes grados de objetivación.

En el marco del desarrollo de una fisiología filosófica, Schopenhauer muestra en *La voluntad en la naturaleza*, la elevación gradual de la objetivación de la voluntad en la conformación y movimiento de los cuerpos inorgánicos, así como en la anatomía y funcionamiento de los vegetales, los animales y el hombre. Esta graduación se constituye según el criterio de la relación entre fuerza e inteligencia en el mundo de la naturaleza, entre voluntad como lo primario y originario (metafísico) y el fenómeno como lo secundario. La voluntad es el *prims* del organismo, lo eterno e indestructible que conforma el principio de la vida y por el cual los organismos se determinan tal como ellos son. El intelecto, en cambio, se presenta como lo secundario, el *posterius* del organismo condicionado por la voluntad, a través de la función del cerebro.

La voluntad es aquella esencia en sí, que se manifiesta primeramente en la representación (mera función cerebral ésta), cual un cuerpo orgánico, resulta que tan sólo en la representación se le da a cada uno el cuerpo como algo extenso, articulado, orgánico, no fuera, ni inmediatamente en la propia conciencia. Así como las acciones del cuerpo no son más que los actos de la voluntad que se pintan en la representación, así su sustrato, la figura de este cuerpo es su imagen en conjunto; y de aquí que sea la voluntad el *agens* en todas las funciones orgánicas del cuerpo, así como de sus acciones extrínsecas (*Sobre la voluntad en la naturaleza*: 63).

En esta comprensión de la voluntad como trasfondo de todo lo que se manifiesta en el mundo, se aprecia cómo Schopenhauer muestra al fenómeno como el espejo de la voluntad, espejo en el que la vida es su mundo visible, su compañera inseparable, porque donde haya voluntad siempre habrá vida. La voluntad necesita de la vida para manifestarse, al tiempo en que la vida se ofrece a ella para servirla (Piclín, 1975: 194). La voluntad se sirve de la vida para manifestarse, conforma el principio de la vida a través de las leyes de la naturaleza y los objetos en la misma, de sus grados de objetivación. Para Schopenhauer todos los grados de objetivación de la voluntad se rigen por la ley de la causalidad, pero como existen diferentes grados de objetivación, asimismo esta ley se manifiesta de manera diferente en cada uno de ellos. De esta manera, Schopenhauer hace notar que la verdadera diferencia entre los grados de objetivación, radica en la forma como la ley de la causalidad se hace presente y rige en cada

uno de ellos los cambios o mutaciones que aparecen en la naturaleza. Cambios que se dan bajo tres formas diferentes: *causa* en el sentido más estricto, *excitante* o *estimulo* y *motivación* (*Los dos problemas fundamentales de la ética*: 61; 29; *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 20: 84).

En el primer grado de objetivación de la voluntad, están los objetos inorgánicos, las fuerzas universales de la naturaleza, o *qualitas occultae*, las cuales aparecen en todas las formas de la materia, como la gravedad, electricidad, magnetismo, fluidez, y elasticidad. Pese a que los minerales no poseen movimiento propio, y por esto no se puede pensar que no poseen vida, se observa en ellos un grado de excitabilidad proveniente del medio exterior que los lleva al movimiento. Este movimiento no sería posible si en ellos no existiera una fuerza y tendencia a la acción, aunque esta fuerza se dé simplemente en potencia. Lo anterior es posible gracias a que los objetos inorgánicos se mueven por *causas*, entendiendo esta situación como la más clara manifestación de la ley de causalidad, en la cual se da una estrecha relación entre causa y efecto, acción-reacción. Por consiguiente,

La *causa*, en el más estricto sentido de la palabra es aquella en virtud de la cual se producen todos los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos. En todos los casos se caracteriza por dos rasgos: primero, que en ella encuentra su aplicación la tercera ley fundamental de Newton: «acción y reacción son iguales»: es decir, el estado precedente, que se llama causa, experimenta un cambio igual al del siguiente, que se llama efecto. Segundo, que, de acuerdo con la segunda ley de Newton, el grado del efecto es siempre exactamente proporcional al de la causa; por consiguiente, una intensificación de ésta produce también una intensificación igual de aquél; de modo que, con sólo conocer el tipo de acción, a partir del grado de la intensidad de la causa se puede enseguida saber, medir y calcular también el grado del efecto, y viceversa, aunque en esta segunda, no se deba confundir el efecto de la misma con el fenómeno visible (*Los dos problemas fundamentales de la ética*: 61; 29; *El mundo como voluntad y representación*, I, § 23:167; 137).

Cuando los objetos inorgánicos son movidos por una fuerza, sufren un cambio de la misma magnitud de la causa que provoca su movimiento, de manera que al conocer el efecto, se conoce su causa. Por ejemplo, cuando una bola de billar es movida por el efecto del golpe de la otra bola, ambas reaccionan en sentido que puede observarse la velocidad y el rumbo del recorrido de la bola, según la fuerza y ángulo con que ha sido golpeada. De esta manera, la segunda bola da cuenta de las propiedades causales que le infringió la primera. En este ejemplo se nota la influencia de la ley de la gravedad o peso, de la cual dependen su movimiento y su dirección.

Esta relación causal deja ver la presencia de las fuerzas de la naturaleza, que pueden observarse en el movimiento de todo lo inorgánico, así “la vigorosa caída de un torrente de

agua sobre masas rocosas y preguntarse si aquel decidido esfuerzo, si aquel tumulto puede verificarse sin un despliegue de fuerza y si cabe concebir despliegue de fuerza, sin voluntad” (*La voluntad en la naturaleza*: 135). A partir de este ejemplo, Schopenhauer señala que “allí donde observamos una inmediata y primera fuerza de algo originariamente movido, nos vemos obligados a pensar en la voluntad como su interna esencia” (*La voluntad en la naturaleza*: 135). En el vigor del agua y la imponente de las rocas, como en la presencia misma de los demás minerales, se observa la presencia de la voluntad, la gravedad o peso es la fuerza esencial de la materia.

Luego del análisis de los objetos inorgánicos, y siguiendo en grado ascendente, están las plantas. En ellas, Schopenhauer muestra cómo se observa la presencia manifiesta de la voluntad en la forma en que crecen y buscan los nutrientes, como si existiera en ellas una cierta disposición interna capaz de ser excitada sobre la base de la necesidad. Se da una fuerza ciega motriz; incluso, Schopenhauer retoma las palabras de Platón, al atribuir a las plantas deseos, es decir, voluntad (*La voluntad en la naturaleza*: 117). Conforme a lo anterior, las plantas se moverían, no por una relación de acción-reacción, sino por necesidad, respondiendo a *estímulos*.

El *estímulo* es aquella causa que, en primer lugar, no sufre *ninguna* reacción relacionada con la acción; y, en segundo lugar, aquella entre cuya intensidad y la intensidad del efecto no se encuentra proporción alguna. En consecuencia, el grado del efecto no puede ser aquí medido y determinado de antemano según el grado de la causa: más bien, un pequeño incremento del estímulo puede causar uno muy grave del efecto o también, a la inversa, suprimir el efecto anterior o hasta producir uno opuesto (*Los dos Problemas Fundamentales de la Ética*, 62; 30; *El mundo como voluntad y representación*, I, § 23: 168; 137).

Por último, está el grado más elevado de objetivación de la voluntad en los animales, de los cuales hace parte el hombre. En los animales la anatomía y funcionamiento corporal muestra la presencia del instinto. Su cuerpo está dotado en total concordancia con la necesidad de supervivencia, de manera más clara que en las plantas. La vida de los animales es un más compleja, en la medida en que en ellos se presenta una forma de conocer, aparecen las representaciones gracias a la presencia del cerebro. En ellos se da entonces un actuar, no por causa-efecto, ni por estímulos –solamente–, sino que su principal accionar se da por *motivación*. Al poseer un cerebro, la ley de causalidad pasa de manera mediata por el *conocer*. Una vez aparecen las imágenes, aparecen las emociones y el deseo que busca lo agradable rechazando lo desagradable, y esto lleva al animal a experimentar mediante la sensibilidad de su cuerpo, sensaciones de placer o de dolor. El animal, en cuanto poseedor de una amplia serie de

necesidades, no satisface estos apremios de manera directa reaccionando simplemente a estímulos. Tiene que elaborar su respuesta, y por ello, estar en condiciones de elegir, adoptar y buscar el medio más adecuado para la satisfacción de la necesidad presente, bajo circunstancias dadas. Los animales deben atender a los *motivos* entendidos como representación.

Gracias al intelecto, que varía hacia diferentes niveles graduales de perfección debido a la aparición del sistema nervioso y el cerebro, los motivos surgen en los animales bajo diversas determinaciones (*Los dos problemas fundamentales de la ética*: 62; 31). Como ejemplo, la biología ha mostrado el proceso de perfección de las especies mediante mecanismos sofisticados de adaptación, en los que, debido a la vigorosa consecución de la satisfacción de las necesidades, algunas especies se imponen sobre otras para subsistir, llevando a la extinción de especies completas de animales, gracias a la dificultad para satisfacer de manera efectiva las necesidades vitales.

En los animales, en tanto que actúan según la fuerza de la necesidad, su cuerpo se excita en búsqueda de nutrientes, al igual que las plantas. Esto se encuentra incrementado en la búsqueda de territorio y del mantenimiento de la especie mediante la procreación, así la estructura física del animal se da según su querer en la vida y para soportar el esfuerzo de vivir (*La voluntad en la naturaleza*: 89). Schopenhauer reconoce en los animales una facultad de conocimiento, que puede notarse en el modo como influyen en el mundo exterior a través de sus movimientos en la búsqueda de alimento, por ejemplo, dentro de la cadena alimenticia; sin embargo, hay que reconocer que este conocimiento acompaña la acción del animal más no la dirige (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 23: 167; 136), sus movimientos están directamente orientados por la necesidad, el deseo o instinto, por una voluntad ciega.

En el hombre, el cual ocupa el lugar de mayor nivel de objetivación de la voluntad, está la fuerza, el deseo y la inteligencia, se encuentra la voluntad en su máxima expresión, y el máximo conflicto de la voluntad consigo misma. Además, en el hombre la inteligencia adquiere, grados más elevados. Se presenta en él la inteligencia referida a la formación de conceptos, a la abstracción, por lo que su actuar no se da por motivos. En este punto Schopenhauer destaca dos tipos de motivos: los intuitivos y los abstractos. Los primeros son propios de los animales, pues pese a que tienen conocimiento, no tienen más que representaciones intuitivas, procedentes del instinto, y, por consiguiente, conocen solamente el presente, viven sólo en el presente. En el hombre, se dan los motivos abstractos, consistentes en una forma de

pensamiento que no requiere de la cercanía próxima e inmediata de sus deseos y necesidades en el espacio y el tiempo. Esto no elimina su dependencia de la ley de causalidad y la necesidad (*Los dos problemas fundamentales de la ética*: 65, 67; 34, 36).

Pese a que los hombres poseemos la capacidad de abstracción, sigue actuando en *nosotros* la misma fuerza que en los demás animales. Por ejemplo, los sistemas vitales responden en algunas ocasiones, a estímulos, y, en otras, a motivos, porque todos los motivos son causas y toda causalidad lleva algo de necesidad. La vida animal de la que hace parte el hombre tiene como sustento una vida vegetativa que ocurre sólo a base de *estímulos*. Asimismo, todos los movimientos que el hombre ejecuta, los ejecuta *como animal*, y dependen de lo que la fisiología llama *funciones animales*, ocurriendo como consecuencia de un objeto conocido, o sea, tienen a *su base motivos* (*Los dos problemas fundamentales de la ética*: 62; 31,32). Para Schopenhauer, estos motivos tienen raíz en un motivo fundamental, en el impulso sexual:

La relación sexual representa el punto central y la cuestión capital de todo acto humano, hasta el extremo que sus quehaceres no necesitan quedar explicitados, sino que se comprenden de suyo por doquier; por mucho que disimule y se revista de toda modestia, siempre cobra el mayor de los protagonismos: constituye la causa de la guerra y el objetivo de la paz, el fundamento de la seriedad y la diana de la guasa, una inagotable fuente de chistes, la clave de toda alusión y el sentido de toda señal secreta, de toda proposición manifiesta y de toda mirada furtiva, del ingenio e indumentaria cotidianos de jóvenes y ancianos, de los pensamientos impúdicos que llenan cada una de nuestras horas e incluso del reiterativo sueño de castidad que se opone a su voluntad. Uno la ve a cada instante como el auténtico y hereditario señor del mundo, el cual se asienta plenipotenciariamente sobre un trono que le corresponde por derecho propio y desde donde sonríe con aire burlón a las instancias que han intentado mantenerlo en la clandestinidad o restringirlo a una ocupación colateral y subalterna de la vida que sólo debe aparecer en contadas ocasiones....No en vano escogieron los indios el *lingam* o el *yoni*, o los griegos el falo, como símbolo religioso de la vida de la naturaleza: el impulso sexual entraña el núcleo de la voluntad de vivir y, considerado desde el punto de vista externo, tal como se da en el fenómeno, supone aquello que perpetúa y cohesiona toda la manifestación (*Manuscritos Berlineses*, aforismo 187: 173).

La fuerza vital que representa el impulso sexual, es el más intenso de todos los apetitos humanos, es el deseo de todos los deseos, el foco (*Brennenpunkt*) del querer que eclipsa todos los demás y desde el cual todos los deseos quedan satisfechos o frustrados, manifestándose en el cuerpo humano mediante el semen (*Manuscritos Berlineses*, aforismo 187: 173). El punto incandescente de la voluntad se concreta en los genitales.

Sin embargo, en el hombre habita algo más allá de la necesidad y la causalidad. En él se refleja claramente la doble cara de la voluntad, vista desde la razón. Como todo en su filosofía,

la razón en Schopenhauer es considerada desde una doble perspectiva, como voluntad y como representación. En este sentido, la razón es motivo, deseo y necesidad; como voluntad representada en lo concreto y apremiante de la vida. Pero la razón es también representación, que mediante el intelecto deja ver con claridad, la máxima perfección de la idea. De un lado, la voluntad se presenta como fuerza ciega, infinita y motor de todas las acciones y de otro, ella se presenta como conocimiento, como representación. En el hombre, el fenómeno es representación, esto es, contenido de la conciencia de un sujeto cognoscente (Rábade, 1995: 29). Dado que aparecen en él dos formas tan distintas de manifestación de la voluntad, habrá de existir “un canal a través del cual las representaciones individuales participen, reciban el ser de la voluntad: este papel mediador lo van a cumplir las ideas” (Rábade, 1995: 70). De este modo, se ha observado cómo se presenta la voluntad en sus dos caras. Como lo que es: *voluntad*; y como su aparecer, *representación*. En este punto está el hombre, que como máximo grado de objetivación, se muestra como sujeto cognoscente y volente.

Nótese que Schopenhauer resalta, en todas las formas de objetivación de la voluntad, dos aspectos: la relación o no relación entre voluntad e intelecto, y, la conexión entre todas las formas de objetivación de la voluntad: la vida. En este sentido, todo no es más que una gran vida manifestada en las diferentes formas de lo vivo. La fuerza que se mueve en cada una de las objetivaciones de la voluntad, no es otra que la inclinación a conservar la vida, a conservar el propio ser, mediante la inclinación a la satisfacción de los apetitos. La conexión entre todas las objetivaciones radica en que la vida y la voluntad son la misma cosa, la vida misma, en consecuencia, la esencia de la vida es la voluntad. La voluntad es voluntad de vivir, y es la naturaleza en nosotros (Safranski, 1991:165, 291). Del mismo modo, la voluntad se pone frente a nuestra conciencia, ante la comprensión del mundo mediante representaciones que proceden del propio cuerpo (del que hace parte el cerebro), o como lo expresa Philonenko “la voluntad se hace manifiesta para seres, que siendo ellos mismos fenómenos y dependiendo de la visibilidad, vean esa visibilidad. En esto reside la magia de la voluntad” (1989: 137).

El fenómeno es la visibilidad de la voluntad, el cuerpo es voluntad hecha visible y todas las acciones de los cuerpos son fenómenos de la voluntad. Todo movimiento es fenómeno de la voluntad y todo acto es acto de voluntad. Todas las condiciones morfológicas, fisiológicas y los procesos de la existencia, implican voluntad. Schopenhauer observa la inmensidad de la voluntad reflejada en la fuerza de cada acción de la naturaleza, pensante o no. Ésta se puede

ver en la fuerza del viento, de los ríos cuando danzan caudalosos por su cauce y cuando se desbordan. En la fuerza del correr de los animales y de la pasión con que la naturaleza se reproduce y lucha por la supervivencia, en la que se incluye la fuerza de su propia destrucción.

1.4 La presencia de la voluntad en el hombre

Retomando la relación entre la universalidad de la voluntad y la particularidad de su fenómeno, Schopenhauer manifiesta el papel fundamental del *principium individuationis* como criterio hermenéutico para comprender el ordenamiento de los seres vivos. En la escala ascendente de gradación de la voluntad, ésta se va complejizando en su modo de dividirse en diferentes cuerpos distribuidos en el espacio y el tiempo. Debido al espacio y al tiempo, la voluntad que es igual y una misma en todas sus objetivaciones, aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión una vez se presenta al conocimiento, llegando a confundirse con la razón, con el fenómeno particular y finito, “lo que pone en movimiento ascendente de la objetivación de la voluntad lo orgánico e inorgánico, es la individuación” (Philonenko, 1989: 141). Cuánto más se elevan los cuerpos en la escala de perfeccionamiento de la voluntad, más se acrecienta la individuación.

La individuación se presenta en los cuerpos de la naturaleza a modo de diferenciación entre las especies. De ahí, que un insecto sea similar al otro en sus características físicas y en su modo de actuar, pero diferente a cualquier otra especie animal. A medida que avanza la evolución de las especies, los cuerpos de los animales, sus características vitales y modos de actuar en el mundo, se diferencian cada vez más el uno del otro, no sólo con respecto a otras especies, sino con relación a ellos mismos. Por ejemplo, en los perros se ve diversas razas con sus propias formas y temperamentos. Pero en el hombre es donde se puede apreciar con mayor claridad la presencia de la individuación, haciéndose particular cada individuo y diferente el uno del otro. De este modo, se entiende el *principium individuationis*, como el principio “gracias al cual todas las cosas y todos los seres llevan una existencia separada y aparentemente independiente” (Rosset, 2005: 74) los unos de los otros, bajo las formas del espacio y del tiempo.

Éste principio afecta exclusivamente a la materia, mientras que la voluntad permanece libre y se encuentra fuera de todo tiempo y espacio conservando su totalidad, en tanto que ella

misma es una, aunque sus fenómenos en el tiempo y en el espacio sean incontables. Ella no está afectada por la pluralidad de las cosas en el espacio y el tiempo que constituyen su objetividad, permanece indivisible a pesar de ellos (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 23: 165; 134; § 25: 181; 152). Al afectar exclusivamente al fenómeno, el *principium individuationis* se relaciona con el principio de razón suficiente. Mediante la relación de causalidad, establecida entre los fenómenos de espacio y el tiempo, el hombre, en tanto objetivación de la voluntad, queda atado a la necesidad, reduciéndose su posibilidad de libertad. Pero, ¿Cómo es posible que el hombre siendo objetivación de la voluntad (la cual es libre y ciega), no sea él mismo libre, sino que se encuentre atado a la necesidad? ¿Implica esto una contradicción? En lo absoluto. La contradicción se presenta en la razón del hombre, en la medida en que se ubica en una relación espacio-temporal (categorías kantiana del conocimiento *a priori*), asume un conocimiento apriorístico del mundo, confundiendo el fenómeno con la cosa en sí.

Tal confusión, conlleva el error de creer que el hombre es libre, de caer en la ilusión de la libertad. Como lo hace notar Schopenhauer, es después de la experiencia vivida que el hombre se percata con asombro de que él, al igual que los demás seres de la naturaleza, no es libre, sino que se encuentra atado a la necesidad (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 23: 166; 136). Se encuentra sometido a una necesidad instintiva, voraz, ciega que por su carácter de insaciabilidad, conduce al sufrimiento desmedido. Adicionalmente, el *principium individuationis* trae otra gran dificultad en la vivencia del hombre: la pluralidad de la objetivación de sus deseos. Mediante este principio, el hombre se cree separado e independiente de las demás formas de objetivación de la voluntad, y creyéndose único, olvida que hace parte de un todo. Un todo que en últimas, y en el plano metafísico, es la voluntad, lo que significa que el hombre no es la totalidad, y su lugar lo ocupa la voluntad, de la que él es tan sólo una objetivación. De este modo, en el hombre como grado superior de la voluntad, se presenta la individualidad y el egoísmo, de ahí la denominación de ‘principio de individuación’.

Si el hombre se mueve por motivos (producto de la voluntad y no de la razón), agregando el hecho que estos motivos son particulares en el hombre, puede entenderse entonces la reconocida frase hobbesiana (tomada de Plauto), a la cual hace alusión Schopenhauer y que reza: *homo homini lupus*. Esta frase puede ser interpretada en dos acepciones. Primero, como la lucha que se presenta entre los hombres por la satisfacción egoísta de sus necesidades, en la que, para el logro individual de la satisfacción de uno de ellos, se requiere la destrucción del

otro, que propende también por la satisfacción de la misma necesidad. Este aspecto fue dilucidado por Schopenhauer desde muy temprana edad (como propio de la existencia humana), cuando en su viaje por Europa junto a sus padres, observó la condición en la que se encontraban los presos de Toulon. Expresando en su diario:

Todos nosotros estamos forzados a galeras por mediación de la voluntad que constituye nuestro ser. Incluso antes que se asome la razón, estamos ya firmemente encadenados a un impulso ciego de auto-afirmación y la cadena que nos sujeta, nos vincula a su vez a nuestro prójimo. De modo que cada movimiento que ejecutamos sólo sirve para infligir dolor al otro (Safranski, 1991: 76).

En segundo lugar, señala la tendencia del hombre a su propia destrucción, en la lucha incesante entre su razón y la voluntad. Aquí es necesario recordar uno de los ejemplos más llamativos de Schopenhauer, el de la famosa hormiga bulldog australiana: “Cuando se la corta en dos, comienza una lucha entre la parte de la cabeza y la de la cola: aquella ataca a ésta con los dientes y ésta se defiende intrépidamente a picotazos: la lucha suele durar media hora, hasta que mueren o son arrastradas por otras hormigas” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 27: 202; 175-176). Con este ejemplo Schopenhauer señala la analogía entre el insecto y el hombre, indicando que la vida del hombre es una permanente lucha o conflicto entre las fuerzas inferiores -del instinto- y la razón (Philonenko, 1989: 145).

Recordemos que el hombre, al igual que los demás seres de la naturaleza, es en esencia *conatus* y deseo. De esta manera, el poder de obrar de la sustancia se manifiesta en diversos atributos de la materia, el mismo ser, esencialmente conativo se manifiesta como mente y cuerpo, como deseo y voluntad. Y, como consecuencia, el intelecto no está nunca separado del deseo, así, “si voluntad, intelecto y deseo son expresiones paralelas de lo mismo, la distinción entre apelar a las emociones de una persona, apelar a su voluntad y apelar a su intelecto parece ilusoria” (Bula, 2008: 47). Con lo anterior, se muestra cómo la voluntad en tanto querer es la fuente del dolor. Pero, no sólo ella es la causa del sufrimiento, también lo es la racionalidad del hombre que lo individualiza y lo hace, creyéndose libre, pasar por alto (sin poder lógralo nunca) el hecho que él se encuentra atado a una continua lucha que no se aleja ni se distingue en su fondo de la muerte, puesto que vida y muerte hacen parte de las dos caras de la misma voluntad.

1.5 La voluntad de vivir es voluntad de muerte

Hasta ahora hemos hablado del enigma que encierra la voluntad, y de sus diversos grados de objetivación movidos por la voluntad, en tanto fuerza ciega, instinto, deseo y motivo. Como fuerza objetivada, los fenómenos de la voluntad se mueven en espacio, tiempo y causalidad, - principio de razón-. No obstante, la voluntad se objetiva en diversos fenómenos, asumiendo cada uno de ellos, una particularidad que se representa en la materia, pero que no por esto deja de ser universal.

En su particularidad y pluralidad, los grados de objetivación de la voluntad, adquieren niveles de superioridad unos en relación con los otros. Por ejemplo, el mundo vegetal es superior al de los cuerpos inorgánicos; el animal superior al de las plantas, y, finalmente, el hombre (aunque parte del mundo animal) es superior en relación con el resto del reino animal. Por su condición de universalidad, la voluntad no se encuentra afectada por esta gradación, y a ella nada le importa la individualidad de los objetos en el mundo visible, debido a que estas son sólo condiciones de los cuerpos en el espacio y el tiempo. La voluntad es unidad y totalidad, a pesar de su condición de escisión en los objetos de la naturaleza, ella puede estar representada y presente en cualquier ser individual, al punto en que cada objeto como individualidad, carece de importancia para la voluntad. Mientras ella continúe existiendo, cualquier objeto que la contenga le es indiferente, pues los objetos nacen y perecen, devienen y nunca son. La voluntad no se encuentra sometida a ningún cambio, pues nunca deviene y siempre es (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 25: 182; 154).

No podemos olvidar que la voluntad es *una* y la *misma*, que está presente en todas sus objetivaciones, desde el grado inferior hasta el superior, desde las fuerzas de la naturaleza inorgánica, hasta llegar al hombre. Ahora bien, ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se resuelve éste aparente misterio? Este problema se puede resolver, si se lleva la atención a la *ley natural*. Esta ley consiste en que la voluntad se presenta de manera idéntica en cada uno de los objetos de la naturaleza, como prueba de su universalidad. De acuerdo con esta ley, los objetos están organizados en el tiempo y el espacio, siguiendo el orden de la identidad a la que corresponden. De no ser así, ningún cuerpo le dejaría espacio y tiempo de existencia al otro. Esto sucede en virtud a que la “*ley natural* es la relación de la idea con la forma de su fenómeno” y “esa forma es el tiempo, el espacio y la causalidad, que mantienen entre sí una relación y conexión necesaria e inseparable” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 26: 187; 159). De acuerdo

con esta ley, cada cuerpo, objeto o materia, tiene una regulación en su forma de aparecer y desaparecer en un tiempo y un espacio determinados; todo fenómeno nace, perece y se transforma en tanto es fenómeno. La *ley natural* es el modo como la voluntad irrumpe de manera omnipresente y se apropia de una determinada materia, para hacerla existir o simplemente desaparecer en un momento dado, conforme a la ley de la causalidad.

La voluntad manifestada en los diversos grados de objetivación, muestra un proceso amplio y complejo de organización, que da cuenta de su perfeccionamiento. En este proceso se encuentra una finalidad interna y otra externa. Schopenhauer explica en el § 28 del tomo I de su obra principal, que la finalidad interna se presenta en la concordancia de cada una de las partes de un organismo individual con fines de la conservación del organismo y de su especie, por lo que su forma de expresión más clara es el *instinto*. La finalidad externa se presenta a través de la relación entre la naturaleza orgánica e inorgánica, o entre la naturaleza orgánica movida por *motivos*. Según estas finalidades, se presenta entre los organismos de la naturaleza un afán por subsistir dentro de una organización, en el interior de las mismas especies, y en relación de unas con las otras.

De esta manera, se deja ver en la naturaleza el predominio de fuerzas opuestas, en la que mediante la manifestación y lucha de los contrarios se preserva un orden de la naturaleza en general. Así se reconoce lo masculino y lo femenino, la fuerza centrípeta y centrífuga, las leyes de atracción y repulsión, que en su continua lucha, buscan su unión, debido a que la voluntad busca afirmar su identidad. En la lucha de los opuestos, y en la búsqueda de su máxima objetivación, la voluntad abandona los grados inferiores de su objetivación, para dirigirse a los grados superiores de la misma, tras un crudo conflicto entre ellos, pues no hay victoria sin lucha. De esta lucha procede gran parte del sufrimiento de la vida, la necesidad del descanso, del sueño y de la muerte. Vista la vida como se presenta, como una continua querrela de los fenómenos de la voluntad entre sí, aparece la fatiga como resultado de la disputa del consumo de unas fuerzas sobre otras, como la de fuerzas opuestas.

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. Continuamente la materia persistente tiene que cambiar de forma cuando, al hilo de la causalidad, fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos, ávidos de manifestarse, se arrebatan unos a otros la materia, porque cada uno quiere revelar su idea. A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso no consiste más que en ella (...). Pero esa lucha no es sino la revelación de la esencial

escisión de la voluntad respecto de sí misma. Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presenta su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume así misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto de su propio uso; si bien (...) ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad y se produce el *homo homini lupus*. (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 27: 201; 174-175).

En la organización de la vida, la voluntad como voluntad de vivir, se presenta como una lucha devoradora consigo misma, su superación implica la permanente destrucción y renacer. La voluntad, que es la igual en todos los objetos del mundo, al manifestarse por diversos medios, se enfrenta a sí misma y su manifestación queda condicionada por la propia destrucción, puesto que cada ser vivo requiere de la destrucción del otro para existir. La voluntad diseminada en multitud de individuos se devora a sí misma, entablando una lucha cósmica (Stepanenko, 1991: 9). Pareciera ser, como lo dice Schopenhauer, que “la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 28: 208; 183). A su vez se puede pensar que la voluntad desea la destrucción de los fenómenos en pro de su propia perfección. Sin duda, esto es una afirmación aporética: ella misma se devora para afirmarse.

En el movimiento de ascendencia de los grados de objetivación de la voluntad, “del insecto al hombre la voluntad de vivir pasa por la voluntad de matar” (Philonenko, 1989: 143). Esto no significa que la voluntad sea un fin en sí misma. Dado su terrorífico enigma, la voluntad se muestra en su permanente insaciabilidad, en tanto que nunca puede ser satisfecha, “cada fin conseguido es el comienzo de una nueva carrera, y así hasta el infinito” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 29: 218; 195). Cada vez que aumenta la complejidad de los grados de objetivación de la voluntad, el combate prosigue, pero siempre en el vacío; “los movimientos de las pasiones humanas, apagados, violentos, sutiles hasta llegar a ser enigmáticos no cambiarán un ápice a esta dolorosa verdad: *el universo está en lucha para nada*” (Philonenko, 1989: 144). En otros términos, la voluntad está atravesada por un permanente absurdo. Al ser una voluntad ciega, libre, insaciable, y precisamente por eso *voluntad*, es inconsciente e irracional, ya que no tiene fin ni lógica alguna, y se mueve en el azar.

Pero, ¿Qué papel juega aquí el azar? Este es un aspecto crucial en la filosofía de Schopenhauer. La voluntad en su proceso de objetivación se divide en una diversidad de objetos, que en tanto fenómenos, caen dentro del principio de causalidad y, en sí misma, en tanto es cosa en sí, escapa a toda causalidad posible, porque no está determinada por aquellas condiciones características de los fenómenos, presentándose una gran contradicción. Si se considera que el mundo es una manifestación de la voluntad, se devela, que el mundo y su existencia tampoco tienen fin en sí mismo y que carecen de causas. En este sentido, la existencia del mundo es completamente azarosa y no tiene finalidad alguna. Por esta razón, Clement Rosset (2005), considera que la filosofía de Schopenhauer se encuentra gobernada por una filosofía de lo absurdo, que generalmente se ha confundido con una filosofía pesimista.

Schopenhauer aparece ante la filosofía y el pensamiento de su época como un desilusionista de la concepción racionalista de la existencia, donde se considera que la inteligencia asume una primacía sobre la voluntad, y a partir de allí la humanidad ha creído que en el mundo “existe un orden que puede ser conocido, una razón de la existencia, una necesidad en sus manifestaciones, una libre disposición de sí en la experiencia de sus propias motivaciones” (Rosset, 2005: 43). Dado que la razón del hombre es parte de la objetivación de la voluntad atada al tiempo y el espacio, el conocimiento humano consiste en la producción de representaciones. Por esta razón, el racionalismo es una *ilusión*, que contiene cuatro ilusiones en su interior: la ilusión de la necesidad, de la finalidad, del devenir, y de la libertad (Rosset, 2005: 44-52). Detengámonos ahora en cada una de ellas.

Resulta claro que para Schopenhauer los fenómenos se mueven por el principio universal de causalidad. Existe en todos ellos una causa que los mueve (estímulo, instinto, motivo); sin embargo, esta causa carece en sí misma de finalidad, no se encuentra para ella ningún fundamento último que la justifique, y no tiene en su trasfondo necesidad de existir. No hay causa alguna en la serie de la causalidad, por lo que toda existencia se encuentra relegada al azar. Schopenhauer plantea, de este modo, una necesidad sin causa y una finalidad sin fin.

En el marco de este problema, la filosofía schopenhauerina está en relación con la filosofía de Leibniz, condensada en la conocida expresión: “este es el mejor de los mundos posibles” (*El mundo como voluntad y representación*, II: 636; 667-668). Esta expresión se refiere a un mundo comprendido en sentido teológico, un mundo que, aunque imperfecto en sus detalles, es

perfecto en su conjunto debido que ha sido creado por un ser todo poderoso, por un buen Dios. En este punto, Schopenhauer se ubica en la posición contraria a Leibniz, en una postura distante al cristianismo, pero coherente con su doctrina de la voluntad, considerando que éste es “el peor de los mundos posibles”, perfecto en sus detalles, pero absurdo en su conjunto (Young, 2006: 81). Contrario al optimismo de Leibniz, Schopenhauer afirma:

A este mundo, esta palestra de seres atormentados y angustiados que sólo subsisten de devorarse unos a otros, donde cada animal carnicero es la tumba viviente de miles de otros animales y su autoconservación una cadena de martirios, donde con el conocimiento crece la capacidad de sentir dolor, alcanzando este su mayor grado en el hombre, y tanto más cuanto más inteligente es: a este mundo, digo, se le ha pretendido adaptar el sistema del *optimismo* y se ha querido demostrar que es mejor de entre los mundos posibles. El absurdo es patente. Entretanto, el optimista me dice que abra los ojos y contemple qué bello es el mundo con sus rayos de sol, sus montes, sus valles, sus ríos, plantas, animales, etc. ¿Pero es entonces el mundo una linterna mágica? Esas cosas son desde luego, bellas de *ver*, pero *son* ellas algo totalmente distinto. Luego viene un teólogo y elogia la sabia disposición que cuida que los planetas no se den de cabeza unos con otros, que la tierra y el mar no se mezclen formando una masa sino que se mantengan lindamente separados(...) Pero si se avanza hasta los *resultados* de esa elogiada obra, si se considera a los *actores* que actúan sobre ese escenario tan duradero, si se ve cómo se desarrollan hasta alcanzar la inteligencia, y cómo luego, a ese mismo paso, aparecen el ansia y el sufrimiento con intensidad cada vez mayor, y ascienden hasta que la vida humana solo ofrece una materia de tragedias y comedias, entonces quien no sea un hipócrita difícilmente estará dispuesto a entonar aleluyas (*El mundo como voluntad y representación*, II: 636; 667-668).

Por lo tanto,

Si el optimismo tuviera razón, nuestra existencia sería un regalo que habría que agradecer a una Bondad superior y guiada por la sabiduría, por lo que en sí sería loable, encomiable y satisfactoria; pero entonces el acto que la perpetúa tendría que poseer otro fisonomía totalmente distinta. Por el contrario, esta existencia es una especie de paso en falso o de error; es la obra de una voluntad originariamente ciega cuyo desarrollo más feliz consiste en volver sobre sí misma y suprimirse (*El mundo como voluntad y representación*, II: 624; 653-654).

Visto así el mundo, más que desviar la mirada considerando la postura de Schopenhauer como un pesimismo, lo que realmente vale la pena señalar en la concepción schopenhaueriana de este mundo, como el peor de los mundos posibles, es advertir la existencia de un mundo sin finalidad y sin fin. Un mundo determinado por el azar, tanto en su devenir como en su conjunto, esto es, un mundo determinado por una voluntad ciega y azarosa.

Pensar el devenir, implica considerar la evolución de *algo* en el transcurso de la historia. Historia que Schopenhauer entiende como el despliegue de la voluntad en su permanente autoconfrontación. En este contexto, Schopenhauer considera que no existe una historia como

tal, en tanto que se está frente a una ausencia de evolución en la voluntad. Ella es la misma siempre y es inmutable no sujeta a cambios, por lo que no hay progreso en la historia ni en el mundo (Cardona, 2008: 183-185). El devenir es sólo una representación de los seres humanos en su afán por concebir el cambio, sin darse cuenta que, por el contrario, a lo que estamos sujetos es a la repetición y en tal sentido, la historia es una historia de la repetición de un sinsentido. Privados de la posibilidad del devenir, el tiempo implica aburrimiento y suplicio, que se convierte para los hombres en una fuente más de sufrimiento bajo la forma del hastío.

Esta ilusión por el devenir incluye en su interior otras dos ilusiones: las de la vida y la muerte. Contrario a la forma como normalmente se asume la muerte, para Schopenhauer ésta no tiene un carácter trágico. La muerte, en realidad no es otra cosa que un continuo 'revivir', una incesante repetición de la voluntad para hacerse presente en la vida y en todas sus manifestaciones, a través de las cuales se renueva cada día y a cada instante. La muerte es, un medio de la voluntad para mantenerse presente con su mismo brío, para lo cual hace uso de cada una de sus manifestaciones, siempre nacientes y llenas de vitalidad, para abolirlas y afirmar su eterna soberanía. Cuando esta vitalidad decrece en cada una de sus manifestaciones, habrá de morir para dar espacio y tiempo a un nuevo ser que aparecerá en todo su vigor, aunque implique el fin de la sobrevivencia de esta particularidad, en pro de la conservación de la universalidad de la especie. Así, la muerte es un proceso al interior de la vida misma, a través de la cual la voluntad se abre paso con su fuerza permanente y universal una y otra vez, en cada nacimiento y muerte por esto, repetición y muerte se encuentren estrechamente relacionadas.

Esta repetición implica que la vida esté marcada por el insaciable deseo que se reanima una y otra vez sin un fin alguno, de allí, que en la vida tampoco haya cambio, que no haya devenir, por lo que nacimiento y muerte, mediados por una necesidad sin causa ni fin, constituyen la rueda de *Ixión*, aquella en la que nos encontramos atrapados los hombres desde el comienzo hasta el fin de una existencia atada al deseo.

Todo *querer* nace de la necesidad, o sea de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es sólo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, uno aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa al mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana. Por eso, mientras

nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo. Da igual que persigamos o huyamos, temamos la desgracia o aspiremos al placer: la preocupación por la voluntad siempre exigente, no importa bajo qué forma, ocupa y mueve continuamente la conciencia; pero sin sosiego ningún verdadero bienestar es posible. Así el sujeto del querer da vueltas constantemente en la rueda de *Ixión*, llena siempre el tonel de las Danides, es el Tántalo eternamente nostálgico (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 38: 250; 231).

Debido a ello, en la vida y en la muerte no hay alegría de vivir. En su conjunto están cubiertas de un velo sombrío. Vida y muerte hacen parte de la misma repetición; por esto, vida y muerte son inseparables o incluso lo mismo: “A este respecto, si a la idea de muerte se le asocia la idea de inmovilidad (esto es de repetición), sería legítimo referir la idea de vida a la idea de muerte, y no al revés: si la muerte no interrumpe la vida, eso es porque de entrada, toda vida está muerta. En definitiva, respecto de la doctrina de la voluntad, nada permite distinguir la muerte de la vida” (Rosset, 2005: 48).

Esta estrecha relación de vida y muerte se encuentra resaltada en Philonenko (1989), cuando indica que la vida es muerte. Esta afirmación puede entenderse, si tenemos presente el bello ejemplo ya citado de la hormiga bull-dog, mediante el cual Schopenhauer muestra dos formas de muerte: una cuando el insecto es cortado en dos, y otra, cuando se da finalmente muerte al animal como tal. Como lucha permanente, la vida se devora a sí misma mediante el acontecimiento de la muerte. Una muerte que acaece producto de una lucha sin vencedor. Pero además de ello,

Nuestra vida es una muerte que se manifiesta a través de una lucha espantosa. Temor y temblor en un combate feroz que suscita mil sufrimientos. Lo que nos hace falta es la segunda muerte. No es pues una extrapolación atrevida afirmar que el tejido de nuestra vida no es sino muerte y negación y que la fuerza delirante de la voluntad de vivir, desde lo inorgánico hasta el hombre, es el texto de este puro infierno que es el mundo, texto sin pretexto (Philonenko, 1989: 146).

El que vida y muerte se encuentren en estrecha relación obedece no sólo a la ilusión del devenir, sino también a la ilusión de finalidad y necesidad. La lucha carece de fin y necesidad por hacer parte del conflicto entre fuerzas que proceden de la voluntad, que en últimas no obedece a nada. De ahí que la voluntad sea un texto sin pretexto.

Teniendo presente que la voluntad no tiene una causa ni un fin en sí misma, que no existe una causa primera que le anteceda, ni tampoco que es una cierta causa en sí misma, se puede afirmar que la voluntad *no quiere nada*. Al ser inconsciente y ciega, no sabe lo que quiere. Pese a

esta realidad, los seres humanos creemos saber qué es lo que queremos, creemos dar cuenta de nuestros deseos y motivaciones a cabalidad, consideramos que al estar dotados de una conciencia somos dueños y señores del mundo, y que poseemos un libre albedrío, sin percatarnos que, por el contrario, hacemos parte de un mundo de apariencias y que nunca podremos ser libres para elegir lo que se quiere, estando atados y movidos por una voluntad carente de fin y medida. Por esta razón, para Schopenhauer:

La voluntad inconsciente, esa fuerza ciega que nos impulsa y que nos sorprende a nosotros mismos aparece ante nuestro ojos como el principio vital de toda la naturaleza, como un impulso que arroja a los individuos a la existencia, como una fuerza que en su insaciable afán por manifestarse adquiere formas cada vez más complejas hasta alcanzar el organismo humano, una de cuyas funciones es la conciencia que pretende constituirse en rectora de la conducta, del obrar humano, cuando en realidad no es más que un instrumento al servicio de la voluntad, un esclavo que le ofrece vías por las cuales acceder al mundo, que le va abriendo paso a un déspota al que ni siquiera puede arrastrar (Stepanenko, 1991: 8).

La crítica de Schopenhauer al modo exclusivamente racional como los hombres comprendemos el mundo, conlleva a pensar que su filosofía es de corte pesimista, por exponer una vida carente de sentido y marcada por el sufrimiento. Un mundo en el que los seres vivos experimentamos un dolor sin necesidad, condenados a la omnipotencia del deseo insaciable con imposibilidad de satisfacerse. Sin embargo, y como aclara Rosset (2005), el pesimismo en Schopenhauer es de carácter secundario, pues la fuerza de su planteamiento radica en mostrar, a diferencia de muchas otras filosofías, que las comprensiones racionales del hombre con respecto al mundo son ilusorias y que dependen de su naturaleza afectiva, instintiva y del deseo. Un deseo absurdo sostenido en el azar y en la *nada*.

Es comprensible que esta crítica haya resultado de difícil aceptación por parte de la tradición filosófica, centrada en la razón y en la búsqueda de un sentido de la existencia aferrada al anhelo de felicidad. Sin embargo, resulta importante considerar si podría tacharse de pesimista a una filosofía que pretende develar una realidad que, por cruda que resulte, se comprueba a diario, cuando se está atento a la observación del propio existir. Más que tildar a la filosofía de Schopenhauer de pesimista, valdría la pena preguntar: ¿Por qué cuesta tanto trabajo asumir el sinsentido de la existencia? ¿En qué radica nuestra dificultad para aceptar que la razón, pese a su importancia, no es el motor de la vida? Tal vez esto se deba a la dificultad de desasirnos de la facultad de razonar, sobre la cual, hemos estado acostumbrados a anclar la existencia, sin considerar antes que ésta es solamente representación y que, regida por el

principio de razón suficiente, es en ella, y sólo en ella, donde reside la causalidad y la finalidad. Pareciese que los hombres quisieran continuar cegados por el velo de una ilusión, convirtiéndose en un ser que vive cotidianamente en el error, de allí que:

Lo que distingue al hombre no es el poder desvelar la verdad: es, muy al contrario, el error. Ciertamente, los animales hacen tonterías, la abeja insensateces, pero el hombre, señor de las armas, puede reivindicar el error como corona. Por eso, cuanto más nos elevemos en la jerarquía de los seres más nos desligaremos de la verdad y más nos aproximaremos al error. Hay que añadir –pensamiento querido de Schopenhauer- que con la génesis del error y de la conciencia de la muerte crece el pudor y finalmente el secreto. La planta existe sin misterio, sin pudor. Sin misterio nos presenta durante toda su vida sus documentos; toda planta dice dónde ha nacido, quién es, y nunca oculta a su familia. Una conífera es una conífera. Sin pudor la bella flor nos enseña sus partes genitales en el suave rayo del sol. Estaremos de acuerdo que en el hombre es de otra manera: esconde su documentación, por así decir, oculta sus pensamientos íntimos...y disimula su sexo y otras cosas. Error, conciencia de la muerte, secreto: esta tríada define al hombre. Añadamos que el hombre tiene no solamente sus errores secretos, sino también el secreto de sus errores. Comprendidos estos datos, cuando sabemos que la «vida es un péndulo que oscila entre el sufrimiento y el hastío» mediremos la condición irrisoria del hombre (Philonenko, 1989: 130).

Podemos ver entonces, como vida del hombre resulta atravesada por un engaño, gracias al cual la voluntad se manifiesta y se constituye como tal, debido a que oculta la común esencia de todos los fenómenos al establecer entre ellos una separación radical (Stepanenko, 1991: 18), expresada a modo de particularidad (principio de individuación), y esto es así, debido a que es para el hombre, para quien se da el mundo como representación a través de la facultad de la razón. Dado que la vida del hombre radica en un engaño, representado en una manifestación ilusoria de la voluntad, la muerte nos resulta gravosa y nos enfrenta el reto del filosofar. Ella, a la que tanto se teme, es una parte inseparable de la vida, a la que todos estamos absurdamente abocados. Comprender la muerte como una continuidad de la vida, implica aprender a vivir con ella. Esta comprensión resulta ser un reto necesario para asumir el camino de la liberación del engaño y del sufrimiento. Sólo enfrentándonos a su verdad desnuda, se alcanzará el verdadero conocimiento de nosotros mismos y del mundo. Teniendo en cuenta la necesidad de este enfrentamiento con la muerte, se revelará su misterio, pues la muerte no es otra cosa más que el verdadero musageta de la filosofía.

Capítulo 2

Ante el Miedo a la Muerte

Desde la antigüedad, la tradición filosófica se ha preguntado por el sentido de la existencia humana y del actuar del hombre en relación con su existencia. En el marco de esta tradición, Schopenhauer asume la preocupación por el sentido del obrar del hombre, indicando que su reflexión debe asumir la existencia trágica y absurda, pues nuestra vida está atravesada por el sufrimiento.

A partir de su disertación sobre la metafísica de la voluntad o del deseo, Schopenhauer descubre que el sufrimiento del mundo no puede ser explicado solamente a nivel teórico, sino que además es observado en los hechos que acontecen en la naturaleza, particularmente, en las acciones de los hombres. Su planteamiento des-ilusionista es producto de su comprensión de la voluntad, pero también de la gran habilidad para realizar una observación empírica y detenida de los acontecimientos del mundo y de su evaluación de la historia. Como lo plantea Christopher Janaway, su filosofía contiene dos preguntas fundamentales: “¿Qué valor tiene la existencia? ¿Qué de mi existencia es lo que yo soy?”², (Citado por Mannion, 2003: 12-13). Estas cuestiones consideran que una clave de la filosofía schopenhaueriana consiste en la reflexión y observación del papel que tiene el ciclo de la existencia del hombre y de la naturaleza, el ciclo de nacimiento-muerte en su continua repetición, en tanto que, a partir de allí, se dilucida el *qué* del mundo en cada uno de nosotros. En este contexto, la muerte es comprendida por Schopenhauer como el genio inspirador, como el “Musageta de la filosofía”, siguiendo las palabras de Sócrates: “Sin la muerte sería difícil que se hiciera filosofía” (*El mundo como voluntad y representación* II: 515; 528-529). La muerte lleva a lo verdaderamente filosófico, a la pregunta por el *qué* del mundo, a la reflexión sobre su esencia interna más allá del fenómeno. Permite enfrentarse a esa esencia del mundo siempre igual, manifiesta en todas las formas de objetivación de la naturaleza, en otras palabras, a la Idea platónica (*El mundo como voluntad y representación*. § 53: 330; 323).

En el capítulo anterior se asumió la comprensión teórica de la voluntad en tanto cosa en sí y como fenómeno, así como los grados de objetivación de la voluntad, de los que el hombre se

² What value does existent have? What is the of my being what I am?

constituye como el grado superior de una voluntad siempre ciega, inconsciente y universal, pese a que sus manifestaciones se presenten aparentemente como gobernadas por el *principium individuationis*. Ahora se abordará el terreno de su filosofía práctica, referida al obrar del hombre y sus motivaciones. Aquí la muerte aparece como fuente de la reflexión filosófica, en la medida en que hace parte del fenómeno y de la voluntad, pues es a partir de la muerte que se vislumbra la acción presente de la voluntad en su constante ir y venir en la historia de sus manifestaciones. Este capítulo se centrará en el problema fundamental al que convoca la reflexión sobre la muerte, a la gran aporía que encierra el misterio de la voluntad en relación con la propia existencia: la temporalidad e intemporalidad del hombre, su mortalidad e inmortalidad. Esta aporía se refleja en la vida *in concreto*, en la más sentida de todas las emociones: en el miedo a la muerte.

Con tal propósito, se abordará la comprensión schopenhaueriana de la filosofía, como interpretación y explicación del obrar humano y su relación con la muerte, aquella que con su fijeza deja la posibilidad acerca de toda una reflexión sobre la vida. Posteriormente, se hará referencia al papel de la muerte en la historia, de una historia que teñida de muerte muestra el incesante ciclo de la repetición que representa la inmortalidad de la especie a través del perecer de los individuos. Una historia que pone ante el conocimiento del observador reflexivo el sentido de la muerte tanto en la vida del hombre como de la voluntad. Con esto se dará paso seguido al examen de los motivos que llevan al hombre a temer a la muerte como su gran mal y descifrar, su implicación en la vida de cada uno de los hombres.

[2.1. La filosofía práctica de Schopenhauer](#)

En el núcleo de la reflexión sobre la relación entre la voluntad como cosa en sí y como representación o fenómeno, se encuentra la explicación sobre las acciones del hombre, en cuanto manifestación más elevada de la voluntad. El hombre al estar dotado de razón tiene la capacidad de preguntarse por su forma de actuar en el mundo y hacer explícita las motivaciones que guían su comportamiento. Ellas emergen de su relación más íntima con su propio ser; de allí, que estas sean motor ineludible del filosofar.

A partir de Sócrates, la filosofía se ha preguntado si existe un origen común entre el orden físico y el moral y cómo es posible su unificación, siendo estos órdenes diferentes y contrarios

entre sí, la mayoría de las veces. Este cuestionamiento llevó a considerar la posible correspondencia entre la causalidad observada en el mundo exterior y el mundo interior del hombre, reflejado en su actuar en sentido moral (Suances & Villar, 2004: 184). Schopenhauer considera que la esencia del actuar humano se encuentra en la *voluntad*, mediante su identidad con el cuerpo, y no en el mundo físico, como algunos filósofos han considerado. El mundo físico pertenece al dominio de la representación, del fenómeno y en cuanto tal, está limitando a las leyes de la causalidad. En la exploración del actuar moral se descubre la esencia del hombre, pues este actuar es realmente su propia obra. Sus acciones le competen sólo, única y exclusivamente a él, sin tener que acudir a entidades externas a las cuales pueda adjudicarse su actuar, como por ejemplo un Dios o algo trascendente (*El mundo como voluntad y representación II*: 646; 676-677). El conocimiento del *ser* adquiere un gran valor, en la medida en que esa esencia guía el comportamiento y compete a cada uno de nosotros de manera concreta y vivencial. Esa esencia que motiva las acciones de ninguna manera es ajena, en la medida en que no dependen de ninguna entidad exterior a lo que cada uno de nosotros *es*. Pero conocer el ser implica enfrentarse a la más radical caducidad: nuestra muerte.

En este aspecto, Schopenhauer inaugura en la filosofía una nueva comprensión acerca de la existencia del orden moral en el mundo físico, superando las corrientes filosóficas anteriores. Corrientes como el panteísmo, el estoicismo y la doctrina kantiana, las cuales habían pensado que las fuerzas que mueven el actuar moral del hombre estaban centradas en el mundo físico o en un mundo moral abstracto. Una de estas corrientes es el *panteísmo*. En contraposición a una comprensión *teísta* del mundo, el panteísmo, derivado de Spinoza, plantea que la naturaleza lleva en sí misma la fuerza que la produce (*El mundo como voluntad y representación II*: 646; 677) y que somos seres de deseos. No obstante, se equivoca al llamar Dios al mundo, a la voluntad que actúa en todas las cosas (*Parerga y paralipómena I*: 161; 141).

Spinoza erra en considerar que la virtud y el orden físico tienen un origen común, que es Dios, en el que la naturaleza divina y las leyes de la naturaleza son uno y lo mismo, en lo que nada puede concebirse sin Dios, pues todo es en Dios (*Ética*: 1p17: 26). Si esto se acepta como verdad absoluta, se ha de afirmar que el actuar humano, en tanto manifestación de Dios, está también determinado por él, siendo el entendimiento del hombre uno de los múltiples e infinitos atributos de esta naturaleza divina (*Ética*: 1p16: 26), debido a que “todo lo que ocurre está determinado por la naturaleza de Dios y que todo ocurre en virtud de la necesidad de la

naturaleza divina, que está por ella determinado a existir y a obrar de cierta manera (*Ética*: 1p29: 36). Spinoza, pese a haber considerado la fuerza natural del deseo en el hombre, desvía su comprensión del actuar humano a la presencia omnipotente de Dios, dejando la acción del hombre supeditada a una fuente divina, y no a su verdadero origen derivada del interior del hombre, al *querer*.

Esta comprensión spinozista del mundo y del actuar humano sería para Schopenhauer únicamente válida a la hora de considerar la belleza del mundo, pero resultaría insostenible al dar cuenta de la maldad propia del actuar del hombre y del sufrimiento que atañe a su vida y a la existencia en el mundo. Pensar la conducta del hombre como procedente de un Dios, implicaría pensar en un Dios malo responsable de tales acciones. Aquí aparece otro error del panteísmo; para Schopenhauer, el panteísmo asume de antemano un Dios posible de ser identificado con el mundo, considerando a Dios como algo dado, del que no se podría dar cuenta de cuál es su papel en el mundo, lo que implica que este planteamiento supone la presencia del sesgo ingenuo del teísmo.

A nadie se le ocurrirá de antemano y de forma imparcial considerar a este mundo un dios. Está claro que tendría que ser un dios mal aconsejado aquel al que no se le ocurriera mejor diversión que transformarse en un mundo como el presente, un mundo tan hambriento, para ahí, en la forma de innumerables millones de seres vivos, pero angustiados y atormentados, que existen un instante a base de devorarse unos otros, sufrir miseria, necesidad y muerte sin medida ni fin; por ejemplo, en la forma de seis millones de latigazos a cuerpo desnudo y, en la forma de tres millones de tejedores europeos, con hambre y aflicción vegetal extenuados en húmedas habitaciones o lóbregas fábricas, y cosas similares. ¡Buen entretenimiento para un dios que, en cuanto tal, tendría que estar acostumbrado a algo totalmente distinto! (*Parerga y Paralipómena* II, § 69: 126; 106-107).

De ahí, que para Schopenhauer, el panteísmo resulte ser un optimismo insostenible que deja de lado el sufrimiento del hombre basado en un teísmo imposible de ser demostrado.

Por su parte, el estoicismo, en su comprensión sobre la relación entre el mundo físico y la conducta moral, se centra en el dominio del mundo físico representado en la razón. Para esta corriente del pensamiento, la razón es el gran privilegio del hombre que nos libera de los males de la vida por medio de la práctica de la reflexión. Ante la fuerte presencia del deseo y del sucumbir de la razón frente a éste, el estoicismo pensó que había que inmunizar al hombre contra el deseo, en tanto que éste es la fuente del sufrimiento y, por consiguiente, lo ideal radicaría en extirpar el deseo del hombre con ayuda de la mera razón. Gracias a la enseñanza que deja la experiencia, los estoicos comprobaron que la esperanza es la que mantiene vivo el

deseo y por consiguiente, surge un nuevo sufrimiento. La esperanza no deja de ser una condición humana que no puede evitarse, por lo que, la mejor solución sería asumir la indiferencia, afianzándonos en el poder de la razón sobre la vida física y su deseo (Suances & Villar, 2004: 188). Para Schopenhauer, el estoicismo es una forma de filosofía netamente racionalista que se queda en el nivel del fenómeno, de la mera representación, trayendo consigo una enorme dificultad en la comprensión de la verdadera fuente del sufrimiento. El estoico se esfuerza acumulando razones para luchar contra el sufrimiento, ocultando la contradicción de querer vivir sin sufrir, lo cual, desde la vivencia cotidiana resultaría imposible de lograr (Suances, 2004: 189), en tanto que la vida es y no deja de ser por ello, sufrimiento.

El papel de la razón también es destacado por el pensamiento de Kant. Como razón práctica, la razón actúa mediante el imperativo categórico como una realidad a modo de oráculo de Delfos, instalada en el fondo del alma, de la que saldrían todos los mandatos infalibles de lo que “debe ser”, según los designios de la razón (Suances & Villar, 2004: 189). Para Kant, la razón es lo que eleva al hombre sobre el animal y lo hace diferente a todos los demás seres de la naturaleza, en el orden del conocer y en el del obrar. Gracias a la razón, el hombre tendría la libertad que, conjugada con la experiencia, le da la posibilidad de previsión sobre sus actos. Para Kant el hombre no se guía a la hora de actuar moralmente por la experiencia sensible, sino por la razón.

Contraria a la interpretación kantiana de la moral, David Hume consideró que la razón es sólo un instrumento que le sirve al hombre para evaluar sus acciones, y que la razón sólo puede ser práctica en la medida de su eficacia para lograr poner fin a los deseos: “La razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones”³ (Young, 2006: 34). En controversia con Kant, Schopenhauer se ubica en la misma dirección de Hume, al considerar que la razón no es más que un instrumento que puede influir en las acciones, pero nunca motivarlas, por lo que ante sus ojos, Kant presenta una visión reducida de la moralidad, donde la razón no dignifica al hombre ni le otorga su valor, como lo hace parecer el principio kantiano del imperativo categórico. Por el contrario, para Schopenhauer la voluntad del hombre no reside en su dignidad, sino en su condición de vulnerabilidad que le lleva a actuar, no necesariamente desde la razón y el sentido del deber que le dignifica, sino desde sus pasiones y debilidad; de allí que lo más importante es

³ “Reason is and ought only to be the slave of the passions”.

considerar una comprensión del hombre desde su sentir. Schopenhauer expresa este desplazamiento del siguiente modo:

Por eso quisiera, en oposición a la mencionada forma del principio moral kantiano, establecer la siguiente regla: cada vez que entres en contacto con un hombre, no intentes evaluarlo objetivamente según el valor ni la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento ni lo absurdo de sus conceptos; porque lo primero podría engendrar odio, y lo segundo, desprecio hacia él: antes bien, ten a la vista únicamente sus sufrimientos, su necesidad, su miedo, sus dolores; entonces te sentirás afín con él, y, en lugar de odio o desprecio, sentirás por él aquella compasión (*Parerga y Paralipómena* II, § 109: 222; 215-216).

Para Schopenhauer, la filosofía práctica es una filosofía centrada en el actuar del hombre, pero no desde el deber o imperativo categórico kantiano, sino desde los sentimientos, desde el vivir cotidiano del hombre movido por el deseo. Al ser libre la voluntad, sería un absurdo plantearle leyes que la dirijan, ya que el querer no se dictamina: “Llamar libre a la voluntad y prescribirle leyes según las cuales debe querer” sería una contradicción (*El mundo como voluntad y representación* I, § 53: 328; 321). De la voluntad nace el obrar humano y por ello el hombre es motivado por la voluntad, por el querer; de allí que sus acciones, sólo sean el producto de una voluntad inconsciente y en últimas del deseo. Por tanto, una filosofía práctica habrá de pensar la existencia de un orden moral del mundo metafísico como fundamento del físico y no al contrario, sin pretender explicar el obrar humano desde las formas del fenómeno, ni desde el principio de razón suficiente, como lo ha hecho Kant.

A diferencia de otras filosofías, la filosofía de Schopenhauer no puede catalogarse como una filosofía formalista o prescriptiva, sino descriptiva (Manionn, 2003:189), en la que no se puede hacer más que interpretar y explicar lo existente y dirigirse al ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto* (*El mundo como voluntad y representación*. § 53: 327; 320). La filosofía se debe levantar desde aquello que se manifiesta como *sentimiento* en cada uno de nosotros, desde la vivencia de cada cual y no desde el conocimiento abstracto proveniente de la razón. Se trata de desarrollar una filosofía que trate del valor o la falta de valor de la existencia, y que busque alcanzar el verdadero carácter inteligible que guía las acciones del hombre.

De este modo, Schopenhauer responde a los intentos fallidos del panteísmo, del estoicismo y del imperativo categórico kantiano, considerando la moral como la verdadera solución al problema de la existencia, de una existencia determinada por el sufrimiento, proveniente de los tormentos de la voluntad y de los dolores de la individualidad (Suances & Villar, 2004: 184).

Igualmente, atiende a la vieja pregunta socrática sobre la posible relación entre el orden físico y el moral, al considerar que “la fuerza que se agita y actúa en la naturaleza es idéntica a la *voluntad* que hay en nosotros. El orden *moral* del mundo entra en conexión inmediata con la fuerza que produce el fenómeno del mundo, pues la naturaleza de la *voluntad* ha de corresponder exactamente a su fenómeno” (*El mundo como voluntad y representación* II: 647; 678-679). Esta fuerza es el deseo que nos conecta con los sentimientos. En Schopenhauer se encuentra una comprensión de la moral desde el sentir, por esto, la relevancia que toma en su filosofía el sufrimiento del mundo. Por tal razón, resulta importante entrar en el planteamiento schopenhaueriano sobre la muerte y su relación con el sentimiento humano como motor de la conducta moral.

[2.2 La muerte: amo y señor de la historia](#)

En aras de comprender y abordar la esencia del actuar humano, Schopenhauer considera la filosofía como el único saber capaz de dar cuenta de la esencia permanente del mundo y la muerte, como su genio inspirador. La filosofía al igual que la muerte, enseña que en todas las épocas todo fue y será siempre lo mismo, muestra aquello que es repetitivo y que se da una y otra vez. Al respecto, Rosset (2005) señala que Schopenhauer hace eco a los célebres pasajes del *Eclesiastés* I, 9 y III, 15 que rezan: “Lo que fue, eso mismo será y lo que se hizo, eso mismo se hará: no hay nada nuevo bajo el sol. Lo que es, ya fue; Y lo que será, existe ya: Dios vuelve a traer lo que ya pasó” (Rosset, 2005; 111).

En esta cita, Rosset encuentra en el corazón de la crítica schopenhaueriana la ilusión del hombre por el devenir. En el marco de sus representaciones sobre los acontecimientos del mundo, el hombre considera que vive en un tiempo libre y regenerador, con la proyección hacia el futuro. Por el contrario, Schopenhauer muestra que el hombre está atado a la repetición, al cadáver del tiempo, en el que el futuro, al igual que el presente, no es más que manifestaciones de un pasado siempre presente, de un pasado que se manifiesta una y otra vez a través de la eterna repetición. La repetición es la característica del tiempo, a partir de la cual Schopenhauer llega a desmitificar la ilusoria representación humana del tiempo.

Como ya hemos dicho, el intelecto se rige por el principio de causalidad suficiente, y en tanto se encuentra regido por el espacio y el tiempo, se representa en él la ilusión de la finalidad

y del devenir. En el hombre la ilusión del devenir está representada bajo una concepción del tiempo en términos del curso del pasado, presente y futuro, en el que cada objeto ha ocupado un lugar y un espacio como individuo desde el *principium individuationis*. Tal engaño de la mente hace creer que existimos en épocas diferentes, que existe una realidad que fue y otra que vendrá. Sin embargo, esto no es más que una mera representación o *Velo de Māyā*⁴, velo que impide ver la verdadera realidad de las cosas y su verdadero tiempo. Este engaño de la mente hace referencia a las abstracciones, que obedecen al ámbito del mundo como representación, sometido al principio de razón. Schopenhauer explica, mediante la siguiente metáfora, la trampa de la comprensión del tiempo regido por *Māyā*:

Un hombre perspicaz que se ve rodeado de necios y mentecatos es como alguien cuyo reloj marchase bien, pero llegase a una ciudad donde todos los relojes callejeros anduviesen mal; sólo él sabe la hora correcta, más ¿qué puede venir en su auxilio, cuando todo el mundo se conduce conforme a los relojes que andan mal en la ciudad, incluso aquellos quienes están al tanto de que sólo su reloj marca la hora exacta? (*Escritos Berlinenses*: aforismo 76; 111).

⁴ En el pensamiento hinduista del Advaita Vedantic, *Māyā* procede de la raíz *ma* que significa “a la medida,” y es identificada en los textos de los *Upanisadic*, como la energía mágica de Dios empleada para crear el mundo y luego ocultarse detrás de la materia. Sin embargo, *Māyā* fue redefinida por los Advaitas como “ignorancia epistemológica” (*avidya*). Un tiempo después en el pensamiento de los Vedas, vuelve a redefinirse *Māyā* como el “poder constructivo” (*nirmanasakti*) de la mente para hacer aparecer una realidad metafísica unitaria como una pluralidad de cosas en la experiencia empírica (Berger, 2009: 63). Por su parte, la comprensión de *Velo*, procede del budismo, que significa la ilusión que conforman el mundo de la apariencia y que es de cuatro tipos: 1. El velo de la *ignorancia* producto de la naturaleza de la mente, 2. El velo de la *dualidad*, producto de la percepción dual de mundo y mente, 3. El velo de las *pasiones*, que se deriva de ignorar la capacidad infinita de experimentar todas las relaciones posibles entre sujeto y objeto. Y, 4. El velo del *Karma*, derivado de la red de acciones que resulta de las pasiones (Borges, 2009: 439). Del conocimiento de los Vedas, Schopenhauer retoma la idea de que, dado que Brahman es solamente lo verdadero, el mundo (junto con sus egos), es mera ilusión *Māyā* (Nicholls, 1999: 182), emparejándolo así con el *Velo* del budismo que alude a una ilusión similar. Así, desde la conjunción entre el pensamiento del hinduismo y el budismo, Schopenhauer desarrolla una comprensión particular del *Māyā* elaborando la categoría epistemológica de la falsificación y de la prisión existencial que hace que los seres humanos se comporten hacia los demás y hacia el mundo en general, de una manera éticamente perniciosa. Más específicamente, Schopenhauer considera *Māyā* como una forma en que el mundo se nos presenta como algo que no es. Esto ocurre de varias maneras. Epistemológicamente, *Māyā* implica una percepción errónea de las cosas y una evaluación errónea de su naturaleza; axiológicamente, es la valoración del auténtico mundo y de los otros; metafísicamente, es el mero aspecto fenomenal de una realidad noumenal; y éticamente, conduce a una injustificable enajenación de los otros a uno mismo (Berger, 2009: 63-64). Estas connotaciones aparentemente diferentes las unas de las otras, no se encuentran separadas sino que funcionan de manera articulada en toda la filosofía de Schopenhauer. Así, en términos epistemológicos y axiológicos, Schopenhauer define el *Velo de Māyā* como “el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente” (*El mundo como voluntad y representación* I, § 3: 56; 9). Este velo que no es otro más que el fenómeno mismo, fenómeno que para los hindúes (Vedas y Puranas) hace referencia al hechizo provocado por la razón, a esa apariencia sensible, irreal en sí misma y comparable a una ilusión óptica y al sueño, pues es un velo que envuelve la conciencia humana, aquella en la que Kant se equivocó al considerarla como una verdad demostrable e indiscutible, pero que Platón como los hindúes, supo comprender como un mundo de sombras (*El mundo como voluntad y representación*, I, Apéndice, 483: 496-497).

Comprendido desde la óptica del mundo fenoménico, desde el *Velo de Mâyä*, el hombre representa el tiempo a modo de un movimiento que transcurre en cursos aparentes (pasado, presente y futuro), pero éste es sólo movimiento en apariencia, pues la voluntad es inmóvil, ya que ha sido y será siempre la misma e igual. La voluntad se manifiesta siempre idéntica a sí misma, a través de sus diferentes objetivaciones, repitiéndose perpetuamente, indefinidamente, mediante todo los ciclos del nacimiento, crecimiento, envejecimiento y muerte, dados en la naturaleza entera (Rosset, 2005:112). Debido a que ante nuestros ojos las diversas objetivaciones de la voluntad se presentan como distintas las unas a las otras, y el curso del tiempo se plantea como un ir y venir, este movimiento del tiempo, que es sólo un movimiento en apariencia, se configura como la ilusión del devenir. Por el contrario, lo que resulta verdaderamente esencial, es el tiempo perteneciente a la voluntad, aquel tiempo que constituye “un círculo eternamente cerrado sobre sí mismo, a manera de rueda de *Ixión*. Se presenta el hastío que se define por el *eterno retorno del tiempo*, el cual, aunque anuncie un nuevo objetivo, lleva al punto de partida: a la espera del placer al que sobreviene la náusea. Ese es el círculo infernal de la voluntad, que hace que se alternen sin tregua espera, alegría y dolor, sin que jamás se pueda salir del círculo: el tiempo gira, pero no progresa” (Rosset, 2005: 111). Este tiempo determinado por la repetición pierde su capacidad de por-venir, en tanto que es un círculo encerrado en sí mismo.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la historia, conocimiento creado por el hombre sobre la base de su ligazón al tiempo. Para Schopenhauer, “la historia muestra por todos lados la misma cosa bajo formas diferentes: pero quien no la conoce en mayor o menor medida difícilmente llegará a conocerla recorriendo todas sus formas. Los capítulos de la historia de los pueblos se diferencian en el fondo sólo por los nombres y las fechas: el contenido verdaderamente esencial es siempre el mismo” (*El mundo como voluntad y representación* II: 493; 505-506). En este punto, Schopenhauer critica a Hegel, que considera que la historia ha sido abordada hasta ahora como un saber de lo particular, alejándose de la filosofía, cuya función más que relatar es fundamentar, y para ello aborda la esencia misma de las cosas, lo verdaderamente objetivo, general y universal, trascendiendo toda superficialidad y subjetividad.

Frente a esta pretensión abstracta y universalista de la comprensión hegeliana de la historia, Schopenhauer desarrolla una filosofía que permite a los hombres despertar del sueño en que viven, una filosofía que aborde lo universal, aquello que permanece idéntico en todos los

individuos, lo verdaderamente esencial que reside en la vida humana como en la de toda la naturaleza (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 5: 65; 20, *El mundo como voluntad y representación* II: 493; 504). Una filosofía o historia que se quede en el abordaje de los problemas particulares, estaría siempre determinada por el *Velo de Mâyä* y sólo daría cuenta de la naturaleza de manera imperfecta y a medias, por lo que estaría supeditada a la particularidad de una vida caduca y no a la inmortalidad de la voluntad, que es lo verdaderamente esencial. Este planteamiento de la filosofía y de la historia conduce al terreno de la metafísica de la repetición o de la muerte.

Según Schopenhauer, la filosofía y la comprensión de la historia son condiciones exclusivas del hombre. Gracias a su posibilidad de razonar, producto de su funcionamiento cerebral, el hombre posee la capacidad del pensamiento, diferenciándose del resto del mundo animal. A diferencia del hombre, los animales viven y exploran su mundo, sin plantearse nunca alguna pregunta acerca de su experiencia vital y de su condición perecedera, por lo que en ellos no se presenta la típica angustia que se observa en el hombre frente a la finitud de su existencia. El animal simplemente muere o deja de ser, mientras que el hombre teme a que esto suceda. Se debe tener presente, que el hombre mediante el uso de su inteligencia, conoce el mundo a través de conceptos y abstracciones, llevándolo a percatarse de la mayor de las certezas con respecto a su existencia: la muerte.

Dado que el hombre vive atado al principio de razón suficiente, comprende el mundo desde los conceptos de espacio y tiempo en relación con los cuerpos de la naturaleza, donde concibe la particularidad de los individuos, la cual se ubica en un espacio finito y en un tiempo que transcurre en la linealidad de un pasado, presente y futuro. Espacio finito y tiempo igualmente finito. La muerte aparece ante el conocimiento como la máxima amenaza, como aquel acontecimiento avasallador que acaba con nuestra privilegiada posibilidad de sentir, de respirar, de experimentar, de vivir en un espacio y tiempo determinados. En estas condiciones, la muerte amenaza la propia finitud, hiriendonos de manera definitiva, pues cada hora vivida es también una hora menos de vida.

Desde esta perspectiva, el hombre considera que la muerte se presenta como un gran mal contra el que se lucha a toda costa, pero que lleva a pensar ineludiblemente en la vida, convirtiéndose, como lo anota Schopenhauer y siguiendo a Sócrates, en el genio inspirador de la filosofía. La muerte conduce a la reflexión sobre la vida, pero no a cualquier tipo de

reflexión, sino a una reflexión impregnada de una gran conmoción, que trae consigo la carga del temor. Pensar en la muerte equivale también pensar en la vida, en tanto que la muerte se convierte en un pretexto para una meditación metafísica sobre la fragilidad del hombre y de su vida, evitando caer en el velo de ilusiones que la vida trae consigo. A través de la reflexión sobre la muerte, el hombre descubre que el anhelo de una buena muerte invita al transcurso de una buena vida. Es así como lo indica Philippe Ariès:

No es, por tanto, en el momento de la muerte ni en la cercanía de la muerte cuando hay que pensar en ella. Es durante toda la vida. (...) El arte de morir es sustituido por un arte de vivir. Nada ocurre en la cámara del moribundo, al contrario, todo está repartido en el tiempo de la vida y en cada día de esa vida. Pero ¿qué vida? No importa cuál. Una vida dominada por el pensamiento de la muerte, y una muerte que no es el horror físico o moral de la agonía, sino la anti-vida, el vacío de la vida, incitando a la razón a no apegarse a ella: por eso existe una estrecha relación entre bien vivir y bien morir: Para morir bienaventurado, a vivir hay que aprender. Para vivir bienaventurado, a morir hay que aprender (Ariès, 1984: 252).

La cita anterior entra en consonancia con el sentido de la filosofía de Schopenhauer. Para nuestro filósofo la muerte conduce a una filosofía que, gracias a la “razón reflexiva”, se convierte en antídoto contra la certeza de la muerte; se trata de alcanzar una filosofía basada en la reflexión aguda y seria sobre nuestra propia vida, que permita mirar la muerte con ‘tranquilidad’ y aprender de ella. Como lo expresa Epicuro, “el arte de vivir bien y el de morir bien es el mismo” (*Carta a Meneceo*: 48; 126). Pese a que por la razón se considera la muerte como un gran mal y se teme a ella, es necesario dar un viraje en la comprensión del mundo, de manera que conduzca a un sentir apacible con respecto a la vida (*El mundo como voluntad y representación*, II: 515-516; 529-530). De allí que el fin de la filosofía para Schopenhauer es la metafísica, pues “la filosofía no puede sino interpretar y explicar lo dado, esa esencia del mundo que se manifiesta y se hace comprensible a cada cual *in concreto*, esto es, en tanto sentimiento, a fin de explicar el conocimiento abstracto de la razón, tomando a éste siempre bajo el respecto de aquel punto de vista” (*Metafísica de las Costumbres*, 2; 239).

Empero, esta filosofía en Schopenhauer, es una filosofía que no se queda exclusivamente en el plano de la metafísica como abstracción del mundo, sino que mantiene continuamente la tensión entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, abordando la tensión inevitable entre lo metafísico y lo empírico (Cardona, 2009a: 1-3), una filosofía que observa y comprende desde el sentir y la experiencia misma del hombre la presencia de la voluntad. Desde esta perspectiva, una metafísica de la muerte no puede ser comprendida sin abordar el terreno del sentir del hombre

en el mundo que construye y experiencia. La muerte se convierte en un espejo en el que la mente reflexiva observa el actuar del hombre, “<<las imágenes de la muerte, escribía Jean de Vauzelles, es el verdadero y adecuado espejo en el que deben corregirse las deformidades del pecado y embellecer el alma>> (...) la muerte es un medio para vivir mejor. Podría ser la invitación al placer de los epicúreos; por el contrario, es la negativa de ese placer” (Ariès, 1984: 252).

Así, la muerte se instala en el marco de esta metafísica, en el centro de la reflexión del hombre que, como objetivación de la voluntad, se encuentra ante el acontecimiento innegable de su propia finitud radical. En la comprensión del enigma, que resulta ser la vida para el hombre, la muerte se convierte en el sustrato que devela el lenguaje de la naturaleza, aquella que habla una y otra vez de la verdadera esencia del mundo y de su modo de manifestarse en la circularidad o repetición del tiempo, del mismo modo en que hace patente el gran misterio de la voluntad. Para Schopenhauer, la voz de la naturaleza es siempre la misma, en todo tiempo y lugar, es una voz en cuyo lenguaje se expresa que: “*muerte significa negación*” (*El mundo como voluntad y representación*, II: 517; 530). La muerte es negación en la medida que representa la ausencia de la vida, en que simboliza la ausencia de toda manifestación de espacio, tiempo y deseo. Pero la muerte muestra a su vez el principio de la vida, la fuerza de la naturaleza actuando en sus objetivaciones, la forma en que el proceso vital se produce a través de los perennes ciclos de la naturaleza, ciclos en los que se observa el nacer y perecer de la materia orgánica, para dar paso a una nueva vida, incluyendo entremedias, la lucha del organismo por su subsistencia.

En estos procesos se muestra el círculo por el que transitan las formas de una voluntad ciega, inmóvil y universal; como diría Montaigne, citado por Ariès, “al nacer, nosotros comenzamos a morir y así el fin comienza en el origen” (1984: 87), perfilándose el círculo incesante y absurdo de la repetición de la voluntad, plasmado en la repetición del tiempo y el deseo. Como repetición, la muerte se hace presente en la muerte del tiempo. Para Schopenhauer, en la vida de los fenómenos se da una repetición constante del tiempo siempre presente de la voluntad, la permanencia del tiempo metafísico en relación con el tiempo “progresivo”, que se manifiesta en el fenómeno.

El tiempo de la voluntad es un tiempo inmóvil, estático y siempre presente, contrario al tiempo móvil, producto de los conceptos y por ende, de la razón. Los procesos que marca el

tiempo de existencia de los fenómenos (nacer, crecer, reproducirse y morir, para dar espacio y tiempo al surgimiento de un nuevo ser), son un reflejo de la voluntad y, en cuanto tal, constituyen el continuo retorno a lo mismo y el sinsentido de la voluntad. En su retorno a lo mismo, se dibuja la circularidad, que Schopenhauer representa geoméricamente mediante el círculo: “El símbolo más adecuado de la *naturaleza* es el círculo, por cuanto representa el esquema de la *repetición* y ésta constituye su molde más universal, que se verifica en todo, desde la órbita de las estrellas hasta el engendramiento y muerte del ser orgánico, y ello dentro del incesante flujo cronológico que posibilita una existencia establecida” (*Escritos Berlinenses*: aforismo 15; 73, *El mundo como voluntad y representación* II: 529; 545).

Para Schopenhauer, el tiempo se representa con la figura del círculo. Éste al igual que el tiempo de la voluntad “gira sin fin: la mitad que siempre desciende sería el pasado, la que siempre asciende sería 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” (*El mundo como voluntad y representación* I: § 54, 336; 329). Esta circularidad del tiempo envuelve a todas las objetivaciones de la voluntad, que prestas al servicio de su reafirmación (para ello fueron creadas), nacen y mueren, mostrando que lo único que es perenne, es la voluntad reflejada en la especie, mientras que la vida particular es corta y efímera en comparación con la vida de la naturaleza. Es por esto, que la tierra gira desde el día a la noche y el individuo muere: pero el Sol abrasa sin cesar el eterno mediodía, pues la voluntad de vivir le es cierta la vida que es un presente sin fin, por lo que da igual que los individuos, fenómenos de la idea, nazcan y perezcan en el tiempo como sueños efímeros (*El mundo como voluntad y representación* I: § 54, 337; 331-332).

En este punto se hace necesario tener presente la distinción que Schopenhauer formula entre el fenómeno y la cosa en sí. Sólo en el marco de dicha distinción se comprende el verdadero sentido de la muerte y su relación con el círculo de la vida en el marco de la historia. Esta necesidad la explica el mismo Schopenhauer en los siguientes términos:

Todo dura solo un instante y se precipita a la muerte. La planta y el insecto mueren al final del verano, el animal y el hombre tras unos pocos años: la muerte siega sin descanso. Pese a ello, y como si nada de eso ocurriese, todo existe a cada momento y está en su puesto, como si todo fuera inmortal. A cada instante reverdece y florece la planta, zumba el insecto, el animal y el hombre se mantienen en una indestructible juventud, y cada verano volvemos a tener ante nosotros las cerezas que mil veces hemos degustado. También los pueblos se mantienen como individuos inmortales, si bien a veces cambian de nombre: incluso su obrar, actividad y sufrimiento son siempre los mismos; aunque la historia

aparenta contar siempre algo nuevo: pues es como el caleidoscopio, que a cada vuelta muestra una nueva configuración, cuando en realidad siempre tenemos lo mismo ante los ojos. (...) La voluntad de vivir se manifiesta en un presente infinito; porque esa es la forma de la vida de la especie, que por eso no envejece sino que se mantiene siempre joven (*El mundo como voluntad y representación* II: 531; 547-548).

En la cita anterior, se observa cómo el incesante ciclo que nacer y perecer es un reflejo de la permanencia de la voluntad en su modo de aparecer en la materia, pese a que la voluntad en tanto esencia se mantiene intacta a través de la historia. De esta manera, la voluntad habita en un tiempo denominado *presente infinito*, mientras el fenómeno se encuentra en un ir y venir, entre un antes y un después (de la vida particular del fenómeno), llevando a creer que existe una diferencia entre cada uno de nosotros y los demás seres de la naturaleza, cuando en realidad, somos formas particulares, que al modo de Platón, reflejamos la idea universal o la especie. Sólo existe un presente, en el que todas las experiencias de la vida y de la naturaleza se repiten una y otra vez, pero con rostros aparentemente diferentes, dados en la diversidad y la alternancia. Esta es una verdad necesaria de ser comprendida, pues ella significa lo que verdaderamente es la objetivación de la voluntad (*El mundo como voluntad y representación* II: pie de página 532; 549).

Así, lo que prevalece en todo momento es la voluntad y la especie como su máximo grado de objetivación. La voluntad que se mantiene en un continuo presente y se reafirma con la vitalidad de sus objetivaciones, lleva al fenómeno individual que es su reflejo, a girar en el eterno círculo del tiempo, círculo del que la conciencia misma del hombre hace parte y por eso no se percata con claridad de la ilusoria condición de su existencia. Con cada nacimiento humano se crea una conciencia que perdura el tiempo en que dura la vida de cada hombre y se elimina con cada muerte, mientras que la voluntad permanece intacta como especie. En cada vida humana se experimenta un inicio y un fin percibido por la conciencia a modo de cronología lineal, y ésta hace pensar asimismo en una historia lineal. Inmersos en dicho error, y condicionados por la idealidad del tiempo kantiano, creemos que nacer, y perecer son absolutos que suceden en nosotros al igual que en el universo entero, construyendo, de manera representacional, la historia del mundo, sin percatarnos que estos no son más que conceptos referidos al fenómeno, que el tiempo no tiene una existencia absoluta, que no es el modo y manera de ser en sí de las cosas, sino que es sólo la forma de nuestro conocimiento en tanto atado al principio de razón suficiente (*El mundo como voluntad y representación* II: 546; 564-565).

Como lo hace notar Schopenhauer, Kant ya había acertado al demostrar que el tiempo es una representación, una forma pura de la intuición sensible, una condición formal *a priori* de todos los fenómenos (*Critica de la razón pura*: §4, A 31-32; §6, A 34). Por esto, pasado, presente y futuro corresponden únicamente al concepto, mientras que la forma del tiempo siempre es el presente, “ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá en el futuro, sino que únicamente el presente es la forma de toda vida” (*El mundo como voluntad y representación I*: § 54, 334; 328). A partir de esta comprensión del tiempo, y considerando la muerte desde la perspectiva de la voluntad, en sentido metafísico, la muerte es acrónica, pertenece a todos los tiempos y ha estado presente a lo largo de toda la historia (Ariès, 1984: 13). La muerte es amo y señor del tiempo que gobierna al fenómeno. Cada minuto transcurrido por éste en la circularidad de la voluntad, no es más que la muerte de cada instante que lo acerca a su fin, mostrando su existencia relativa a la duración caduca de la funcionalidad de su cuerpo frágil y perecedero, característica propia del fenómeno regido por la ley de la causalidad. Por esta razón, Schopenhauer afirma:

En el espacio y el tiempo infinitos se encuentra el individuo humano como finito y, por lo tanto, como una magnitud ínfima frente a aquella, arrojado en ella; debido a su carácter ilimitado, él sólo tiene un *cuándo* y un *dónde* relativos, no absolutos: pues su lugar y su duración son una parte finita de un ser infinito e ilimitado. Su verdadera existencia se da sólo en el presente, cuya libre huida hacia el pasado es un continuo tránsito a la muerte, un constante morir; porque su vida pasada, al margen de sus eventuales consecuencias en el presente y del testimonio sobre su voluntad ha quedado estampado, se ha acabado por completo, ha muerto y ya no existe; por eso desde el punto de vista racional le ha de resultar indiferente que el contenido de aquel pasado sean tormentos o placeres. Mas el presente se le convierte constantemente en pasado entre las manos: el futuro es totalmente incierto y siempre breve. Así su existencia considerada ya únicamente desde el espectro formal, es un continuo precipitarse el futuro en el muerto pasado, un constante morir (*El mundo como voluntad y representación I*: § 57, 368-369; 366-367).

Tal perpetuidad e inmovilidad de la voluntad se presenta en el terreno empírico, en lo que se puede llamar <<circularidad del deseo>>, reflejado en la rueda de *Ixión*. Como ya hemos expuesto, la voluntad es para Schopenhauer deseo, necesidad de satisfacción insaciable, que pone al hombre frente a un destino conminado a la lucha por la satisfacción de sus necesidades siempre irresueltas. Esto sucede porque la voluntad no obtiene lo que quiere, no sabe qué es propiamente lo que quiere, y por ende siempre quiere más, “ella espera, se afana, persevera, porfía, y al tener lo que esperaba, deja de tenerlo ya, puesto que todavía espera” (Grimaldi, 2007: 142). La voluntad como aspiración infinita, sin fin ni límites, lleva a que la materia se mantenga en una continua lucha por alcanzar un deseo nunca satisfecho, cada vez que se logra

la satisfacción de un deseo mediante la consecución de un objeto determinado que la satisfaga, viene un nuevo deseo demandando nuevos objetos para su satisfacción, hasta el infinito.

Por un lado, deseo y tiempo confluyen en un eterno devenir, en un flujo perpetuo en el que nacimiento y muerte son los dos extremos del círculo de la voluntad que se unen en un eterno retorno a lo mismo, círculo en el que se establece la renovación perenne de la vida a expensas de la permanencia vital de la materia en particular (*El mundo como voluntad y representación* I: § 29, 218-219; 195-196). Por otro lado, en este planteamiento sobre el deseo, se deja ver la tesis schopenhaueriana que expresa que la base del hombre, así como la de todos los demás animales, es de naturaleza instintiva y que la búsqueda incansable de la satisfacción de los deseos no se ubica, de ninguna manera, en un terreno superfluo, radica, por el contrario, en un deseo fundamental: la conservación de la vida misma, de ahí que la fuente de todo deseo, y por ende de la voluntad, es en últimas el deseo sexual. En él se encuentra la naturaleza del deseo, que es el *deseo de ser* (Borges, 2009:430). Como lo expresa Schopenhauer, el hombre está dotado de un impetuoso y sombrío afán del querer, querer significado por el polo de los genitales como su punto de incandescencia –*Brennpunkt*– (*El mundo como voluntad y representación* I: § 39, 257; 239).

Mientras la voluntad busca su afirmación, la procreación es el más admirable de los instintos artesanos y su obra más asombrosa. El deseo constituye la esencia misma del hombre y es la fuerza fundamental por la que éste, como cualquier otro animal, asume todo peligro y toda lucha. Éste se comprende como el deseo de todos los deseos, aquel en el cual se concentra todo nuestro querer (*El mundo como voluntad y representación* II: 566, 567; 587, 589). Siguiendo este deseo que cumple con la necesidad de la voluntad de reafirmarse a sí misma, “la vida se plantea como una tarea, como una obligación que hay que cumplir y como una perpetua lucha con la necesidad. En consecuencia, cada cual intenta salir adelante como puede: despacha la vida como una servidumbre de la que es deudor. ¿Pero quién ha contraído esa deuda? El que lo engendró, en el disfrute de la voluptuosidad. Porque el uno ha gozado, el otro ha de vivir, sufrir y morir” (*El mundo como voluntad y representación* II: 623; 625, *Escritos Berlinenses*: aforismo 139; 138).

El deseo sexual es un deseo impetuoso que permite a la voluntad reafirmarse a sí misma mediante la preservación de la vida de la especie. Es el deseo por el cual la voluntad hace uso de sus fenómenos para existir, sin velar por ello en contemplación alguna sobre el destino

particular a la que es sometido este fenómeno que le da su existencia, motivo por el cual, esta vida, caracterizada por el deseo, es para Schopenhauer en esencia sufrimiento (*El mundo como voluntad y representación* I: § 56, 368; 366). “El acto genésico es el nudo del mundo, ya que declara: << La voluntad de vivir se ha afirmado de nuevo>>. En este sentido se lamenta una expresión retórica del brahmanismo: ¡Dolor, dolor!” (*Parerga y Paralipómena* II, § 166: 331; 336). Schopenhauer resalta la gran función de la sexualidad en relación con el sufrimiento humano, relación en la cual se juegan todas las pasiones y necesidades, abogando a favor de la imperiosa necesidad dictaminada por el egoísmo a la que nos expone el *principium individuationis*.

El que la vida sea en esencia sufrimiento obedece al afán ciego de la voluntad, a ese deseo sin causa ni finalidad que cae en la repetición de la rueda de *Ixión* y que conduce al aburrimiento y al hastío. El deseo en la filosofía de la voluntad de Schopenhauer nace de la necesidad o carencia, lo que es igual al sufrimiento, pues el sufrimiento es carencia en cuanto es un querer frustrado, no cumplido (Cardona, 2009a: 8). Así, el hombre se constituye como un sujeto deseante que nunca podrá llegar a satisfacer, más que por efímeros momentos, sus ansias de satisfacción infinitas de las que él racionalmente no puede dar cuenta a cabalidad. En el círculo repetitivo del deseo-satisfacción-insatisfacción-deseo, Schopenhauer deja ver la fuente del sufrimiento que radica en el hombre dada su propia esencia, por lo que ha de comprenderse que la esencia del hombre consiste en que su voluntad aspira a algo, queda satisfecha y vuelve de nuevo a ambicionar, y así hasta la muerte. El bienestar y la felicidad son entonces un tránsito continuo del fenómeno desde el deseo a la satisfacción, tránsito que sí es rápido conduce a la felicidad, pero si es lento lleva al sufrimiento. A su vez la satisfacción permanente de un mismo deseo es nostalgia vacía, *languor*, aburrimiento (*El mundo como voluntad y representación* I: § 29 219; 196 y § 52, 316; 307).

Esta condición de esencia sin fin y motivo del fenómeno, no lo es sólo del hombre. En todos los grados de objetivación de la voluntad, desde el más inferior hasta el superior, el fenómeno carece totalmente de un objetivo y fin último. La voluntad siempre ansía porque el ansia es su fin último, a la que ningún objetivo logrado pone fin y por lo tanto, no es susceptible de ninguna satisfacción finita, sino que solamente puede ser reprimida (*El mundo como voluntad y representación* I: § 56, 366; 364). En tanto que la voluntad es la esencia de toda vida que carece de fin y motivo, todas las fuerzas de la naturaleza entran en la repetición continua de una vida que aspira incesantemente a una satisfacción que no tiene principio ni fin. Lo

anterior lleva a los diferentes grados de objetivación, a participa del círculo incesante de la voluntad. No sólo en tiempo, sino en el espacio a través de la materia sufriente que es su cuerpo.

A medida que los grados de objetivación de la voluntad se elevan y aparece la conciencia, el sufrimiento se hace presente con mayor fuerza, debido a que gracias al conocimiento, el animal se percata de la continua insatisfacción y del tedio, siendo el hombre dotado de razón, aquel que más habrá de experimentar el sufrimiento y el miedo de aproximarse a la muerte, muerte del tiempo cotidiano y muerte de la materia en algún momento futuro.

Tiempo y deseo se unen en la experiencia del sufrimiento del hombre, puesto que, dada la repetición a la que obliga la voluntad de la satisfacción, siempre se volverá a caer en el sufrimiento. Así circula la vida del hombre desde su nacimiento hasta su muerte, luchando y superando obstáculos para volver a empezar el tedio de la repetición, pese a que en la mente de los hombres pueda llegar el asomo de un futuro mejor. De esta manera, Grimaldi presenta un ilustrativo ejemplo de la repetición de la voluntad, en la que a pesar de la lucha cotidiana del hombre por conservar su vida y salir de la repetición, vuelve a ella: “Nos prometimos entonces que si nos curábamos, celebraríamos cada instante como una misa profana, que nos recogeríamos ahí, nos consagraríamos a él. Nos curamos. La vida retornó su curso. Nos vemos de nuevo llevados a esperar, a proyectar, a comenzar. A nuevas tensiones hacia el futuro, a la preocupación e impaciencia que nos ausentaron del presente” (Grimaldi , 2007: 143).

Este ciego afán de la voluntad, esa sed imposible de saciar expresada de manera constante en el tiempo del fenómeno, repercute no sólo en el hombre en su particularidad, sino que compete al tiempo de la humanidad, en el curso de la historia del mundo en el que el sinsentido, la tragedia y la muerte se hacen presentes como sus principales características del mundo en general.

Es realmente increíble lo insulsa e irrelevante que es, vista desde afuera, y lo apática e inconsciente que es, sentida desde dentro, la vida de la mayoría de los individuos. Es un apagado anhelar y atormentarse, un delirio onírico que transcurre a lo largo de las cuatro edades de la vida hasta la muerte, acompañado de una serie de pensamiento triviales. Esos hombres se asemejan a mecanismos de relojería a los que se da cuerda y marchan sin saber por qué; y cada vez que es engendrado y nace un hombre, se vuelve a dar cuerda al reloj de la vida humana y se repite de nuevo la misma canción mil veces cantada, frase por frase y compás por compás, con insignificantes variaciones (...) La vida de cada individuo si la miramos en su conjunto y en general, y destacamos solo los momentos importantes, es siempre una tragedia (...) Los deseos nunca cumplidos, las aspiraciones fracasadas, las esperanzas aplastadas sin piedad por el destino, los funestos errores de la vida entera con

los sufrimientos crecientes y la muerte al final, presentan siempre una tragedia (*El mundo como voluntad y representación* I: § 58, 380-381; 380).

Tanto a nivel particular como de la humanidad en general, la vida está atravesada por la muerte. A pesar del aparente paso del tiempo, la voluntad vuelve a su mismo punto, a desear por medio de un fenómeno que generalmente no se hace consciente de sí, de su condición de particularidad y se avasalla contra los otros en pro de su supervivencia. En tal condición, la voluntad se devora a sí misma y mediante el ímpetu de la necesidad, el deseo y la contradicción, los hombres exaltan las pasiones, producto de esa fuerza con la que se está dotado, consumando su destino en la tragedia, un destino centrado en el egoísmo, con lo cual construye una historia marcada por el dolor y el sufrimiento: “La historia nos muestra la vida de las naciones, pero casi se reduce a una crónica bélica; los años de paz aparecen como meros descansos, entonces, se diría que la vida de las naciones es una continúa batalla y no parece que la vida del individuo sea muy distinta, ya que siempre se da de una contienda a otra. Vivimos en una guerra sin términos y morimos con las espadas en la mano” (*Escritos Berlinenses*: aforismo 70; 108).

La vida contiene una condición natural ligada a la destrucción y a la guerra, al sufrimiento y a la tragedia, todo ello derivado de una voluntad que requiere su continua reafirmación, proceso en el que el bienestar es puramente momentáneo. Ello debido a que la vida animal, en tanto objetivación de la voluntad, se mantiene en la necesidad y sólo puede existir bajo la condición de una voluntad que se devora a sí misma. En este sentido, la vida se constituye en

(...) una lucha continua, *bellum ómnium*, todos cazadores y todos cazados, apiñamiento, carencia, necesidad y miedo, gritos y alaridos: y esto continúa *in secula seculorum* o hasta que una vez vuelva a romperse la corteza del planeta. *Junghuhn* cuenta que en Java vio un campo inmenso lleno de esqueletos y pensó que era un campo de batalla: pero eran esqueletos de grandes tortugas, de cinco pies de largo y tres de ancho y alto, que para poner sus huevos salen del mar y andan ese camino; entonces son capturadas por perros salvajes que uniendo sus fuerzas les dan la vuelta, les arrancan la armadura inferior, o sea, el pequeño caparazón del abdomen, y las devoran vivas. A menudo sobre los perros se lanza entonces un tigre. Toda esa desolación se repite miles de veces, un año tras otro, ¿Para qué han nacido, pues, esas tortugas? ¿Por qué culpa tienen que sufrir ese tormento? ¿Para qué toda esa escena de crueldad? La única respuesta a eso es: así se objetiva la voluntad de vivir (*El mundo como voluntad y representación* II: 399-400; 404-405).

En esta vida de lucha, el hombre es, entre todos los seres de la naturaleza, el que en mayor grado se exhorta a la crueldad y con ello a la guerra. En la cita anterior puede notarse cómo la voluntad se devora a sí misma en pro de su propia conservación. En el caso del hombre, su crueldad no tiene justificación en una naturaleza instintiva, pues más que por instinto, el

hombre mata por placer (Freud, 1914: 293). Ahora bien, esta tendencia del hombre no es tampoco ajena a su naturaleza animal, pues en tal sentido bien puede calificársele de ser un animal salvaje por excelencia, al ser el único animal capaz de causar dolor a los otros sin un fin ulterior más que el de causar dolor, mientras que todos los otros animales matan por supervivencia (*Parerga y paralipómena* II: § 114, 234; 228). En este sentido se puede afirmar, que el hombre no sólo es un animal salvaje, sino, que ante todo es cruel. Esto puede entenderse a partir de la naturaleza deseante del hombre que tiene a su base tres deseos, a partir de los cuales es hábil para promover los grandes desastres de la humanidad, estos son: el deseo de poder, de dinero y el deseo sexual.

Estos tres deseos en el hombre se anudan en su individualidad, en el egocentrismo que le habita y que lo lleva a contraer una lucha con los otros en el afán de conservar su mísera existencia, dentro del marco de la ilusoria comprensión del mundo que hace creer que somos uno aislados de los demás:

Así pues, en el corazón de cada cual se encuentra realmente un animal salvaje que sólo espera la ocasión para ponerse rabioso y desenfrenado, queriendo hacer daño a los demás y, cuando le cierran el camino destruirlos: de ahí justamente nace todo el placer en la guerra y la contienda; y eso es lo que el conocimiento, su guardián añadido, está siempre ocupado en refrenar y mantener dentro de ciertos límites. Siempre se lo puede llamar la maldad radical, lo cual servirá al menos a aquellos en los que una palabra sustituye a una explicación. Yo, en cambio, digo: es la voluntad de vivir que cada vez más enfurecida por el continuo sufrimiento de la existencia, intenta aliviar su propio tormento causando el ajeno. Más por esa vía se transforma paulatinamente en una verdadera maldad y crueldad. También se podría añadir la observación de que, así como según Kant la materia solo existe por medio del antagonismo de la fuerza de expansión y la de contracción, la sociedad humana no existe más que por el odio o la ira y el miedo (*Parerga y Paralipómena* II, § 114: 235; 229).

Esta tendencia cruel del hombre se anida en un impulso ciego de la voluntad aun más básico y que se manifiesta especialmente en el hombre, sobrepasando en muchos casos, su capacidad racional. Éste es el instinto de destrucción o también llamado en el lenguaje de los griegos, *Thánatos*⁵. Como animal, el hombre conserva en su ser aquella tendencia agresiva que lo lleva a reafirmar la voluntad de vivir, la conservación de su existencia biológica, por lo que la muerte estaría al servicio de la voluntad de vivir. Como parte de su instinto agresivo, afianzado en el *principium individuationis*, el hombre es capaz de golpear, de maltratar, de torturar y hasta de

⁵ *Thánatos* es el nombre griego dado a la muerte o genio masculino alado que personifica la muerte. En la *Iliada* aparece la muerte como el hermano del sueño (*Hipno*), y ésta genealogía es adoptada posteriormente por Hesíodo, que hace de estos dos genios los hijos de la noche (Grimal, 1994: 491; Sainz de Robles, 1898: 668).

asesinar por egoísmo en la búsqueda de poder (que incluye el dominio sexual del otro) y del dinero.

En este punto, Freud muestra cómo en la guerra se hace presente, como realidad y como deseo, la muerte (Morera de Guijarro, 2006: 367). Desde su comprensión sobre la naturaleza humana, Freud encuentra de manera igualmente aguda que Schopenhauer, que la condición violenta del hombre obedece a la conservación de su naturaleza primitiva por encima de toda posible capacidad racional y educación. Pese a toda su posibilidad de hombre culto y civilizado, el ser humano se encuentra conminado a habitar el mundo desde su naturaleza primitiva e instintiva, la cual, así como la voluntad, es imperecedera en el sentido más pleno (Freud, 1914: 287). Por tal razón, el hombre no debe excluirse del mundo animal, e incluso salvaje, del cual hace parte; prueba de ello es la historia, la cual nos enseña el ejercicio de las inclinaciones pulsionales del hombre, en lo particular, a aquellas referidas a la violencia, la destrucción y la crueldad (Freud, 1933: 188).

En este contexto, no se debe perder de vista el papel que cumple la muerte en la tendencia agresiva del hombre. La muerte como condición presente en la vida del hombre y de la humanidad, se hace dueña de la historia: “La historia primordial de la humanidad está, pues, llena de asesinatos. Todavía hoy lo que los niños aprenden en la escuela como historia universal es, en lo esencial, una seguidilla de matanzas de pueblos” (Freud, 1914: 293), esto obedece a que, como lo expresa Freud, si se juzga por nuestros deseos inconscientes, somos como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos.

En nuestras mociones inconscientes eliminamos día tras día y hora tras hora a todos cuantos nos estorban el camino, a todos los que nos han ultrajado o perjudicado. El « ¡Que el diablo se lo lleve!», que un despecho sarcástico tantas veces hace añorar a nuestros labios, y que en verdad quiere decir « ¡Que la muerte se lo lleve!», es en el interior de nuestro inconsciente un serio y poderoso deseo de muerte. Y más: nuestro inconsciente mata incluso por pequeñeces; como la vieja legislación ateniense de Dracón, no conoce para los crímenes otro castigo que la muerte; y hay en eso una cierta congruencia, pues todo perjuicio inferido a nuestro yo omnipotente y despótico es, en el fondo, un crimen *laesae majestatis* (Freud, 1914: 298).

Freud lleva a considerar que como memorias de la humanidad, no queda más que el recuerdo de las guerras, aquellas que le roban al mundo su única belleza, pues en medio del dolor de las guerras que hubo de vivir, nos deja un ilustrativo fragmento de su diálogo con un poeta, en el que narra que la guerra,

No sólo destruyó la hermosura de las comarcas que la tuvieron por teatro y las obras de arte que rozó en su camino; quebrantó también el orgullo que sentíamos por los logros de nuestra cultura, nuestro respeto hacía tantos pensadores y artistas, nuestra esperanza en que finalmente superaríamos las diferencias entre pueblos y razas. Ensució la majestuosa imparcialidad de nuestra ciencia, puso al descubierto nuestra vida pulsional en su desnudez, desencadenó en nuestro interior los malos espíritus que creíamos sojuzgados duraderamente por la educación que durante siglos nos impartieron los más nobles de nosotros. Empequeñeció de nuevo nuestra patria e hizo que el resto de la Tierra fuera otra vez ancho y ajeno. Nos arrebató harto de lo que habíamos amado y nos mostró la caducidad de muchas cosas que habíamos juzgado permanentes (Freud, 1916: 311).

Instantes de su época que en nada se distancian de la nuestra y en la que se hace práctica la consigna de *homo homini lupus*. El hombre se convierte en la gran amenaza para la existencia de los demás hombres y seres de la naturaleza, esto comprueba que dado que el egoísmo es nuestro estado natural, la guerra de todos contra todos, es la condición natural de los seres humanos (Young, 2005: 173). Por tanto, no resulta extraño que al mirar hacia atrás, no veamos más que los vestigios de una humanidad presa del sufrimiento, movida por el deseo egoísta del humano que arrebató, violenta y se apodera del cuerpo y de la vida de los otros, dejando una historia que no pareciera ser otra cosa que un cementerio de cadáveres y cuerpos sufrientes, en la que los momentos de felicidad no parecieran ser más que pequeños oasis en el desierto. Pero, que al mirar al presente y al futuro, nada da indicios de establecer la diferencia. Y en medio de todo este panorama tan sombrío sólo queda reinando el miedo a la muerte.

[2.3 El miedo a la muerte](#)

En el continuo círculo de la naturaleza reflejado en los ciclos evolutivos de las especies vivientes, el final de la vida aparece ante la conciencia como una amenaza que nos arroja al abismo de la nada. Ante la conciencia del hombre, regida por el *principium individuationis*, se concibe cada nacimiento como un regalo, el tránsito por la vida como una permanencia dolorosamente afortunada y su fin como una temible condena. Esta representación de la vida, ha llevado al hombre a considerar la muerte como un gran mal al que debe no sólo temer, sino combatir a toda costa. Sí esto fuera de ese modo, entonces, ¿Por qué le tememos a la nada que se nos presenta con la muerte y no tememos a aquella nada de la que procedemos e interrumpimos con el nacimiento? Si se trata de la misma nada, en la que ya hemos habitado sin temor y perjuicio, entonces ¿por qué temer ahora? Si la vida se presenta con tantas fatigas, al punto en que en muchas ocasiones se espera la muerte como descanso, ¿Por qué temer a su

llegada? De acuerdo con Schopenhauer, dos posibles respuestas se pueden dar a estos interrogantes.

En primer lugar, a los hombres nos resulta difícil pensarnos fuera de la existencia. De ser así, se tendría que pensar con horror el tiempo en que no se existía, pues éste de igual manera equivale a nuestra inexistencia. En segundo lugar, podría pensarse que una vez habiendo experimentado la vida, ésta ha sido tan placentera, que nos cuesta la idea de tener que dejarla y por eso nos aferramos a ella, rechazando la inexistencia. Ante este dilema, Schopenhauer considera que no hay razón para adherirse a ninguna de estas dos alternativas; desde el punto de vista metafísico, no hay motivos para pensar que esa nada o inexistencia que se presenta antes del nacimiento tenga por qué ser diferente a la inexistencia posterior a la muerte; y, desde el punto de vista empírico, bien se sabe por la experiencia que la existencia acarrea grandes insatisfacciones, que la vida lejos de ser plena y placentera, por el contrario, es un mal negocio que sólo pone en frente el sufrimiento, por lo que la muerte sería la esperanza del retorno al paraíso perdido de la inexistencia, aquel paraíso añorado con infinita nostalgia (*El mundo como voluntad y representación* II: 519; 533).

Si pareciera no presentarse diferencia alguna entre la nada antes y después de la vida, si la muerte más que acabar con una vida llena de regocijo y satisfacciones puede resultar siendo la esperanza del retorno al paraíso de la inexistencia, entonces, ¿Qué es la muerte y por qué le tememos tanto? ¿Por qué la muerte se nos presente como el mayor temor de los temores? En Schopenhauer se encuentran cuatro respuestas posibles que permiten comprender qué es la muerte desde su metafísica de la voluntad y el por qué del temor que ella genera.

En primer lugar, “la muerte es el término necesario de la vida, pues es la sentencia dictada para los vivientes por la misma naturaleza, sentencia en la que se advierte que la voluntad de vivir es una aspiración que debe destruirse en sus propias manos” (Suances, 1989: 142). Como sentencia, la muerte se anuncia desde el momento de nuestro nacimiento, desde que somos conscientes de la existencia tenemos claro que el final del tiempo será la muerte. Cada momento vivido es un paso hacia el encuentro con ella, cada minuto transcurrido es un tiempo de la vida que se le entrega a la muerte. Esto es de lo único de lo cual podemos tener certeza durante la existencia. Por eso, no resulta extraño su llegada, por el contrario, “la muerte común, normal, no le coge a uno traídoramente, aunque sea accidental a consecuencia de una herida, aunque sea efecto de una emoción grandísima (...) Su carácter esencial deja tiempo

para el aviso” (Ariès, 1984: 13). Ese tiempo de aviso es el curso de la existencia particular, ese lapso de tiempo que transcurre entre el nacimiento y la muerte. De ahí que muchas personas estando ante las puertas de la muerte, reconocen que ‘su fin ha llegado’, que ‘su tiempo ha terminado’.

Esta certeza sobre la muerte sólo se tiene en abstracto, teóricamente y por analogía. Vemos que otros mueren y sacamos la conclusión de que la muerte también debe, finalmente, visitarnos a cada uno de nosotros (Jacquette, 1999: 295), la muerte y la conciencia que se pueda tener de ella no es dada por experiencia propia, en tanto que, tal como lo expresó Epicuro, “la muerte no es nada para nosotros, ya que mientras nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos. No existe ni para los vivos ni para los muertos, pues para aquellos todavía no es, y éstos ya no son” (*Carta a Menéceo*: 48; 125).

Mediada nuestra comprensión de la muerte por las abstracciones de la razón, no nos es del todo claro reconocer cuán abierta y sinceramente se muestra la voluntad en nuestro ser y actuar, pues somos nosotros quienes la oscurecemos con la ilusión de *Māyā*, rescatando sólo lo que agrada a nuestra limitada visión (*El mundo como voluntad y representación* I: § 54, 338; 332). De allí que no aceptemos que la muerte de los otros se presenta como anuncio de nuestra particular temporalidad. La observación obtenida de los diferentes ciclos de la vida, nos enseña que cada muerte es particular, que mientras cada individuo muere, nace un nuevo ser, y por lo tanto, la temporalidad sólo es de la particularidad y no de la naturaleza. De esta manera se reconoce la inmortalidad de la naturaleza, es decir, de la voluntad y de nuestra condición de fragilidad vital como individuos particulares, fragilidad observada en el deterioro del cuerpo producto del paso del tiempo, de las huellas del sufrimiento propio de la vida y que, se consolidan en nuestro lecho de muerte.

Puesto que a la voluntad poco le importa la vida particular de un individuo, su prioridad está concentrada en la especie que es ella misma. El que estemos condenados a la muerte es una clara verdad ineludible, expresada en la existencia de toda objetivación de la voluntad. El destino final como particularidad, es la muerte que ha de dar paso al nacimiento de un nuevo ser en pro del equilibrio de la naturaleza, o de lo contrario, ¿Qué sería de la naturaleza si sólo existiesen nacimientos sin muertes? De ahí que sea necesaria la muerte y el deterioro mismo del cuerpo. El cuerpo cambia obligatoriamente con el paso del tiempo y la vida transcurre en

ciclos, en los que el reloj de la voluntad que implica la repetición y el retorno, va marcando huellas en el cuerpo que muestran que la muerte se aproxima mediante la pérdida progresiva de su vitalidad.

¡Menuda distancia la que media entre su principio y su final! Aquél está sumido en el furor y el embeleso de la voluptuosidad; éste se cifra en la ruina de sus órganos y el pudrimiento del cadáver. Entremedias el camino es una pendiente por la que descienden nuestro bienestar y nuestro goce vital: la bienaventurada infancia, la feliz juventud, la trabajosa madurez y la lastimosa decrepitud (*Escritos Berlinenses*: 108).

El que la muerte sea una sentencia anunciada, implica que vivir, comprende de suyo consumir la existencia a cada momento, pues no podría ser de otra manera, si se considera que nos encontramos continuamente arrastrados por el extraordinario flujo del tiempo que rige al fenómeno (Jacquette, 1999: 301), en donde vida y muerte son una y la misma, condición inevitable que marca nuestro destino.

En segundo lugar, la muerte se presenta como una ‘amiga’ que trae consuelo a la existencia ante la fatiga de la vida. En tal sentido, ella resultaría ser un consuelo a una vida fatigosa y sufriente. Si se contempla la vida objetivamente, su valor resulta problemático. La vida misma, como lo expresa Schopenhauer, es un mal negocio, en el que se paga con grandes trabajos, fatigas y altibajos los pequeños momentos de felicidad y, por tanto, la inexistencia resultaría preferible a la existencia misma (*El mundo como voluntad y representación* II: 517; 531). Pese a esto, durante el transcurso de su vida, el hombre permanece ideando miles de estrategias de todo tipo, técnicas, científicas, espirituales y mágicas, entre otras, para alargar su existencia en busca de la inmortalidad de su alma y de su cuerpo.

Cuando al haber prolongado su vitalidad y esperanzas de vida, el hombre cae nuevamente ante la fatiga de la desazón de la vida, la idea de una vida eterna del cuerpo en el mundo resulta insoportable, de ahí que podamos llegar a cuestionarnos, como lo hace Freud: “¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, hueca de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?” (Freud, 1930: 87). Al pasar los días la muerte se considera como un gran descanso y alivio ante la existencia, deseando su presencia en nuestras vidas. Ansiosos de la aparición de la muerte, no se deja de pensar, en la inmortalidad del alma con la ilusión que, finalizada la existencia en este mundo, se habitará un mundo mejor. Como lo expresa Schopenhauer, esto hace pensar que este mundo resulta tan gravoso, que cualquier

otro mundo desconocido que proporcione descanso será sin duda un mundo mejor (*El mundo como voluntad y representación* II: 519; 533).

La idea de un mundo mejor estaría dada, entonces, no en el mundo que habitamos ahora, sino en aquel al que nos conduce la muerte. Si este fuera el mejor de los mundos posibles y si al vivir fuera preferible a la inexistencia, la salida de ella no tendría por qué estar custodiada por vigilantes como el miedo a la muerte y sus terrores (Jacquette, 1999: 301). Con esto se podría pensar que Schopenhauer realiza una apología al suicidio, pero no es así. Distanciándose de Leibniz, Schopenhauer considera que este mundo no sería el mejor de los mundos posibles y la muerte sería con ello, la negación de una voluntad que se afirma y que conduce permanentemente al sufrimiento. Con respecto al suicidio, Schopenhauer plantea que lejos de ser éste una forma de negación de la voluntad, el suicidio es más la pregunta desesperada de un hombre sufriente, que le pregunta a la vida el por qué de su desesperada existencia deseante con el grave error de suprimir su cuerpo y con él, la identidad de la conciencia que habría de recibir respuesta (*Parerga y paralipómena* II, § 158, §160: 325-326; 330).

Si esta es una vida sufriente y se anhela la muerte como descanso, la muerte no es un mal al que debemos temer o atacar. No resulta algo con lo cual luchar, ya que sería como decir que el descanso resulta incómodo o es innecesario, cuando por experiencia se sabe que tras largas jornadas de esfuerzo y lucha diaria, anhelamos un periodo de descanso en nuestra tibia cama. En la lucha fatigosa por la vida el organismo reclama su descanso:

La conservación del proceso vital, aun teniendo un fundamento metafísico, no se produce sin resistencia ni, por lo tanto sin esfuerzo. A este sucumbe cada noche el organismo, razón por la que suspende la función cerebral y disminuye algunas secreciones, la respiración, el pulso y el desarrollo de calor. De aquí puede deducirse que el cese total del proceso vital tiene que ser un asombroso alivio para las fuerzas que actúan en él: quizá esto forme parte de la expresión de dulce satisfacción que hay en el rostro de la mayoría de los muertos. En general, el instante de la muerte es semejante al despertar de una pesadilla (*El mundo como voluntad y representación* II: 522; 536).

Esta asociación de la muerte con el sueño, se encuentra ya en la noción mitológica del Hades homérico: “los difuntos, <<pueblo apagado>>, <<fantasmas insensibles de los humanos agotados, <<duermen en la muerte>>. Los infiernos de Virgilio son un <<reino de simulacros>>, <<morada del sueño>>, de las sombras y de la noche adormecida (Homero citado por Ariès, 1984: 27). También Schopenhauer presenta la muerte como descanso necesario y producto de la sed insaciable, siempre hambrienta y contradictoria de la voluntad que lleva al hombre a permanecer entre la carencia, el aburrimiento y el miedo, condenado a

espantosos tormentos hasta que por fin cae en los brazos de la muerte (*El mundo como voluntad y representación* II: 394-395; 398).

Esta analogía establecida por Schopenhauer entre el sueño y la muerte, involucra el nivel intermedio del desmayo. En los tres estados, el filósofo hace notar que la conciencia individual, correspondiente a la particularidad de cada sujeto, queda temporalmente suprimida, por eso el sueño es hermano de la muerte y el desmayo su gemelo. He aquí el gran significado de la muerte: “La muerte es un sueño en el que la individualidad se olvida: todo lo demás vuelve a despertar, o más bien, ha permanecido despierto” (*El mundo como voluntad y representación* I: § 54: 334; 327). Al ser la conciencia lo único que desaparece con la muerte, durante la vida se experimenta pequeñas analogías de la muerte, en la que se constata que ella no es maligna, ni mucho menos dolorosa, razón por la que no tendríamos motivo para temer.

Pese a que la muerte provee un gran descanso e incluso se anhela como un remedio ante la amargura y la fatiga de la existencia, los hombres nos encontramos ante la muerte en una gran contradicción, pues se está ante la amiga como ante la enemiga muerte. Producto de la afirmación de la voluntad de vivir que se afianza en el fenómeno, la muerte se presenta como la mayor de las amenazas a nuestra existencia particular, y sentimos hacia ella, el mayor de todos los temores. En tercer lugar, la muerte se nos presenta como negación de la voluntad y con ella, la supresión de la conciencia individual en la que la individualidad desaparece, al declinar la manifestación del *principium individuationis* en cada uno de nosotros.

Tras el surgimiento de la razón, atada al *principium individuationis*, surge en el hombre la espantosa certeza de la muerte. Su consciencia se resiste a aceptar y reconocer el continuo cambio de fenómenos, llegando esta idea a convertirse en una fuente de sufrimiento (Borges, 2009: 429), en consecuencia se considera la muerte como el peor de todos los males (*El mundo como voluntad y representación* II: 515; 529). Ante la presencia de la conciencia en conexión paradójica con una voluntad ciega que se afirma en la vida a través de sus fenómenos, el hombre se encuentra frente a la contradicción entre razón y pasión. Por un lado, asume la vida como el supremo bien, como el mayor de todos los bienes, por muy amarga, breve e incierta que ésta sea, si se le evalúa con objetividad, y con ello, se apega a la vida, procurando apartar de sí toda idea acerca de la muerte propia. Pero, por otro lado, cuando el hombre reflexiona sobre la muerte, este temor se disipa y en ella se celebra el triunfo del conocimiento sobre la ciega voluntad de vivir. En esta paradoja, se observa el temor, pero también el respeto que

siente el hombre ante la idea de su propia muerte y ante la experiencia de la muerte de sus seres queridos.

En relación con la muerte, temor de todos los temores, la conciencia del hombre resalta su condición de ser sintiente y no sólo pensante, de ahí que se llegue a censurar con dureza a todo aquel que contenga su llanto o muestre tranquilidad ante la tumba o el féretro del cuerpo inerte de una persona amada. Por eso también, se asume una actitud reverente ante la muerte, en la que todo aquel que ha sido ‘llevado’ por ella es digno de compasión y de perdón. Debido a esta actitud frente a la muerte, “frente al muerto mismo mantenemos una conducta particular, casi de admiración, como si hubiera llevado a cabo algo muy difícil. Suspendemos toda crítica hacia él, le disculpamos cualquier desaguisado, ordenamos «*De mortuis nil nisi bene*», y hallamos justificado que en el discurso fúnebre o en su epitafio se lo honre con lo más favorable” (Freud, 1914: 291). Por su parte, cuando el hombre se enfrenta a la muerte, tranquilo y sereno, se le honra como grande y noble, al tiempo en que se desprecia a aquél que sucumbe ante la lucha, aferrándose a la vida y recibiendo a la muerte con desesperación (*El mundo como voluntad y representación* II: 516-518; 530-532).

Consecuentemente, nos encontramos con la relación contradictoria entre conciencia y voluntad, en la que se anuda lo que Schopenhauer llama, afirmación y negación de vivir. Esta contradicción es el terreno en el que aparece una voluntad que se reafirma a sí misma y que, incitando a la conciencia, nos hace ver a la muerte con horror. No obstante, es en ese mismo espacio donde se deja ver que el individuo es tan sólo un espejo de la voluntad, y como parte de la voluntad, al morir sólo se da el paso que conduce al tránsito de la particularidad a la universalidad. Esta es una gran verdad que al ser comprendida, permite esperar la muerte con tranquilidad. Empero, si la conciencia significa conocer, y cuando se llega a conocer el hombre puede triunfar sobre el miedo a la muerte, ¿Por qué razón el hombre teme a la muerte?

Esto se debe a que el miedo a la muerte no viene exclusivamente de la razón, sino que se presenta como una “*fuga mortis* que procede de la *voluntad* ciega de lo que está lleno todo lo viviente” (*El mundo como voluntad y representación* II: 520; 534). A nivel del fenómeno, el miedo a la muerte radica en el temor que se tiene a perder la individualidad, a dejar de existir mientras el resto del mundo continúa existiendo sin más. Podemos decir entonces, que en el miedo a la muerte se agita la insatisfacción, la frustración, la impotencia de una voluntad que representada en el fenómeno se resiste a *dejar de ser* (Borges, 2009:430).

En el hombre se presenta un doble miedo a la muerte: en sentido *a priori* y *a posteriori*. Para entender esta situación, la conciencia en el hombre ejerce una vital función, la de llevarlo a diferenciarse de los demás y procurar una falsa identidad particular. Gracias al predominio de la voluntad, el miedo a la muerte se hace presente en el hombre como señal de una voluntad ciega que, estando identificada con su fenómeno, se resiste con todas sus fuerzas a dejar esa objetivación particular. Se trata de no poder obviar que el miedo a la muerte no es sólo un sentimiento *a posteriori* producto de la razón, sino que es un sentimiento *a priori* producto de la voluntad ciega agitada en nosotros. Prueba de ello está en la observación de los animales. Al igual que el hombre, ellos también sienten el miedo a la muerte al encontrarse ante su eventual sacrificio, pero, a diferencia del hombre disfrutan inmediatamente del carácter imperecedero de la especie, ya que no son conscientes de sí mismos más que como parte de la condición inmortal que es la voluntad (*El mundo como voluntad y representación* II: 515-517; 529-531).

Si se tiene en cuenta que los animales se mueven por necesidades e instinto, que su relación con el conocimiento es mediata, que carece de la facultad de abstracciones, se comprenderá que el miedo a la muerte es independiente de todo conocimiento formal y que en tal sentido, es la otra cara de la voluntad, que somos nosotros. Por eso, al animal como parte del cuidado por su conservación, le es innato el miedo a su destrucción, del mismo modo que ocurre por naturaleza en el caso del hombre. Es decir, la muerte es negación de la voluntad y el miedo a ésta es el engaño de la apariencia de la voluntad acaecida en el fenómeno, así como el producto de la afirmación de la voluntad de vivir sentida en nosotros.

De esta manera, el miedo a la muerte, en sentido metafísico, es producto de la afirmación de la voluntad ciega que se resiste a su destrucción en el fenómeno que se presta para la manifestación temporal. En sentido empírico la muerte no es más que el cese de la conciencia individual (mundo como *mi* representación), y este cese es el mayor temor.

Lo que nos resulta más temible de la muerte no es el término de la vida, ya que éste no le puede parecer a nadie especialmente digno de ser lamentado, sino más bien la destrucción del organismo: porque es la voluntad misma que se presenta como cuerpo. Mas esa destrucción sólo la sentimos realmente en los males de la enfermedad o la vejez: en cambio, la muerte misma no consiste para el *sujeto* más que en el instante en que desaparece la conciencia al detenerse la actividad del cerebro (...). Así que la muerte en sentido subjetivo no afecta más que a la conciencia (*El mundo como voluntad y representación* II: 521-536).

Podemos observar entonces, que la muerte no es el cese del proceso vital, sino solamente de sus consecuencias, de sus productos, y en tanto que la conciencia es uno de sus productos

de la vida orgánica, es realmente su particularidad lo único que cesa con la muerte. Al morir el cuerpo vivo, sólo muere la individualidad y no la voluntad como universal, por tanto, cada cual es perecedero en cuanto fenómeno, pues como cosa en sí es intemporal e inmortal. Así la muerte suprime el engaño que separa nuestra conciencia de la de los demás (*El mundo como voluntad y representación* I: § 54, 339; 333). Lo que sucede, es que debido al egoísmo del hombre, afianzado en el *velo de Mâyä*, en el *principium individuationis*, éste llega a considerarse único, ajeno al resto de la naturaleza, bajo el rubro del engaño producido por su conciencia particular. Este error de comprensión acerca del deseo de inmortalidad posee un trasfondo metafísico mayor. Con la muerte de cada fenómeno particular, la fuerza natural hace uso de la materia, asume como parte de una cadena de múltiples transformaciones a todos sus fenómenos, mostrándose en esta cadena de transformaciones, la indestructibilidad de la voluntad y con ella ‘el carácter imperecedero de nuestro verdadero ser’. He aquí, la cuarta acepción que se asume de la concepción schopenhaueriana de la muerte, quizá la más compleja y relevante.

En el juego azaroso de la voluntad, a ésta poco le importa el individuo particular, puesto que es exclusivamente la especie su interés. Por eso, cuida de ella y se asegura de su permanencia mediante la proliferación de los miles de individuos gracias al poder del instinto de fecundación. Debido a que su tiempo y espacio son infinitos, asimismo es infinito el número de particularidades posibles que pueden producirse mediante la fecundación, siendo este aspecto más importante que el morir, pues es en el vigor de la vida, donde ella tiene su máximo fulgor. Esto sucede debido a que en el continuo círculo de las paradojas de la voluntad, “la madre universal enfrenta tranquilamente a sus hijos desvalidos a la amenaza de mil peligros, esto puede ser porque sabe que cuando sucumben vuelven a su seno, donde se hallan a salvo, por lo que su caída es una simple broma” (*El mundo como voluntad y representación* II: 526; 542), así la destrucción de sus fenómenos no pugna en lo más mínimo su propio y verdadero ser.

Empero, ¿Cómo es posible que el temor sea el producto de la afirmación de la voluntad en nosotros, pero a su vez, a la voluntad le es indiferente la particularidad entregando a sus hijos a la muerte sin más? Lo que se muestra aquí es el hecho que la voluntad, en tanto ciega, sin principio ni fin, se afirma y se niega a sí misma. Es así como se puede ver en la cadena de causas y efectos la transformación de la materia, dándose al mismo tiempo la preservación de la

fuerza natural que se transforma y permanece a través de cada uno de los individuos particulares, afirmándose y negándose continuamente, pero siempre existiendo.

Lo que se encuentra de fondo para Schopenhauer es un problema fundamental: la capacidad o no de comprensión del absurdo que implica el azar de la existencia del cuerpo en cuanto fenómeno, pero también en cuanto voluntad, en el marco del misterio de la vida. De hecho, el miedo a la muerte es el producto de mentes pequeñas y limitadas que temen a su destrucción, aquellas que no llegan o no logran entender el carácter de universalidad contenido en cada particularidad. En tal sentido, se afirma y se entiende con mayor profundidad, que el sueño es al individuo lo que la muerte a la especie (*El mundo como voluntad y representación II*: 529; 545 y 524; 539), relación en la que se deja ver la permanencia de la materia transformada que atestigua el carácter imperecedero de nuestro verdadero ser. Lo anterior se observa en el ilustrativo ejemplo que presenta Schopenhauer:

Si en otoño examinamos el pequeño mundo de los insectos, vemos cómo el uno prepara su lecho para dormir el largo y entumecido sueño invernal, el otro hila para invernar como crisálida y despertar en primavera rejuvenecido y perfeccionado; y, por último, la mayoría, que piensan tener un descanso en brazos de la muerte, se limita a poner a punto cuidadosamente el almacén adecuado para sus huevos, para un día salir renovados de ellos; esa es la gran doctrina de la inmortalidad de la naturaleza, que nos quiere enseñar que entre el sueño y la muerte no hay ninguna diferencia radical y que la una no pone en peligro la existencia más que el otro. El cuidado con que el insecto prepara una celda o un agujero o un nido, deposita en él sus huevos junto al alimento para las larvas que de ahí nacerán la próxima primavera, y luego muere tranquilamente, se asemeja al cuidado con que por la noche un hombre deja preparada su ropa y su desayuno para la mañana siguiente, y luego se va adormir tranquilo. Y, en el fondo, esto no podría ocurrir si el insecto que muere en otoño y el que ha de nacer en primavera no fueran en su verdadero ser tan idénticos como el hombre que se echa a dormir y el que se levanta (*El mundo como voluntad y representación II*: 529-530; 445-546).

Pese a la claridad con la que se manifiesta la naturaleza en este aspecto, el hombre sigue temiendo a la muerte y sigue considerándose ajeno al que una vez fue y en otra ocasión será. El error radica en que la conciencia no logra, la mayoría de las veces, comprender que antes y después de la muerte, que antes y después del acto de la creación, se ha sido y siempre seremos lo mismo, así como nos lo enseña la sabiduría de los Vedas: “Yo era siempre yo: en efecto, todos los seres que durante ese tiempo dijeron ‘yo’ eran justamente yo” (*El mundo como voluntad y representación II*: 519; 533). De ahí, que se cavile sin cesar intentando comprender qué sucede antes y después de la presencia del cuerpo en el mundo, cuál es el rostro de esa voluntad que contiene en su seno el mundo de los seres de la naturaleza para darlos a luz un día en la forma de fenómenos. A estas cuestiones Schopenhauer responde con singular franqueza:

¿Dónde ha de estar sino ahí, en el único lugar donde lo real siempre estuvo y estará, en el presente y su contenido; o sea, junto a ti, el confuso preguntón que, al ignorar tu propia esencia, te asemejas a la hoja del árbol que en otoño al marchitarse y estar a punto de caer, se levanta de su caída y no quiere consolarse con el fresco verdor que en primavera revestirá el árbol, sino que se queja diciendo: << ¡Ese no soy yo! ¡Esas son otras hojas distintas!>> - ¡Oh, necia hoja! ¿A dónde crees que vas? ¿Y de dónde crees que han de venir las otras? ¿Dónde está esa nada cuyo abismo temes? Conoce tu propia esencia, aquello que está tan lleno de sed de vida, reconócela en la fuerza interior, secreta y activa del árbol que, siempre una y la misma a los largo de todas las generaciones de hojas, permanece intacta y perece: Y así: << Como la generación de las hojas, así es la de los hombres >> (*La Ilíada*), (*El mundo como voluntad y representación II*: 530; 546).

La especie, carácter indestructible del ser o idea platónica, es la que siempre vive y aunque los seres particulares nada sabemos (por nuestra conciencia limitada) de los otros seres que vivieron y que vivirán después de nosotros, no significa que esto no pueda ser así. Por eso, los ciclos de la vida vienen y van, trayendo consigo la repetición infinita del nacer y perecer de los fenómenos, sin que la naturaleza se afecte de manera alguna. Por eso también, el día y la noche transcurren sin cesar, animales y hombres nacen, crecen y mueren, pero la vida sigue estando presente ahí, en sus múltiples formas imperecederas y con ella la verdadera esencia.

Este gran acierto del pensamiento de Schopenhauer es base para la comprensión del sentir en relación con los otros, relación en la que se considera que << ¡A pesar del tiempo, de la muerte y la putrefacción, estamos todos juntos!>> (*El mundo como voluntad y representación II*: 532; 548). Lo anterior significa que somos uno con la naturaleza, con el mundo, lo que en lenguaje hindú significa *Tat Twan asi* (ese otro eres tú). La comprensión acerca del carácter imperecedero del verdadero ser convoca a la tranquilidad frente a la muerte, pues ésta no afecta en modo alguno a la especie, a la idea, aquella en que sabiamente inspiró en Platón su filosofía. Así, lo único que muere es la sombra ligada cognoscitivamente al tiempo, concepto abstracto de la razón. El miedo a la muerte es entonces un error de la conciencia particular, a través de la cual la voluntad de vivir se manifiesta como instinto sexual y apasionado desvelo por la prole en pro de la conservación de la especie (*El mundo como voluntad y representación II*: 537; 554).

Este error hace parte de la conciencia de aquellos que consideran que el nacimiento es su origen y la muerte es su fin absoluto. Para quienes consideran su existencia como algo puramente contingente, creyendo que su “yo” es diferente al de los demás, que su apariencia fenoménica (la cual lo muestra como distinto, particular y único) es la razón de su existencia, cuando esto no es más que un falso *yo* producto de la aparente identificación construida en el

Velo de Mjyvä. Según entienda cada cual su “yo”, punto oscuro de la conciencia, podrá reconocer que se es parte del universo entero o, por el contrario, considerará como verdad sólo su apariencia externa, y temerá enormemente a *su muerte* movido por el profundo desespere a que lo conduce su individualidad.

El miedo a la muerte, como lo muestra Schopenhauer, radica en la falsa representación que cuando el ‘yo’ desaparece el mundo sigue ahí, cuando en verdad es lo contrario, el mundo desaparece para *mí*, al ser *mí* representación, pero sigue existiendo el núcleo más íntimo del yo, que es la voluntad. El “yo”, ese egoísta *yo* de mi representación que anida en mi cerebro, es la mayor equivocación y constituye el gran engaño que acaba con la muerte. Con la muerte sólo se extingue ese cerebro cual “linterna que se apaga tras haber prestado su servicio” (*El mundo como voluntad y representación II*: 552; 572). Es por esto que Schopenhauer expresa:

La muerte es la gran reprimenda que la voluntad de vivir y el egoísmo esencial a ella reciben del curso de la naturaleza; y podemos concebirla como una pena por nuestra existencia. Es la dolorosa desatadura del nudo que con placer ató la concepción, y la violenta destrucción, impuesta desde fuera, del error fundamental de nuestro ser: es el gran desengaño. En el fondo somos algo que no debería ser: por eso dejamos de ser. El egoísmo consiste propiamente en que el hombre reduce toda la realidad a su propia persona, al figurarse que sólo existe él y no los demás. La muerte lo desengaña suprimiendo esa persona (*El mundo como voluntad y representación II*: 560; 581).

Es necesario, entonces, recordar y comprender que nacer y perecer son ilusión. Estos son conceptos posibles desde el lado del fenómeno, no del lado de la cosa en sí, pero lo son, pues en últimas, son producidos por la fuerza de una voluntad ciega que se aferra a la vida, “así como somos traídos a la vida por el ilusorio instinto del placer, estamos retenidos en ella por el igualmente ilusorio miedo a la muerte” (*El mundo como voluntad y representación II*: 551; 570). Entendido esto, el hombre ya no tendría nada que temer, entendería que el parto y la muerte son las dos condiciones a través de las cuales la voluntad de vivir se mantiene, en sus objetivaciones, impasible ante el curso del tiempo, y sin temer a la muerte podría recostarse tranquilo tanto en el sueño como en la muerte, en tanto que, la primera es el cese de las funciones animales y la segunda de las funciones orgánicas, nada más que eso.

Este sería un hombre con capacidad para contemplar la universalidad y no sólo la particularidad, para ver la vida y la naturaleza en su conjunto, sería un hombre cuya reflexión sobre la vida y sobre la muerte lo llevaría a considerar su existencia desde una filosofía de la voluntad. Un hombre que, armado con el conocimiento profundo de sí mismo, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola como un

impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder sobre quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida y también el presente, la única y verdadera forma del fenómeno de la voluntad. Por eso no le puede espantar ningún pasado o futuro infinito en el que él no existiese (*El mundo como voluntad y representación* I: § 54, 340; 335).

Sería un hombre capaz de dirigir su obrar desde la elección de querer o no querer vivir en el sentido de afirmar o negar la voluntad, un hombre con la capacidad de elevar su pensamiento para salir de la gran tragedia que le representa el mundo como sueño y como representación.

Capítulo 3

La liberación de la voluntad

En la filosofía de Schopenhauer la vida y la muerte cobran un lugar importante a la hora de comprender la existencia del hombre y su actuar. En la escisión del mundo entre voluntad y representación, se presenta para el hombre el camino de la confusión marcada por esta escisión. Asimismo se abre el camino del autoconocimiento que incita a la voluntad a conocerse a sí misma y, la posibilidad que el hombre se aproxime a reconocer su verdadera esencia, despejando la ilusión que constituye el *velo de Mâyä*, aquella que separa ilusoriamente estos dos mundos. Este reconocimiento es la condición de posibilidad para la verdadera dirección hacia la liberación (*Befreiung*). Alcanzar la liberación implica entrar en el terreno de la lucha del hombre consigo mismo, ésta es la lucha en la que se enfrentan la razón y el sentimiento, la razón y la pasión, y en la que el hombre se afronta a la difícil y problemática decisión de ‘querer o no querer vivir’ en el sueño de la vida, cuyo desenlace inevitable es la muerte, o la negación de la voluntad.

Empero, ¿Cómo se puede negar esta voluntad que se manifiesta en todas las cosas del mundo y en nuestro propio cuerpo? ¿Cómo asumir su ausencia sin caer en la nada? Gracias a la experiencia de nuestro cuerpo, se nos ha puesto sobre las huellas del secreto del mundo; no obstante, para poder contemplar el espectáculo universal de la voluntad (al que todo hombre habría de aspirar para alcanzar su liberación), y comprender su misterio, se ha de perder primero, el vínculo con nuestro propio cuerpo. Como dice Schopenhauer, tenemos que convertirnos en “mero ojo del mundo”, salir de la representación y entrar en el ser. La metafísica de la voluntad gira en torno a esta dificultad: ¿Desde dónde puede uno contemplar la voluntad, la cosa en sí, sin ser al mismo tiempo voluntad? Si existe ese lugar, tendrá que romper, al igual que la voluntad, los límites individuales, hay que salir del individuo para no permanecer apresado en la jungla del mundo fenoménico.

Schopenhauer propone ingeniosamente la siguiente inversión: el sujeto del querer, en cuanto “cosa en sí” infraindividual, puede ser contemplado por lo supraindividual: el sujeto puro del conocimiento. Donde *puro* significa: liberado de la voluntad, de los intereses empíricos del individuo. Entre lo infraindividual y lo supraindividual se produce una complicada

transacción: debe transferirse al acto de contemplación el encanto metafísico de la voluntad (su carencia de tiempo, espacio y causalidad), pero no la sustancia de esa voluntad, su anhelo, su apremio, su frenesí. Se trata entonces de un abandono del espacio, del tiempo y del yo. Es la experiencia de estar sumergido en la visión: uno está en paz y lo que contempla le deja en paz. Pero sólo se puede mirar el mundo de este modo, cuando ya no hay que defender los intereses de la propia afirmación, cuando alguien ha dejado de perseguir objetivos, de ponderar la utilidad y de querer ejercitar su dominio. En esos instantes, dice Schopenhauer, quedamos libres del indigno apremio de la voluntad, festejamos el *Sabbath* de los trabajos forzados del querer, y con ello se detiene la rueda de *Ixión* (Safransky, 1991: 300-301).

Con miras a dilucidar este problema central en la obra de Schopenhauer, el presente capítulo se centra en el tópico ético de su filosofía, particularmente, en la posibilidad de *liberación* (*beifreiung*) a la que lleva el autoconocimiento de la voluntad, que conduce a la salvación. Para ello, se desarrolla una reflexión sobre la vida como sueño y representación, de acuerdo con el egoísmo teórico del *velo de Mâyä*, y su correspondiente implicación en el egoísmo práctico, que implica la tragicomedia de la vida. Esta reflexión permitirá comprender el papel en el mundo como sujetos cognoscentes, en relación con la verdad que se encierra en el misterio de La libertad de la voluntad y sus implicaciones en el obrar ético del hombre, y finalmente, entrar en el camino ético al que conlleva la autosupresión de la voluntad.

[3.1 El teatro del mundo: el gran desengaño](#)

En el marco de la comprensión de la relación de la muerte con la existencia del hombre, se ha mostrado la hermandad entre la muerte y el sueño. Asimismo se ha visto la estrecha relación entre vida y muerte, en cuanto que son las dos caras en las que circula la presencia del hombre en tanto fenómeno de la voluntad. Por tal razón, es necesario comprender ahora la correlación que se da entre la vida y el sueño, sin dejar de lado su relación con la muerte.

En la filosofía de Schopenhauer, el sueño se presenta como pieza clave para comprender la realidad del hombre, en particular aquella realidad determinada por el *velo de Mâyä*. Para nadie es desconocida la popular, pero al mismo tiempo transcendental frase de “la vida es sueño”, expresión que se acuñó en la historia con la célebre obra teatral de Calderón de la Barca, obra en la que Schopenhauer encuentra eco a su pensamiento. Éste considera que el poeta y

dramaturgo español logra expresar la vida en un sentido metafísico (*El mundo como voluntad y representación I*, § 5: 66; 21). En la cercanía de las obras de Calderón de la Barca con la filosofía, este dramaturgo español encuentra en su pluma la expresión metafórica de dos grandes problemas schopenhauerianos: la vida como sueño y la vida en su relación con la muerte. En la metáfora de la vida como sueño, y de la vida como teatro del mundo, se señala el modo de ser de este mundo en cuanto apariencia o ficción imaginativa, mundo que trae consigo la fugacidad de la vida mundana y placeres (Rivera de Rosales, 1998: 274). Calderón de la Barca muestra una vida que deja ver en su seno la desdicha y la ilusión que conlleva la confusión y la angustia, aquellas que se experimentan ante la dificultad de conocer con certeza qué es lo real.

*¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ficción,
una sombra, una ilusión,
y el mayor bien es pequeño.
¡Que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son!* (*La vida es sueño*, II acto, escena XIX: 2180-2185).

En esta escena se deja en claro la pasión, el frenesí que viene dado por lo que en lenguaje schopenhaueriano sería el deseo, la voluntad, y al mismo tiempo, la ilusión que constituye su espejo, la representación. Este “mundo que es *mi* representación” se presenta ante el conocimiento como una gran verdad, en la que se cree infaliblemente ser lo que somos, pero en la que, como le sucede a Seguismundo, tal vez no se sepa quiénes somos y en cuya identidad no se logra distinguir el sueño de la realidad. De allí que se pregunte si la vida es un sueño fantástico o un mal sueño y, por ende, se esté en la búsqueda de lo real o de cómo ser y vivir con sentido (Rivera de Rosales; 1998: 48). El que la realidad se asemeje a la ficción del sueño implica en Schopenhauer, asumir a la vida como un sueño prolongado, del que podemos o no, tener claridad de su diferencia con la realidad, dependiendo de qué tan despejado se encuentre el puente que nos une con el verdadero ser.

Para Schopenhauer, la estrecha afinidad entre la vida y el sueño es la muestra del mundo como representación, en la que el mundo, como lo expresara la sabiduría hindú, es realmente un engaño, o como lo diría el divino Platón, que los hombres vivimos en un sueño del que sólo el filósofo se esfuerza por despertar, o como afirma Píndaro: “El hombre es el sueño de una sombra”, reafirmado por Sófocles, al decir: “los vivientes no son más que espejismos y una sombra efímera” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 5: 65; 20). En el contexto de la vida como un gran teatro, se puede pensar el mundo como un gran escenario cavernoso en el que

se plasman cotidianamente los fenómenos de esas ideas puestas ante la vista de los sujetos a modo de sombras. Sombras que exhiben personajes actuando en una pluralidad de roles, con una diversidad de acciones, deseos y pasiones propias de su relación más directa con su cuerpo y con el conocimiento más íntimo que de él emana su sentir en el marco de su propia existencia⁶.

Para Schopenhauer, estas sombras representan la historia del mundo, historia en la que se descubre que el mundo transcurre en un escenario multicolor donde se refleja una móvil fantasmagoría de imágenes que dejan transparentar lo ideal. Este escenario deja ver en el espacio de sus tablas el variopinto repertorio de personajes que encarnan los hombres, al representar esa gran tragicomedia en la que se develan las diferentes formas del vivir: la alegría, la tristeza, el odio, el amor, el miedo, el sosiego, la fortaleza, la imprudencia, la templanza, la audacia, la torpeza. Todas estas pasiones en las que se juega la experiencia humana, experiencia que posee siempre el mismo propósito y destino, aunque la obra parezca ser diferente, pues a pesar que los motivos y acontecimientos sean en cada obra teatral distintos, el espíritu de los acontecimientos es siempre el mismo: la afirmación de lo en sí, la voluntad.

Por esta razón, “los personajes de una obra nada saben de los acontecimientos de la otra obra, en la cual, ellos mismos actuaron” (*El mundo como voluntad y representación I*, §35: 237; 215). El mundo es un espectáculo en el que en su interior más profundo se representan diversas obras, que se tornan aparentemente distintas, pero en el fondo, exhiben un mismo libreto y un mismo desenlace, donde los autores pese a que se intercambian de obra, siempre presentan sin

⁶ En este punto, Schopenhauer es profundamente platónico. Su planteamiento se basa gran parte en la alegoría de la caverna de Platón, donde el mundo se entiende como representación. Para Schopenhauer, al igual que para Platón, el mundo que percibimos se asemeja a una caverna dentro de la cual los hombres sólo perciben las figuras de sombras iluminadas por el fuego del sol que se proyectan desde afuera. Sombras que dibujan marionetas movidas por un titiritero representado a través de ella el espectáculo fenoménico de la vida del mundo, y donde el fuego representa la Idea o cosa en sí. Sólo a través de la acción de voltear la mirada -el alma- desde las tinieblas hacia la luz, podría el hombre liberarse de las ataduras de la ignorancia, al centrar su conocimiento las imágenes verdaderas y no en las sombras. En voz de Sócrates, dialogando con Glaucón, Platón expresa: “Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagináte un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos...Imagínate ahora, que del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre las que pasan unos hablan y otros callan...Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente de sí?... ¿y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados? (*La República*, Libro VII 514 a -515 c; 338-339).

darse cuenta, la misma obra. La obra eterna e inalterable de la voluntad experimentada en la historia.

Esta obra eterna de una voluntad ciega reflejada en la historia del mundo, muestra en su escenario un conjunto de marionetas movidas por el ímpetu de la necesidad y del deseo. Muestra a individuos que en cada una de sus particularidades se afanan, sufren y yerran, y como en un mal sueño, se precipitan de nuevo a su antigua inconsciencia, producto de sus apetitos ilimitados y de sus exigencias inagotables (*El mundo como voluntad y representación II*, 627; 657). Estas marionetas que se mueven fatigosas en busca de un afán ciego siguen el libreto de la nihilidad de la existencia. Un libreto que deja consignado en sus líneas la búsqueda incansable del hombre por la felicidad en el marco de un devenir sin ser, la lucha incesante de todos contra todos en el campo de la gran batalla contra la muerte, aquella indeseada a la que con el paso de los años, ya cansados y sin fuerzas, se habrá de aceptar como derrota. Todo esto así, debido a que llegan a considerar, presos del error al que los ata su condición, que disfrutar el presente y hacer de ello el fin de la propia existencia constituye la máxima *sabiduría*. Creen que esto es lo único real y que todo lo demás es simple especulación (*Parerga y Paralipómena II*, § 143, 300; 302).

Inmersos en un mundo cavernoso de sombras, los hombres como marionetas bailan sin cesar en la dinámica a la que sujeta la voluntad, movidos por los resortes del hambre, el impulso sexual y el aburrimiento, exhibiendo una danza sin piso ni fin; pues en últimas,

Nuestra existencia no tiene ninguna base y suelo en el que apoyarse más que el presente que se desvanece. De ahí que tenga por forma esencial el constante *movimiento*, sin ninguna posibilidad del descanso que anhelamos. Es como la marcha de alguien que se precipita cuesta abajo, que se caería si quisiera parar y solo puede mantenerse de pie si sigue corriendo; - lo mismo ocurre con la vara que se balancea sobre la yema del dedo; - como también con el planeta, que caería en su sol en cuanto cesara de correr adelante sin descanso. - Así pues, la inquietud es el prototipo de la existencia. En un mundo donde no es posible ninguna estabilidad de ninguna clase, ningún estado duradero, sino que todo está concebido en un remolino y cambio incesantes, todo corre, vuela, se mantiene en pie sobre una cuerda a base de andar y moverse continuamente, - en un mundo así la felicidad no se puede ni siquiera imaginar. No puede habitar donde solamente se da el «continuo devenir y nunca ser» de Platón. Lo primero de todo: nadie es feliz sino que aspira durante toda su vida a una supuesta felicidad que raras veces alcanza, y aun entonces, solo para desengañarse: pero por lo regular al final todos llegan a puerto como náufragos y desarbolados (*Parerga y Paralipómena II*, § 144, 300; 302-303).

En estas condiciones, lejos de alcanzar la felicidad, la vida transcurre dentro de las paredes de la prisión de la ignorancia, mostrando en cada escena que el mundo es justamente

un infierno que supera todos los infiernos de Dante, en donde los hombres son las almas atormentadas y los demonios. El mundo es un extravío, lugar donde todos los condenados a muerte habremos de pagar la culpa del *pecado original*.

Que el mundo represente un infierno, en el que los hombres se presentan como almas atormentadas y como demonios, significa que desde el punto de vista moral todo hombre, aún el más noble todos, posee en sí mismo algo esencialmente malo. En el parágrafo 114 de *Parerga y Paralipómena II*, Schopenhauer muestra con una gran brillantez lo que implica la maldad en el hombre. Aquí, se nota cómo en el rostro del hombre se perfila el principio de la maldad, del cual el mundo es un espejo en el que cada hombre puede mirarse a sí mismo con horror. Así como en el teatro, en la vida los hombres hacen uso de máscaras que les permiten personificar, según la escena, la nobleza o la virtud bajo la rúbrica del disimulo, la falsedad, la hipocresía, la mueca, la mentira y el engaño, y gracias a ello, muestran en lo aparente diferencias entre los hombres. Sin embargo, en el fondo, todos los hombres somos lo mismo, un animal salvaje y espantoso que conocemos únicamente en el estado de doma y represión, denominado civilización y donde cada hombre oculta su verdadera fachada⁷; pero, cuando cae el candado y la cadena del orden legal, aparece la anarquía y con ella emerge la verdadera naturaleza humana. Esta crueldad que claramente deja ver la vida diaria y la historia (aspecto del que se ha hablado en el segundo capítulo), brota de la fuente del egoísmo humano al que se suma el sadismo o regocijo de experimentar la crueldad, el placer de la ira y la venganza. En palabras de Homero y siguiendo la cita de Schopenhauer: “El odio es ciertamente el mayor placer: amamos de forma efímera pero odiamos largo tiempo” (*Parerga y Paralipómena II*, § 114, 233; 228).

El egoísmo se acompaña de la envidia (la cual es excitada por el deseo de riqueza y de poder), en este asocio se observa un aparente apaciguamiento de la crueldad, en cuyo caso es reemplazada por la alianza utilitarista con el envidiado, a partir de la cual, se espera obtener lucro de las cualidades envidadas en el otro. Cuando esto no sucede, aparece el odio y el deseo de destrucción usándose como estrategia, la máscara del disimulo que conlleva la traición⁸. En

⁷ Para Schopenhauer, el mundo civilizado no es más que una gran mascarada.

⁸ Se trata de la dinámica mimética del deseo, que ilumina el planteamiento de René Girard en relación con la dinámica de la violencia colectiva. De acuerdo con este filósofo y antropólogo francés, la estructura humana es por naturaleza violenta, por lo que entonces no habría comunidad sin el sacrificio que los unos infringen a los otros, pero que también se infringen así mismos. Esto es así, explica el autor, debido a que “en el seno de cualquier cultura cada individuo se siente <diferente> de los demás y concibe las <diferencias> como legítimas y necesarias” (1986; 32); diferencias estas que no son más que expresiones abstractas comunes a toda cultura y que se instalan en cada individuo bajo la forma de un sentimiento de diferencia. En la dinámica del sacrificio producto

este sentido, Schopenhauer trae a colación, un apartado del libro de Tobías, en el Antiguo testamento, en el que se lee:

¡Ay del Asmodeo! de la moralidad, que a su protegido le hizo transparentes, no solo tejados y muros, sino el velo universalmente extendido del disimulo, la falsedad, la hipocresía, la mueca, la mentira y el engaño, y le hizo ver qué poca honradez se puede encontrar en el mundo y con cuánta frecuencia, aun donde menos se sospecha, detrás de todas las obras externamente virtuosas, oculta y en el más íntimo escondrijo, se sienta al timón la falta de rectitud! - De ahí que los amigos de cuatro patas sean mejores para tantos hombres: pues, en efecto, ¿dónde nos repondríamos del disimulo, la falsedad y el encubrimiento infinitos de los hombres si no existieran los perros, cuyo rostro franco podemos mirar sin desconfianza? (*Parerga y Paralipómena II*, § 114, 230; 224).

A pesar de la transparencia que éstos desinteresados animales profieren, el hombre egoísta y sin corazón, a menudo los explota, de forma tal, que no les concede nada más que la simple y nuda vida, condenándolos a una existencia de sufrimiento: “al ave, que está constituida para recorrer medio mundo, la encierra en un espacio de un pie cúbico donde grita y anhela lentamente la muerte, ¡y a su más fiel amigo, el inteligente perro, lo ata a la cadena!” (*Parerga y Paralipómena II*, § 153, 313; 315).

El hombre agrade a los animales y al mismo hombre. Al respecto, Schopenhauer plantea el ejemplo de la sensación que experimenta el hombre sabio frente a la vida en sociedad, comparándola con la sensación que siente un noble prisionero político en las galeras, en la que estando en medio de delincuentes comunes, intentará, al igual que aquellos, aislarse (*Parerga y Paralipómena II*, § 156, 319; 322). Por esta condición humana, podemos entender el modo como los seres humanos en general nos comportamos afectivamente entre sí, siguiendo para ello el famoso símil que presenta Schopenhauer sobre los puercoespines:

Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de los otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. – Así, la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelve a apartar los unos de los otros. La distancia intermedia

de la sensación de diferenciación, los sujetos dentro de la comunidad asumen roles de perseguidores y perseguidos, de víctimas y victimarios, en las que la víctima se asemeja a un chivo expiatorio, que como ‘víctima inocente’ purga las faltas de sus perseguidores, consumidores de víctimas. Ahora bien, en la dinámica del principio estructurante de la violencia, dichas víctimas son a la vez, “víctimas propiciatorias”, instigadoras de su victimario, trayendo como consecuencia un cambio de rol, en el que la víctima pasa a ser perseguidor y el perseguidor víctima. De ahí, que en la dinámica estructurante de la violencia, víctima y victimario comparten y manifiestan una misma pasión, la lucha por el deseo.

que al final encuentran y en la que es posible que se mantengan juntos es la cortesía y las buenas costumbres ... Debido a ella la necesidad de calentarse mutuamente no se satisface por completo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas (*Parerga y Paralipómena II*, § 396, 665; 690-691).

Al respecto se ha de advertir que la maldad humana, tal como lo expresa Schopenhauer, procede del interior del hombre, de su esencia, y por lo tanto, el mal más severo que afecta los hombres y a la naturaleza entera, procede del mismo hombre, convirtiéndose la vida, y la existencia humana, en una fuente infinita de dolor y sufrimiento, de la que emana la injusticia, la inequidad, la dureza y hasta la crueldad que se revierte sobre sí. Teniendo en cuenta la *maldad* humana y su horror, se comprenderá, pero sólo en parte, el por qué de la *miseria* de la existencia humana; y a su vez, si reflexionamos sobre semejante miseria descubriremos que la miseria y la maldad se implican mutuamente. Con ello podremos comprender también que en el mundo humano, desde el punto de vista moral, prevalecen en una terrible medida la maldad y la vileza, y desde lo intelectual, la incapacidad y la estupidez. Así, resulta claro el por qué este mundo se entiende como el mayor de los infernos, convirtiéndose en el escenario en el que se ejecuta el Juicio Final, asimismo podemos entender por qué todo lo que vive ha de expiar su existencia, primero en la vida y luego en la muerte.

Lo que este escenario dantiano en el gran teatro del mundo pone en evidencia es, precisamente, el hecho que la vida es un extravío, una caída, un error, por lo que, lejos de ser un regalo divino, lejos de ser un camino hacia la felicidad y la bienaventuranza, es una deuda contraída, cuyo requerimiento de pago es la infinita miseria que aparece en forma de insatisfacción perpetua, gracias al deseo y a la cadena reiterativa de necesidades en pro de la subsistencia. Como si esto fuera poco, la lucha por la supervivencia es más que el pago de intereses, pues en últimas, la deuda sólo queda saldada con la muerte (*El mundo como voluntad y representación II*: 635; 666). Esta idea se consolida cuando Schopenhauer expresa:

La vida de un hombre, con su infinita fatiga, necesidad y sufrimiento, puede verse como la explicación y paráfrasis del acto de la procreación, es decir, de la más decidida afirmación de la voluntad de vivir: en eso se incluye también que el hombre debe una muerte a la naturaleza y piensa con angustia en esa deuda (*El mundo como voluntad y representación II*: 623; 652).

La existencia se nos presenta como una penitencia, como un castigo del que somos actores y víctimas a la vez; todo, como resultado del mismo deseo del que nos mantenemos presos. En el capítulo anterior se expuso cómo todo sufrimiento de la existencia se origina en un momento de placer del cual somos producto, el momento de la concepción incitado por el

deseo sexual, instante en el que la voluntad ciega y azarosa se afirma de manera caprichosa, trayendo consigo el azote de la necesidad y de la malicia a este mundo físico que es su representación. Este mundo como lo manifiesta el mito cristiano del pecado original, es el producto de la vergüenza y la culpa que encierra el acto de procreación. Así, emerge la tesis schopenhaueriana, que morir es despertar. Cuando el alma baja al mundo, desterrada de su patria celestial para unirse con el cuerpo, lo primero que le sucede es que cae en los brazos del pecado original y entra en una existencia que se halla muy lejos de ser la plenitud. Con el pecado original el ser humano se ve igual que un rey destronado, echado del paraíso (Rivera de Rosales; 1998: 47-49). Esta tesis se observa con gran claridad en la obra de Calderón de la Barca, *El Pleito matrimonial del Cuerpo y el Alma*:

Alma: Manchada me llego a ver

Pecado: Es efecto de caer

Alma: ¡suelta!

Pecado: Contigo he de ir

Alma: ¿esto es nacer o morir?

Pecado: ¿qué más morir o nacer? (*El Pleito Matrimonial del Cuerpo y el Alma*: 294-298).

Aquí se ve, una vez más, el puente establecido entre la obra dramática de Calderón y la filosofía de Schopenhauer, en particular, la referida a la relación de la vida y la muerte. Para Schopenhauer, la connotación cristiana de pecado original⁹ adquiere relevancia en la medida en que atina en el punto central de la explicación del por qué la vida está consignada al sufrimiento (*Metafísica de las costumbres*: 69; 278). Para el cristianismo, la debilidad del hombre ante el *deseo*, y particularmente ante el deseo sexual, constituye el mayor error o extravío que se pueda llegar a cometer. La vida particular adquiere una gran deuda con la naturaleza, deuda que acarrea el hecho de ocupar un espacio y un tiempo que se roba a otros, como materia. Deuda que sólo queda saldada con la muerte, que libera del pago permanente que se ha entregado a diario a la naturaleza por el simple hecho de respirar. Gracias a la muerte, se permite a otro

⁹ En sentido schopenhaueriano, la vida es un pecado original porque es el resultado necesario de la objetivación de la voluntad en la forma de vida humana, la cual consiste en caer en una existencia caracterizada por el egoísmo (motivación fundamental de las acciones humanas) y, en su grado extremo por la maldad. Una vida que en tales condiciones sólo puede terminar en la muerte, después del considerable sufrimiento y miseria que el egoísmo provoca, combinados con satisfacciones y placeres simplemente temporales. De allí que en tal sentido, el mundo se convierta en el tribunal del mundo (Hamlyn, 1999: 140-142, 162).

ocupar con su cuerpo, su propio espacio y su propio tiempo, posibilidades de vida que se le han robado mediante la permanencia de la existencia terrenal¹⁰.

A su vez, según Schopenhauer, éste dogma cristiano es tremendamente perspicaz, pues en él se representa con gran claridad la presencia del *principium individuationis*; donde se concibe la idea de hombre como unidad particularizada y se divide en un sinnúmero de individuos por la procreación y que se representa en el principio de razón. En este dogma cristiano se observa que cada individuo se presenta como idéntico a Adán, y en él se da el símbolo de la afirmación de la vida como resultado de la caída en el pecado del que todos participamos. Asimismo, el conocimiento de la idea de hombre muestra a cada individuo como idéntico al Redentor, al Cristo representante de la negación de la voluntad de vivir, que por sus méritos fue salvado de los lazos del pecado y de la muerte: del mundo (*El mundo como voluntad y representación I*, § 60: 387-388; *Metafísica de las costumbres*: 79; 282-283).

Por esta razón, en sentido moral y metafísico, el mundo resulta ser la obra de la propia culpa, como consecuencia de una falta y de una apetencia punible. Como hijos de padres negligentes, hemos llegado al mundo cargados de deudas (o traemos hijos al mundo cargados de deudas) que se pagan con trabajo, haciendo que la existencia resulte tan miserable y tenga como fin la muerte. En su primer monólogo Segismundo expresa:

Apurar, cielos, pretendo, ya que me tratáis así,
qué delito cometí contra vosotros, naciendo;
aunque si nací, ya entiendo qué delito he cometido:
Bastante causa ha tenido vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor del hombre es haber nacido (*La Vida es Sueño*, acto I, escena II: 109).

Este dogma cristiano tiene una equivalencia en el pensamiento hinduista, en el que “*Brahma* produce el mundo por una especie de pecado original o extravío, pero permanece dentro de él

¹⁰ A pesar de la marcada rivalidad de Schopenhauer con Hegel, en este planteamiento su pensamiento tiene un punto de encuentro con la filosofía hegeliana. De acuerdo con la interpretación de Aléxandre Kojève, Hegel sigue la noción Judeo-cristiana de la individualidad al plantear que el hombre, en tanto ser individual, es finito y temporal, y no puede ser libre e histórico, sino a condición de ser mortal en sentido estricto, y de ser consciente de su finitud. Para Hegel, el hombre es real sólo en la medida en que vive y actúa en el seno de la naturaleza, fuera del mundo natural es nada. Por esta razón, el hombre lucha a muerte por el reconocimiento que se resuelve con la aceptación sin reservas del hecho de la muerte, o de la finitud humana consciente de sí misma. El hombre aparece por primera vez en el mundo natural, al aceptar voluntariamente el peligro de la muerte en una lucha por el reconocimiento de su dignidad e individualidad, una lucha en la que combate por puro prestigio, sólo en la contienda, el ser natural se crea como hombre. Empero, el origen de toda contienda es el egoísmo, con su nacimiento, el hombre queda arrojado al mundo, quedando atado a la condición de tener que defenderse por sí solo. Mediante el mirar de frente lo negativo que se revela por la muerte, el hombre alcanza la verdad y su liberación a través del desgarramiento de su propio espíritu, negándose a sí mismo como ser dado. La muerte para Hegel, al igual que para Schopenhauer, es negatividad o libertad (Kojève, 1982: 33, 37-43, 61-63).

para expiarlo hasta haberse redimido de él” (*Parerga y Paralipómena II*, § 156, 316; 319). De acuerdo con esto,

En el *budismo* el mundo surge a consecuencia de un inexplicable oscurecimiento producido tras una larga calma en la claridad celeste del *nirvana*, que es un estado de beatitud logrado a base de penitencia; así que nace por una especie de fatalidad que en el fondo se ha de interpretar como moral, si bien en lo físico el asunto encuentra incluso una imagen y una analogía, que se le corresponden exactamente, en el inexplicable surgimiento de una nebulosa primigenia de la que se formó el Sol. Según ello, a consecuencia de las faltas morales, se ha ido haciendo gradualmente peor también en el sentido físico, hasta adoptar la triste figura actual (*Parerga y Paralipómena II*, § 156, 316; 319).

Al tener presente la doctrina cristiana y el hinduismo, Schopenhauer muestra cómo, en este reino de azar, de error y sufrimiento, pareciese como si en el acto sexual el diablo hiciese de las suyas. A través del ímpetu de la procreación y usando el disfraz del amor, él oculta su juego en el que el coito es su garantía y el mundo su reino: en consecuencia, “inmediatamente después del coito se oye la risa del diablo” (*Parerga y Paralipómena II*, § 166, 331; 335-336). De esta manera, el deseo sexual representa la más refinada de todas las estafas de este elegante mundo; *Eros*, fuerza creadora y principio del que se derivan todas las cosas, sumerge al hombre y a la mujer en la gran ilusión del enamoramiento, en el gran engaño del amor que encubre tras de sí la fuerza creadora a disposición de la voluntad (*Parerga y Paralipómena II*, § 166: 331; 335-336; *Metafísica de las costumbres*: 80; 283). Todo se da para que en este acto de procreación, la voluntad se pueda afirmar de manera poderosa, con lo cual cada hijo hereda de su padre el carácter y la voluntad se atestigua en el hijo a través del procreador, que ahora se presenta en el procreado como individualidad. En la semejanza entre procreador y procreado, la voluntad, en cuanto cosa en sí, es una y la misma, mientras que en la manifestación se presenta bajo la forma diferencial que se sujeta al *principium individuationis*; así, la caída del hombre en la naturaleza queda realizada (*Metafísica de las costumbres*: 79; 282).

Para Schopenhauer, en el acto de procreación la cuota de culpa de cada progenitor es diferente. Del padre, el hijo recibe el carácter o esencia que representa a la voluntad en él, y el deseo que lo ata, la necesidad y la caída en el sufrimiento. De la madre recibe el intelecto que dará pie al entendimiento y la posibilidad de la liberación. Con la procreación se da la afirmación de la voluntad, del sufrimiento y la muerte, creando la posibilidad de la salvación con el intelecto (lámpara que ilumina la voluntad). De acuerdo con lo anterior, se explica porqué ante el embarazo se elimina la vergüenza que hace sentir el acto sexual, pues, aunque teniéndolo como origen, esta situación se olvida y nos vanagloriamos con su producto sin

siquiera mencionarlo. El embarazo es en cierto sentido un pago de la deuda que el coito contrae, de ahí que el coito cargue con toda la vergüenza y oprobio del asunto. Mientras que el embarazo, hermanado con él, permanece puro e inocente, e incluso, se hace respetable. Así, moralmente el coito es principalmente asunto del hombre, el embarazo es exclusivo de la mujer (*Parerga y Paralipómena II*, § 166, 332; 336).

Por ello, en la procreación la mujer es, en cierto sentido, menos culpable que el hombre, por cuanto éste da al hijo que engendra la *voluntad*, que es el primer pecado y la fuente de toda maldad y de todo mal. La mujer, por el contrario, le da al hijo el *conocimiento*, que le abre el camino de la salvación, y en cambio de condenarlo a la afirmación de la voluntad y la maldad en él, le brinda la posibilidad de la negación de tal voluntad. El embarazo camina franco y sincero, hasta orgulloso, mientras que el coito se esconde como un criminal (*Parerga y Paralipómena II*, § 166, 332; 337). Recordemos, que el acto genésico es el nudo del mundo, y los genitales son su punto de incandescencia (*Brennpunkt*) de la voluntad; por ende, el polo opuesto al cerebro, por lo que están al servicio de la voluntad y no del conocimiento. Con la concepción y el embarazo, a la voluntad le es agregada “la luz del conocimiento”, donde encuentra el camino de la supresión del querer, el camino de la redención por la libertad, de la superación y negación del mundo, o el camino hacia la salvación por medio de la liberación (*El mundo como voluntad y representación I*, § 60: 389; 390; *Parerga y Paralipómena II*, § 166, 331; 336).

Con todo lo anterior, se entiende por qué la existencia en el plano físico, no es más que una caída constantemente atajada, un hastío perpetuamente diferido, una muerte incesantemente retardada, continuamente postergada. De ahí que la vida del hombre transcurra consignada a los cuidados por el sustento diario de la existencia y a la propagación de la especie, lucha que termina con la certeza de acabar perdiéndose.

Al tomar aliento ahuyentamos una muerte que nos acecha en todo momento y con la que luchamos de ese modo a cada segundo; de la misma manera, la nutrición, el descanso o el abrigo suponen otros tantos aplazamientos respecto de su postrera victoria, habida cuenta de que, desde el preciso instante del nacimiento, somos presa de una muerte que se limita a jugar un rato con su víctima antes de devorarla. En ese intervalo proseguimos nuestra vida con mucho esmero, tanto tiempo como sea posible, al igual que inflamamos cuanto podemos una pompa de jabón, aun cuando tengamos la certeza de que acabará por estallar (*Metafísica de las costumbres*: 55; 269).

Sin embargo, lo que mantiene la lucha no es el amor a la vida, sino el miedo a la muerte, aquella que reposa de modo indestructible tras las bambalinas, presta a entrar en la escena en cualquier momento, pues ella es el destino final de la gran tragicomedia de la vida. De ahí

deviene el temor y la angustia frente a la muerte. En ella se condensa la paradoja inefable contra la que a diario luchamos y que lleva en su seno la deuda que se debe a la naturaleza por la existencia. Deuda que en tal paradoja rehusamos a pagar, aferrándonos a una vida de sufrimientos y perfidias, pero que al mismo tiempo se anhela cancelar mediante la misma *negación*.

Así, la vejez y la muerte a las que toda vida conduce necesariamente, son la sentencia condenatoria de la voluntad de vivir, salida de las manos de la propia naturaleza; en ella se declara que esa voluntad es un ansia que tiene que destruirse a sí misma. “Lo que tú has querido –dice- acaba así: quiere algo mejor”. Así pues, la enseñanza que en conjunto le da a cada uno la vida consiste en que los objetos de sus deseos engañan continuamente, flaquean y caen, además producen más tormento que alegría, hasta que al final se derrumba incluso el suelo en que todos ellos se asentaban, ya que su vida misma se destruye; y entonces recibe la última confirmación de que todo afán y su querer eran una demencia, un error (*El mundo como voluntad y representación II*: 629; 659).

Por esto, el hombre que ha pasado por diferentes etapas de la vida, el hombre que ha vivido dos o tres generaciones, podrá llegar a tener una sensación afín a la que tiene aquel que asiste como espectador a las actuaciones de ilusionistas en las barracas de feria y permanece sentado mientras ve repetirse dos o tres veces seguidas una de tales actuaciones. En esta condición puede darse cuenta que las cosas estaban calculadas para una sola representación y, por eso deja, de surtir efecto en él toda representación, una vez que ha desaparecido para él el engaño y la novedad (*Parerga y Paralipómene II*: § 156, 315; 318). En el gran teatro del mundo, en cuya escena principal (aquella que se repite una y otra vez) es el infierno cavernoso dantiano, en este espectáculo de marionetas, del que los hombres somos actores protagónicos, hay que reconocer que no somos sólo actores de las diferentes escenas de la vida, sino también, espectadores de una tragedia que es precisamente idéntica a la nuestra.

En este sentido, Schopenhauer resalta la capacidad del hombre para ejercer un doble papel en el espectáculo del mundo: ser actor de la obra, y ser su espectador. En este punto se revela una gran paradoja de la voluntad que muestra la doble cara de su unidad. En cuanto actor, el hombre representa en la escena del mundo su vivencia *in concreto*, aquella que se siente en carne propia. Como observador “atento”, puede llegar a notar el gran error del mundo de la representación o *velo de Mâyä*. Del lado de su vida *in concreto*, el hombre representa el personaje de un ser entregado a una serie de pasiones y necesidades que le impone su cuerpo, es decir, a una vida de sufrimiento. Mientras que, gracias a la vida en abstracto, pasa a ser un espectador que, debido a la racionalidad, reflejo callado de la primera, se percata de la tragicomedia

representada en la escena. Gracias a la doble posibilidad con la que cuenta el hombre, éste posee la capacidad de lograr una tranquila reflexión frente a las agobiantes escenas exhibidas en el teatro del mundo, y a partir de ella, observa el mundo cual si fuera un espectador capaz de volver a la escena o decidir salir de ella, abriendo paso o no, hacia la liberación.

En ese retirarse a la reflexión se asemeja a un actor que ha representado su escena y, mientras ha de volver a aparecer, toma asiento entre los espectadores; desde ahí contempla tranquilo todo lo que pueda ocurrir, aun cuando se tratase de la preparación de su muerte (en la obra), pero luego vuelve a entrar para actuar y sufrir según ha de hacerlo. De esa doble vida procede aquella serenidad humana que tanto se diferencia de la irreflexión animal y con la cual uno, después de reflexionar, adopta una resolución o conocer la necesidad, soporta o realiza fríamente lo que es más espantoso: el suicidio, la ejecución, el duelo, acciones arriesgadas de todas las clases que ponen en peligro su vida y, en general, cosas contra las que se revela toda su naturaleza animal (*El mundo como voluntad y representación I*, § 16: 136-137; 102-103).

Frente este panorama del gran teatro del mundo, el hombre no sólo está condenado a su condición de actor malvado o sufriente. Gracias a su intelecto, puede convertirse en espectador reflexivo de la universalidad de la voluntad, y obtener la liberación a la que conduce el autoconocimiento¹¹. El reconocimiento del error que conlleva la tragicomedia de la vida y el conocimiento al que convoca el miedo a la muerte, se asemejan al proceso de purgación de las afecciones que según Aristóteles, se produce mediante la agnición. Como observadores de la tragedia, a través de la agnición, el hombre griego generaba un cambio de la ignorancia al conocimiento de los destinados a la dicha o al infortunio (*Poética*: 1449b, 6-25; 145). Empero, este cambio de conocimiento sólo puede ser logrado por un hombre, que en cuyo papel de espectador, logre entender la verdad que implica la relación entre el fenómeno y la voluntad, reconocer que los hombres, tal como se presentan en el mundo, como objetivación, al igual que el mundo que representamos, es ilusión, o como diría Calderón de la Barca: sueño soñado

¹¹ Siguiendo la influencia platónica en Schopenhauer, en este punto se deja ver la relación del espectador de la obra con el proceso de liberación que Platón nos plantea en la alegoría de la caverna antes mencionada: “Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre los que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?... Y si se le forzara a mirar la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas con realmente más claras que las que se le muestran? (*La República*, Libro VII 515 d-515 e; 339-340).

por el gran Soñador, ya Dios, la fortuna o la ley o las pasiones o las normas sociales u otras múltiples determinaciones que nos acechan (Rivera de Rosales; 1998: 109).

En ese estado de conocimiento, se comprendería que la muerte se manifiesta como liberación de la ilusión, que la vida, al ser una existencia de constante sufrimiento es al mismo tiempo, muerte continuada y que, por lo tanto, la muerte sería un nacer a la vida verdadera, al tiempo en que la vida es una preparación para la muerte-nacimiento. En este punto es necesario tener presente la relación establecida entre nacimiento y muerte. Relación que ahora se comprende mejor, si se considera que nacer es desprenderse de la madre, abrirse a una existencia más propia, comenzar a ser desde sí e individualizarse. También significa descubrir las limitaciones reales y empíricas con las que se iniciamos la andadura, la facticidad a la que estamos arrojados en el *aquí* y el *ahora*, desde nuestro cuerpo con sus fuerzas limitadas. Gracias al entendimiento, se revela la carencia y la pobreza, para sacar fuera de sí toda vanidad, soberbia y altivez (Rivera de Rosales; 1998: 47-48).

Este hombre, mediante la contemplación estética que permite la reflexión de las escenas repetitivas de la vida, comprende tal como lo deja ver Calderón de la Barca, que “la vida es un sueño, que nadie comprende como tal y del que despertamos al morir” (Rivera de Rosales; 1998: 97), palabras que van al unísono de aquellas que en su juventud Schopenhauer expreso: “Mi fantasía juega a menudo con el pensamiento de que la vida de todos los hombres y la mía propia sólo son *sueños* de un espíritu eterno, buenos y malos sueños, y toda *muerte* un despertar” (*Der handschriftliche Nachlaß*, tomo I. p. 40, anotación de 1813, citado por Rivera de Rosales; 1998: 109).

Este hombre trasciende en actitud de contemplación el nivel ético logrando derribar el velo de *Māyā*, y al hacerlo discierne que la voluntad, que se objetiva en todos los entes, expía en lo físico su placer metafísico. Placer que la voluntad expía de una manera completamente atroz. Este hombre descubre que la transformación de la voluntad en el mundo se da a través del *principium individuationis*, disfrazándose de multiplicidad y se convierte en una voluntad enemistada millones de veces consigo misma. Una unidad en conflicto que se desconoce a sí misma, buscando en cada una de sus manifestaciones fenoménicas el bienestar particular. Por este camino descubre su importante y activo papel en la rueda del sufrimiento del mundo (Mann, 1984: 40). En consecuencia, el hombre se encuentra ante la posibilidad de renunciar al querer y al sufrimiento, liberando la voluntad en él y tiene ante sí la posibilidad de tomar el

camino de la afirmación cegada de la voluntad que lo afianza al sufrimiento, a la locura y al fin voluntario de su vida, dependiendo de la posición hacia el querer o no querer vivir a que le somete la voluntad.

3.2 Querer o no querer vivir

A diferencia de otros seres de la naturaleza, el hombre se ubica como un sujeto racional, cognoscente, capaz de elegir y deliberar sobre sus acciones¹². Debido al conocimiento, el hombre posee *capacidad de elección*, en la que la fuerza de la voluntad se eleva al nivel de la abstracción, de manera que, inmersa en una cadena de razonamientos y desprendida de los impulsos de la voluntad, el hombre elige una acción y se sobrepone a la voluntad. En el marco de esta capacidad de elección se corre el riesgo que el dominio de la voluntad sobre él, se haga más fuerte y se constituya en una nueva fuente de dolor. Su condición de juzgarse a sí mismo y al mundo que le rodea, lo puede llevar a la angustia que implica el campo de batalla de la lucha de los motivos en las que se juega el carácter individual versus el carácter universal de la voluntad, es decir, las Ideas.

Dependiendo de la vía que se siga, de reflexión o de confusión y angustia, puede suceder que el hombre se encamine por la vía de la afirmación o de negación de la voluntad de vivir. Empero, ¿De qué depende una u otra elección?, ¿De qué depende que un hombre concreto pueda acentuar las acciones individuales del recorrido de su historia de vida afianzando el sufrimiento o, por el contrario, se decida por la supresión de las mismas, fin último en el que se pone en juego nuestra actitud frente a la vida misma, el querer o no querer vivir? En este punto de la reflexión, Schopenhauer pregunta: ¿Qué es lo que permite que la esencia íntima de la vida, que es precisamente la voluntad, se enfrente a la disyuntiva de afirmarse o negarse? O mejor dicho, “¿De qué manera o hasta qué punto le puede satisfacer o no a la voluntad su afirmación o negación?” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 56: 365; 363). Para atender a estos problemas se examinará el mecanismo interno por el cual la voluntad busca en todo momento afirmarse, particularmente en el fenómeno de la vida del hombre y en sus relaciones

¹² Este tema corresponde a la filosofía práctica de Schopenhauer, por lo que se enlaza con el primer apartado del segundo capítulo de este trabajo, el cual se titula: la filosofía práctica de Schopenhauer, y que constituye el marco de la comprensión de la muerte en nuestro filósofo.

sociales. Luego se abordará el significado de negar la vida, examinando el caso particular de dar muerte y darse muerte.

Como ya se ha indicado, la voluntad es libre y no conoce necesidad alguna, pero el hombre, como máximo grado de objetivación de la voluntad, se mueve por motivos que aparecen ante su razón a modo de necesidad. En tanto fenómeno, el ser humano se encuentra determinado de manera necesaria e invariante por el encadenamiento infinito de causas y efectos. En torno a este aspecto, Schopenhauer en el § 55 de su obra cumbre, plantea que en el hombre, como voluntad y representación, se establece una relación entre necesidad y libertad. Relación reflejada en las acciones y elecciones de los hombres, en tanto que se determinan por motivos. No obstante, los motivos son expresión de la voluntad y, las acciones y elecciones de los hombres son actos de la voluntad.

Debido a que la voluntad se objetiva en el cuerpo, toda lucha del hombre por la existencia es la afirmación de la voluntad, o lo que es lo mismo, afirmación del cuerpo. La afirmación de la voluntad es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno, en el que todas las acciones del hombre se mueven en pro de la satisfacción de las necesidades del cuerpo. Los motivos de las más diversas clases obtienen poder sobre la voluntad y dan lugar a los más variados actos de una voluntad libre, de la cual el intelecto en su fenómeno (*El mundo como voluntad y representación I*, § 60: 385; 385). En la conservación de su cuerpo sano sostenido en el tiempo y en el espacio, el hombre emplea todas sus fuerzas, todas las cualidades de las que lo ha dotado la naturaleza para afirmarse a la vida. Así como cada cosa de la naturaleza posee sus fuerzas y sus cualidades que reaccionan de determinada manera ante las diversas circunstancias y constituyen su carácter, asimismo el hombre posee su propio *carácter*, a partir del cual los motivos dan lugar a sus actos con absoluta necesidad. En este modo de actuar se manifiesta el *carácter empírico*, que descubre su *carácter inteligible, la voluntad en sí* (*El mundo como voluntad y representación I*, § 55: 344; 339; *Metafísica de las costumbres*: 23; 249).

Schopenhauer destaca su herencia kantiana, al reconocer que Kant fue el primero en demostrar la relación entre necesidad y libertad de la voluntad, al formular la relación y diferenciación entre el carácter inteligible y empírico del hombre. Por *carácter inteligible* se comprende la voluntad en sí misma, en cuanto aparece en un individuo dado, en uno de sus fenómenos. Al ser la objetivación más inmediata de la voluntad, el carácter inteligible es la Idea platónica o núcleo radical y primario que se conforma en cada especie y a partir del cual se

expresa *por sí misma*, La libertad de la voluntad (Wicks, 2008: 118). Por su parte, el *carácter empírico* es la manifestación del carácter inteligible en cuanto se expresa en los modos de obrar, conforme al tiempo y a la *corporeización* de la voluntad. Es la expresión del temperamento en cada uno de nosotros y sólo puede ser conocido *a posteriori* por el influjo de la experiencia. Por tanto, el *carácter empírico* es la expresión fenoménica de la manera cómo los motivos influyen en cada uno de nosotros atados al *principium individuationis*, mientras que el *carácter inteligible* es un *acto extratemporal* de la voluntad libre e invariable (*El mundo como voluntad y representación II*, 570; 592; *El mundo como voluntad y representación I*, § 55: 346; 341; *Metafísica de las costumbres*: 26; 251).

Pese a la importancia de ambos tipos de carácter, es el carácter inteligible el que posee mayor relevancia para Schopenhauer, por cuanto en él se fundamenta la moral. Desde el tiempo de los griegos se estableció una estrecha relación entre carácter y moral. El carácter toma su nombre de la costumbre y la ética se denomina según el acostumbrarse. Los griegos llamaron al carácter *éthos* y a sus manifestaciones, a la costumbre *ethos*, es decir, moralidad. Originariamente la palabra ética significaba “hábito” o costumbre y fue escogida para expresar metafóricamente la constancia del carácter a través de la constancia del hábito o de la costumbre (*El mundo como voluntad y representación I*, § 55: 350; 346; *Metafísica de las costumbres*: 30; 254). Debido a la importancia ética a la que atañe el carácter inteligible, se hace necesario profundizar en su comprensión.

En su escrito de concurso *Sobre La libertad de la voluntad*, Schopenhauer destaca cuatro características centrales del carácter inteligible en el hombre. En primer lugar está la *individualidad*. Esta característica está en relación con el *principium individuationis* y determina al hombre, pues recordemos que a medida en que aumenta el grado de perfección de la objetivación de la voluntad, se da en el fenómeno el mayor nivel de individualidad. Por eso el carácter en el hombre es diferente en cada individuo, de allí que cada hombre responda de manera más o menos diferente en circunstancias similares. Por tal razón, el simple conocimiento de los motivos no alcanza a predecir una acción, sino que además hay que conocer el carácter de cada hombre con exactitud, para llegar a predecir su conducta.

De ahí surge la segunda característica: el carácter sólo puede ser conocido *a posteriori*. Dado que los actos de una persona son expresión de su carácter, de su naturaleza, lo que la naturaleza es en él se revela por los motivos a los que él responde (Hamlyn, 1999: 126). Únicamente el conocimiento dado por la experiencia reflejada en el actuar, da cuenta del

carácter inteligible del hombre, y saber con certeza, lo que uno puede o no puede esperar y exigir de sí mismo. Este carácter sólo puede conocerse *a posteriori*, pues al igual que la voluntad, el carácter se mantiene en un eterno presente, a pesar del paso del tiempo al que se encuentra atado el fenómeno. He aquí su tercera característica. Respecto al tiempo, el carácter del hombre es *constante*: permanece invariable durante toda la vida, por lo que el hombre no cambia jamás, sólo la materia y sus necesidades son las que cambian con la edad.

Por tal razón, el carácter no es susceptible de corrección, sólo lo es su conocimiento. Por tanto, una moral centrada en la educación no podrá cambiar nunca los fundamentos mismos de la moral, cayendo en la moralidad, pues el querer escapa a toda posibilidad de educación. Lo único que cambia son los medios, no los fines; el conocimiento que en tanto medio de los motivos logra transformarse a partir de las experiencias de vida y su contacto con la esencia más íntima, el sentir de su cuerpo en tanto identidad con la voluntad. El conocimiento posee la gran cualidad de ser capaz de lograr la más diversa corrección, y sólo en esta dirección puede actuar la educación.

Como la voluntad es la cosa en sí y esencia de todo fenómeno, el carácter presenta como cuarta característica la cualidad de ser *innato*. En tanto heredado del padre en el momento del acto genésico, se constituye en el verdadero núcleo del hombre, en el que radica el germen de todas sus virtudes y de todos sus vicios. Cada acción de un hombre es producto necesario de su carácter y de los motivos que entran en juego en cada situación. De acuerdo con esas fuerzas y cualidades invariables e innatas de la persona y, su reflejo en mediante acciones observadas por su carácter empírico, se destaca en el hombre una contradicción en la que su actuar es movido por una voluntad libre que lo agita desde su interior y por unas circunstancias externas, además de los medios para lograr lo que desea esta voluntad. En tal sentido, aparece el conocimiento como un aspecto importante en la capacidad de elección del hombre sobre su actuar y en su elección de afirmar o negar la vida. Al ser el hombre la manifestación más perfecta de la voluntad, éste se encuentra dotado de un *alto grado* de conocimiento, por lo que “en los hombres la voluntad puede llegar a cobrar plena consciencia de sí misma, alcanzando un conocimiento claro y exhaustivo de su propia esencia, tal como se refleja globalmente en el mundo” (*Metafísica de las costumbres*: 23; 250). Por medio de esta capacidad del conocimiento, el hombre toma la decisión de reconocerse a sí mismo desde su ser más interno y, llegar hasta la

abolición y autonegación de la voluntad, en la que la misma voluntad encuentra el camino hacia su liberación definitiva.

Este conocimiento no siempre se presenta en su función de ser lámpara de la voluntad. Por el contrario, inmerso en el *principium individuationis*, el intelecto atado a las imágenes ilusorias y los conceptos abstractos propios del principio de razón, no reconoce fácilmente su esencia más íntima, más que por breves momentos en que el conocimiento intuitivo emerge en él, mediante su *sentir*. Ligado a la individualidad, el hombre se encuentra ante la escasa posibilidad de comprender de sí sus limitadas cualidades y flaquezas de su particularidad como fenómeno, creyendo que es únicamente y nada más que eso. A este conocimiento se le denomina *carácter adquirido* y no ha de confundirse con los dos anteriores.

El *carácter adquirido* es al que comúnmente se refiere el hombre cuando se remite al carácter, al conocimiento abstracto que se tiene sobre la persona en sus cualidades reflejadas por el carácter empírico y de la medida de la orientación de sus fuerzas espirituales y corporales, de los puntos fuertes y débiles de la individualidad. Este carácter no pasa de ser el conocimiento posible de la propia individualidad (*El mundo como voluntad y representación I*, § 55: 362; 360; *Metafísica de las costumbres*: 47; 265). En este punto del conocimiento, generalmente se queda el hombre, al mantener la representación de un carácter individual centrado en la propia persona, en una individualidad en la que,

Tú, el único verdaderamente existente, tú, ¿no es verdad?, es lo único que importa. Tú eres el centro del mundo (lo eres, eres el centro de tú mundo), y lo único que importa es tú bienestar, es decir, que el sufrimiento de la vida te quede lo más lejos posible, y que sus delicias acudan a ti de la manera más abundante posible. Lo que con los otros ocurra tiene una importancia incomparablemente menor; eso a ti no te causa dolor ni bienestar (Mann, 1984: 57-58).

Este es el punto de vista del egoísmo natural, del egoísmo inquebrantado y no iluminado en absoluto. Este es el intelecto preso en el *principium individuationis*. Desde esta posición el hombre sigue, sin embargo, una gran verdad de la naturaleza sentida desde lo más profundo de su interior y, es aquella verdad que le anuncia que él es en sí mismo voluntad. Puesto que el mundo es *su* representación, toda la naturaleza exterior a él existe únicamente en su conocimiento abstracto del mundo, y desde ese conocimiento comete el error de no discernir que así como *él es*, los otros *también son*. Se ubica como centro del mundo e independiente de toda reflexión, se pone como un microcosmos equiparable al macrocosmos y se siente único entre los demás, desconociendo la voluntad existente en el otro. Además, con ello, afirma su

voluntad, anhelando vivir a toda costa, incluso, a expensas de los demás, considerando su existencia y bienestar propios por encima de los otros seres de la naturaleza, y está dispuesto a sacrificar el bienestar de todos aquellos que no sean él. Esa manera de sentir es *el egoísmo* (*El Mundo como Voluntad y] Representación I*, § 61: 391; 392).

De esta manera, se muestra la contradicción de la voluntad consigo misma, ya sea que ésta se exprese desde el nivel de lo individual o desde lo general. Desde el punto de vista individual, cada una de sus objetivaciones (en especial el hombre su máximo grado de objetivación) se siente único y es capaz de considerar que “sólo yo soy todo en todo: lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer, no es propiamente nada”, pero desde el punto de vista general la naturaleza muestra que “el individuo es nada y menos que nada. Cada día destruyo millones de individuos como juego y pasatiempo: entrego su suerte al más jovial y travieso de mis hijos al azar, que los caza a discreción” (*El mundo como voluntad y representación II*: 656; 689). El egoísmo es la continua afirmación de la voluntad en cada sujeto particular sustentado en una gran verdad, y en una vana ilusión.

En el marco de esta contradicción, el egoísmo se convierte en la fuente o punto de partida de toda lucha y sufrimiento por la existencia en el que se revela el atroz conflicto interno de la voluntad por existir. A partir del egoísmo, un individuo en su afirmación de la voluntad puede ir más allá, negando la voluntad manifestada en otro individuo. En estos casos, la voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, porque el individuo destruye el cuerpo ajeno, o porque obliga a que las fuerzas del otro cuerpo a que sirvan a su voluntad. Esa irrupción en cuerpo ajeno es lo que se conoce como *injusticia* (*El mundo como voluntad y representación I*, § 62: 393; 394). La injusticia, consiste en obligar al otro a actuar conforme a *mi* voluntad (ya sea por medio de la violencia o de la astucia), en lugar de actuar según las disposiciones de la *suya*, se obliga al otro a que, mediante sus actos, su trabajo y su esfuerzo, sirva sólo a *mis* fines en lugar de a los *suyos* (*Metafísica de las costumbres*: 95; 289).

A simple vista, la dinámica expuesta en éstas líneas remite a pensar en el obrar de un hombre que infringe toda ley y regulación de tipo social y/o moral, por cuanto el actuar de tal manera equivale no sólo a la común afirmación de la voluntad, sino que como aderezo, niega la voluntad de los otros. Este tipo de hombre se le conoce comúnmente como un hombre malo o perverso. Sin embargo, hablar de un hombre malo o perverso implica ubicarnos, desde el pensamiento de Schopenhauer, en un terreno que profundiza su comprensión ética de la

voluntad en el espacio de la justicia. Allí se encuentra el significado implícito de los actos en lo referente a las categorías de lo *bueno* y lo *malo*, así como el sentir del hombre frente a sus acciones. Por tal razón, se hace necesario abordar las categorías de bueno y lo malo, a nivel genérico como referido a las acciones de los hombres, y, a partir de allí, comprender a qué se refiere al carácter perverso del hombre y el sufrimiento que ello conlleva.

En la filosofía de Schopenhauer, *bueno* “designa la adecuación de un objeto a alguna determinada aspiración de la voluntad” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 65: 421; 425), y no simplemente una indicación moral. Todo lo que satisface a la voluntad en alguna de sus manifestaciones es pensado por el hombre con el concepto de bueno, por eso se hace referencia en el lenguaje cotidiano a la buena comida, buen camino, buen tiempo. Se denomina *bueno* todo lo que se ajusta al querer de manera inmediata (la satisfacción de la voluntad en el presente) y mediata (la satisfacción de la voluntad referida hacia el futuro). Por malo se entiende lo contrario, todo lo que no se ajusta a la voluntad en cada caso. Llevados estos conceptos al calificativo de los hombres, se distingue a un hombre como bueno, cuando su carácter fomenta las aspiraciones de la voluntad ajena, y malo cuando su carácter obstaculiza la voluntad de los demás (*El mundo como voluntad y representación I*, § 65: 421; 426). Toda satisfacción de la voluntad será vivida por el hombre como felicidad y se habrá de catalogar bajo el título de bueno e incluso de virtuoso, de ahí que en la filosofía se halla asociado la virtud a la felicidad, y todo obstáculo relacionado con la satisfacción de la voluntad, será sentido como sufrimiento designándose como malo.

Malo es el hombre que se encuentra inclinado a obrar injustamente en cuanto tiene ocasión y ningún poder externo lo retiene. Un hombre que, no contento con afirmar la voluntad de vivir tal como ésta aparece en su cuerpo, niega la voluntad de los otros e intenta aniquilar la existencia de los mismos, en la medida en que se oponen a las aspiraciones de su propia voluntad o por simple placer. Un hombre puede ser llamado perverso, porque su actuar procede de un *carácter perverso* (*El mundo como voluntad y representación I*, § 65: 423; 428; *Metafísica de las costumbres*: 133; 309). En él reside una voluntad salvaje e impetuosa acompañada de un conocimiento centrado en el principio de razón y sumido en el *principium individuationis*. En el hombre malo o perverso, se expresa todo un modo de estar en el mundo en el que el conocimiento se encuentra preso de la diferencia establecida por ese principio entre su propia persona y todas la demás, considerando la esencia de esas otras personas como ajena a la suya,

además reflexiona que esa esencia está separada de él por un abismo y ve literalmente en las otras personas, sólo máscaras vacías, mientras que, según su opinión más honda, únicamente él tiene realidad, fruto de un alto grado de egoísmo (Mann, 1984: 59).

En el hombre malo se anida también *la crueldad*, que no procede directamente del egoísmo, sino que surge del sentimiento constitutivo o tormento interno que deja la injusticia. Debido a que en este hombre se agita con gran afán una voluntad violenta e impetuosa (de ahí su carácter perverso), la gran intensidad del querer que habita en él, lo mantiene en un estado de constante padecimiento. Pese a la satisfacción momentánea que pueda llegar a sentir con cada acto de injusticia, una vez cesa su obrar, una nueva necesidad se le presenta en el camino, un nuevo afán aparece como necesidad insatisfecha de una voluntad contrariada. Un querer impetuoso y polifacético lleva a un sufrimiento igualmente polifacético e intenso, en tanto que, el sufrimiento tiene raíz en un querer incumplido y contrariado; “esta es la causa de que la expresión del rostro de los hombres perversos porte la impronta del sufrimiento interno; e incluso cuando han logrado toda suerte de dicha externa, parecen constantemente infelices, tan pronto como no se les sorprenda en un efímero júbilo o en cuanto dejan de disimular” (*Metafísica de las costumbres*: 134; 310).

Como una forma de desfogue del dolor que constituye su vida en el hombre malo se da un *regocijo* frente al sufrimiento ajeno. En este punto, el sufrimiento infringido al otro no es un medio para lograr los fines de la voluntad mediante la negación de la voluntad del otro, como sucede en el egoísmo, sino que el sufrimiento provocado al otro, es un fin en sí mismo. Este sufrimiento se convierte para él en una visión en la que se deleita, naciendo el fenómeno de la verdadera crueldad, de la sed de sangre que con tanta frecuencia deja ver la historia (*El mundo como voluntad y representación I*, § 65: 424-425; 430). Por lo tanto, mediante la satisfacción que le produce el sufrimiento ajeno, el hombre malvado alivia su sufrimiento al notar que otros sufren de peor manera que él, y el mayor sufrimiento de los otros acalla su propio dolor, sintiendo un profundo bienestar. En esto reside la *maldad*. De esta misma fuente, nace toda envidia y venganza que devuelve el mal con el mal, aquella que si bien no procede del egoísmo, se hermana con ella en el terreno de la injusticia.

Puesto que el dolor de la existencia tampoco puede ser mitigado por esta vía, el hombre que actúa con injusticia y crueldad, mantiene una eterna inquietud y un irremediable dolor. Junto con la aflicción de su sufrimiento aparece en él otro sentimiento de diferente tenor a la

crueldad, pero de igual padecimiento que se deja sentir en toda mala acción. Este sentimiento recibe el nombre de *remordimiento, inquietud o cargo de conciencia* (*Metafísica de las costumbres*: 136; 311). Este sentimiento es la angustia que experimenta el hombre malvado como consecuencia de la atadura del conocimiento abstracto nublado por el *principium individuationis* y su propio carácter.

El hombre malvado ubicado en el egoísmo, el cual se constituye en su punto de apoyo, se sujeta con ahínco a su individuación, y ata su conocimiento al mundo de sombras fenoménicas. Sin embargo, desde lo más profundo de su conciencia aparece una *velada sospecha* en la que se revela que toda esa forma de conocer es errónea y que el ser de las cosas puede ser distinto. Así, se produce en él el presentimiento que, a partir del cual comprende que por más que en el tiempo y en el espacio los individuos se presenten como separados los unos de los otros, que por muy separados que los otros se le presenten a él, todo constituye de suyo una única voluntad de vivir. Aparece en él un sentimiento de angustia al presentir que en la dinámica de la injusticia cometida hacia los otros, él es tanto el verdugo como el atormentado, y que por tanto, los dolores del otro, también le pertenecen, de allí que siempre haya que pagar el placer con penalidades.

Este hombre sospecha además que todo su conocimiento es un engañoso sueño, un espejismo necesario de disipar. El dolor de aquél, al que se le ha negado la voluntad, es sentido por la voluntad misma de la que él hace parte, de esta manera y mediante el dolor y el disgusto de la voluntad, el que comete la injusticia, pese a estar envuelto en el *velo de Mâyä* y presentar confusión en el conocimiento *in abstracto*, en su conocimiento *in concreto*, sabe que ha cometido injusticia y al hacerlo, la voluntad está combatiendo y despedazándose a sí misma (*El mundo como voluntad y representación I*, § 62: 393; 394; *Metafísica de las costumbres*: 137; 312).

En su interior el hombre malvado sospecha de la violencia de su propia voluntad, de la fuerza con la que ha tomado y se ha aferrado a la vida, de la impetuosa fuerza de su voluntad. A través de los actos de injusticia con los que les ha arrebatado la voluntad a los otros, se pone ante sus ojos el lado horrible de la vida que él ha provocado. De esta manera, mediante sus acciones, éste hombre se reconoce en su carácter inteligible, como una *manifestación concentrada* de la voluntad de vivir y sintiendo hasta qué punto su actuar se halla relegado a la vida y a sus incontables sufrimientos. Vida, cuyo reflejo ve en el rostro atormentado de aquellos a los que aflige de la manera más terrible y con los que está estrechamente ligado. En esos momentos

siente que ha caído en la vida y con ella en el sufrimiento que le es esencial (*El mundo como voluntad y representación I*, § 65: 426-427; 432; *Metafísica de las costumbres*: 138; 313).

Por vía del remordimiento de conciencia, aún el hombre más malvado de todos, comprende que la mejor forma de reducir el dolor de los otros, es renunciando al placer de provocarlo, y su conocimiento queda liberado del engaño, viendo con claridad la fuente del sufrimiento y su posibilidad de superación. Igualmente, la voluntad a través del conocimiento da un giro sobre sí misma, vira su mirada de la afirmación a la negación de vivir. Llegado a este punto, el hombre iluminado por un intelecto liberado, llega al *arrepentimiento*, el cual consiste en darse cuenta que siguiendo conceptos abstractos, se ha actuado de forma contraria a la voluntad. El arrepentimiento supone un conocimiento corregido de la relación del hecho con su verdadero propósito, los motivos con el carácter, de la necesidad con la voluntad. El remordimiento de conciencia es el dolor producido por el conocimiento de uno mismo, como voluntad, aquel conocimiento que ante la mirada de la historia general y particular muestra nuestra maldad (*El mundo como voluntad y representación I*, § 55: 353-354; 349-350).

Es importante aclarar que en el arrepentimiento, al ser un conocimiento corregido, el cambio se da en el plano del intelecto y no en el de la voluntad, lo que resulta imposible. Mediante esta forma de conocer, aparece la reflexión, a través de la cual el individuo se percató que su actuar ha excedido a la necesidad y comprende el verdadero valor de su intelecto. Reconoce que éste es el intermediario entre el querer y el obrar. El intelecto, el esclavo, el pobre servidor, se convierte en señor de su Señor y creador, puede emanciparse de él y cumplir su verdadera función, la de ser lámpara de la voluntad. La voluntad iluminada y desposeída de su impetuoso poder sucumbe de modo suave y dichoso (Mann, 1984: 46).

El hombre que ha alcanzado este nivel de conocimiento, percibe su unión con la totalidad del mundo, comprende que en el otro reside su propia voluntad y descubre el misterio contenido en la expresión de los Vedas '*Tat tvam asi*'; expresión en la que reside toda virtud, toda justicia y toda bondad. Un hombre con este conocimiento equipara el ser ajeno al propio y, de esta manera, el hombre hace negación de toda maldad, alcanzando la justicia, por cuanto la justicia es la negación de la maldad. El hombre que reconoce y valida los límites entre lo justo y lo injusto, aun sin la presencia de ninguna fuerza exterior que lo obligue, se presenta como un hombre bueno y justo. Este hombre no infringirá sufrimiento a otros, no cometerá delito

alguno, respetará en todo momento los derechos y la propiedad de los demás (*El mundo como voluntad y representación I*, § 66: 431; 438).

Traspasado el *velo de Māyā*, el hombre iluminado por el conocimiento de la voluntad “comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, a una vana aspiración, a un conflicto interno y un sufrimiento permanente. Allá donde mira, ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68: 440; 448). Este sujeto se ubica en un primer nivel de la negación de la voluntad, en la medida que intenta establecer la igualdad entre los diferentes fenómenos y se niega los placeres de la vida que acarrearían mitigar el sufrimiento de los otros, incluyendo el de los animales. De este conocimiento aflora toda bondad, amor, virtud y nobleza. Así como la injusticia y la maldad están condicionadas por el egoísmo, el origen de la justicia y la bondad consiste en traspasar el principio de la individualidad.

Con el conocimiento del misterio del *Tat tvam asi*, el hombre entra en contacto con todos los fenómenos, con la sólida y clara convicción que con ello tiene asegurado el camino a la virtud y la santidad, y de esta manera, se encuentra en la vía directa a la salvación que equivale a la renuncia voluntaria de querer vivir (*El mundo como voluntad y representación I*, § 66: 435; 442). Esta renuncia voluntaria de la que se habla, no es en ningún momento comparable con la supresión voluntaria del cuerpo, el suicidio, por cuanto, en este modo actuar muy lejos de ser negación de la voluntad, lo que el suicida pretende es una enérgica afirmación de la misma. La negación de la voluntad como se verá en las líneas siguientes, en ningún momento pretende aborrecer los sufrimientos, sino los placeres de la vida. En lugar de ello, en el conocimiento acerca de la muerte es como si, hipotéticamente, la voluntad se *interrogara* a sí misma sobre su deseo de seguir sufriendo (Jacquette, 1999: 301). El suicidio, lejos de ser la negación de la voluntad, es la supresión propia del fenómeno de la voluntad, pues el suicida no soportando el sufrimiento de su existencia, desea una vida diferente. Él quiere la vida, quiere una existencia sin trabas, y no está de acuerdo, con su vida tal y como se le presenta: llena de sufrimientos. Al destruir el fenómeno individual, no elimina de modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida objetivada en su cuerpo (*El mundo como voluntad y representación I*, § 69: 461; 471). En lo referente a su interrogación sobre la muerte o iluminación del conocimiento, el suicidio es la pregunta desesperada de un hombre sufriente, que le pregunta a la vida el por qué de su desesperada existencia deseante, con el grave error de suprimir el cuerpo y con él la

identidad de la conciencia, que habría de recibir su respuesta. Se ha de comprender entonces, que la vía del suicidio, pese a ser supresión voluntaria de la voluntad objetivada en el cuerpo, dista mucho del camino de la liberación.

3.3 Libertad y liberación: los dos caminos de la voluntad

Luego de haber desarrollado la comprensión sobre la voluntad en Schopenhauer, y la relación de esta voluntad con la vida, el sufrimiento, la muerte y, su afirmación o negación, estamos ante el punto más álgido, y más interesante de su pensamiento. Nos encontramos ante las puertas del sentido enigmático de su comprensión de la ética en la relación con la mística, la cual se encuentra tomada de la mano del pensamiento hinduista, del brahmanismo, del cristianismo y de la vida de los Santos. Dentro de este contexto, la muerte representa para Schopenhauer la piedra angular de la reflexión en torno a ‘las acciones humanas’, ella se instala en la vida como aquel espejo en el que la mente reflexiva ayuda a observar el actuar. Lejos de una postura de cánones al modo kantiano, y distanciándose de cualquier prescripción de deber, Schopenhauer expone una ética desde su perspectiva metafísica, desde la inmanencia de la voluntad y de su conflicto en el fenómeno, en la que el hombre a través del uso que haga de su conocimiento y de su sentir en el mundo, acceda a un camino de salvación consistente en la autosupresión de la voluntad de vivir.

Al reconocer la finitud de su existencia como objetivación de la voluntad de vivir, posicionarse como observador de su papel en la tragicomedia de la vida y asumir una conducta frente al sufrimiento de la existencia, el hombre se topa con la posibilidad de reconocer su posición de marioneta de la voluntad, y reconocer su limitada libertad. Con ello, descubre también que el libre albedrío del que se ufana, le pertenece sólo a la voluntad ciega, irracional y azarosa de la que se derivan todas sus acciones. En este punto se presenta una gran contradicción: si el hombre es una marioneta de la voluntad, y su actuar no es libre, debido a que la libertad sólo lo es de la voluntad, entonces, ¿Cómo puede el hombre lograr el “reconocimiento de sí mismo” en sus acciones y su conexión con la voluntad?, ¿Cómo se puede lograr el camino de la liberación y de la salvación? Para la solución de estos interrogantes, es necesario entender la diferenciación que presenta Schopenhauer en torno a la libertad y su relación con lo que se llama la liberación de la voluntad.

Siguiendo los pasos de Kant, pero al mismo tiempo alejándose de él, Schopenhauer presenta una crítica a la tradición filosófica que se ha quedado en una comprensión fenoménica de la libertad y del actuar humano, la cual, olvidando la investigación sobre el noúmeno, perdió de vista la reflexión sobre el fundamento de la moral y se quedó fijada en la moralidad, sin considerar que la relación es inversa, pues al encontrar los orígenes de la moral, se llega al origen de la moralidad. Ese origen de la moral, hallado en la voluntad libre y en la libertad, es un misterio que requiere ser pensado.

En su escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*, Schopenhauer reconoce en Kant el acierto de establecer la coexistencia entre necesidad y la libertad de la voluntad. Asimismo, resalta su desacierto, al centrarse en el fenómeno dejando en la oscuridad la cosa en sí, lo cual tuvo como resultado, una ética de cánones sobre la base de la razón que se distancia de la ‘necesidad’ propia del actuar humano. Pero, ¿Qué entender por libertad? De acuerdo con Schopenhauer, la libertad se ha entendido tradicionalmente como un concepto negativo, en tanto que significa ausencia de todo impedimento y obstáculo para hacer algo, para *poder* actuar. Empero, para nuestro filósofo, la libertad es un concepto positivo, libre de todo aquello que se mueve por su propia voluntad o según ella, siendo esto es propio de la voluntad, pero no del fenómeno que se encuentra ligado a un *querer* (*La libertad de la voluntad*, 37-41; 4-8). Pensar como comúnmente se piensa que ‘ser libre es actuar según conforme a la propia voluntad’, sería cierto si se considera la libertad de la voluntad, pero no si se le considera sólo del fenómeno, en consecuencia lo primero sería un acierto, lo segundo un engaño, una ilusión.

Comprendido lo anterior, podemos afirmar al unísono con Schopenhauer, que si la libertad está vinculada al querer, el querer lo estará a la *necesidad*. Pero no se debe entender lo necesario en términos de una razón suficiente, desde la lógica, en la que toda consecuencia surge de una necesidad dentro de una relación de causalidad, pues en el mundo fenoménico todos los objetos existentes son necesarios y obedecen a una causa, pero pueden ser fortuitos en relación con otros objetos en el espacio y el tiempo. Lo libre, cuya característica ha venido siendo la ausencia de necesidad, lo no dependiente de ninguna causa, tendría que ser definido como lo absolutamente causal y en relación de la causa, con el querer y la necesidad, por lo que los actos del hombre no serían libres sino necesarios. Esto difiere de la postura de Kant, para quien la libertad es la capacidad de comenzar desde sí misma una serie de modificaciones, sin causa antecedente ni necesidad.

Visto en sentido Kantiano, la comprensión de la libertad se fundamenta en el fenómeno, considerando las acciones humanas como sujetas a la voluntad de la razón y al libre albedrío, con lo que se cree que las razones son las causas o los motivos de tales acciones. Por el contrario, la comprensión de la libertad debe fundarse, para Schopenhauer, en la comprensión de la cosa en sí, lo que implica ahondar en las profundidades de la voluntad y su relación con el fenómeno, además de la relación entre la causalidad conocida por la conciencia desde el principio de razón suficiente y la necesidad procedente de la voluntad, pasando por la ley de la motivación (*La libertad de la voluntad*: 58-78; 26-47).

Nótese que en este nivel, Schopenhauer exalta un elemento central en su comprensión sobre la libertad, esto es, la conciencia. La conciencia es entendida como la capacidad de conocimiento propia del principio de razón suficiente, como condición de posibilidad de conocer mediante las cuatro raíces de este principio: tiempo, espacio, causalidad e individuación, lo que permite tomar conciencia de la propia existencia, la de los otros y de las relaciones con el resto de los objetos (*La libertad de la voluntad*: 58-78; 26-47; *El mundo como voluntad y representación I*, Libro I). No obstante, la conciencia al ser la facultad de conocerse a sí mismo y a los demás, se entiende en doble sentido. Como propia del fenómeno, la conciencia es una facultad cognitiva y dirigida hacia el mundo exterior, es escenario constructor de la realidad fenoménica, por cuanto su objeto es el fenómeno. Pero a la vez, la conciencia es conciencia de sí misma o *autoconciencia*, para quien su objeto es la voluntad propiamente dicha en sus manifestaciones, pasiones y afectos como movimientos de la misma voluntad.

Como autoconciencia, la voluntad puede reconocerse en las pasiones, los afectos y demás manifestaciones de sí misma como voluntad de vivir, se reconoce como una voluntad satisfecha o insatisfecha que da pie al sentir y al sentido del placer o del dolor, a una voluntad que toma conciencia de ella misma que, estando satisfecha o no, se encuentra impedida o libre. El deseo, así como lo bueno y lo malo, se comprende conforme a la voluntad que aprueba o desaprueba lo que quiere. Placer y dolor son movimientos de la voluntad y se hallan en una relación constante con los objetos exteriores que la percepción da a conocer. El deseo es una consecuencia necesaria de la necesidad presente en una situación determinada, ya sea de la situación externa o del pasajero ánimo interior, por eso es tan inmediatamente necesario e irreflexivo como el actuar de los animales. Las decisiones del hombre y no sólo su deseo, son

expresión válida de su carácter, y el intelecto puede iluminar a la voluntad (*El mundo como voluntad y representación I*, § 55: 357; 354).

La voluntad se dirige a todos los objetos exteriores, los que a su vez la empujan como motivos, hacia una determinación cualquiera, convirtiéndose esto un problema. El problema radica en que la conciencia, pese a estar en contacto con la voluntad, no da cuenta (en ninguna de sus dos acepciones) de la libertad de la voluntad. El conocimiento de la conciencia escapa a su dominio y los sujetos conscientes sólo dan cuenta de la realidad en relación con la razón, situación que hace creer que las acciones proceden de la razón y que se es libre para pensar y decidir. Como consecuencia se escapa al entendimiento el saber acerca del verdadero fundamento del actuar humano, el cual reside en el interior de cada uno de nosotros, en la voluntad como cosa en sí. Así, ‘la conciencia confunde el querer con la voluntad’ produciendo la sensación equivocada y derivada de la conciencia, en la que se cree que ‘podemos hacer lo que queremos’ (consigna del libre albedrío), creándose la ‘ilusión’ de creer que todas las acciones y decisiones se derivaban de la razón, aunque surjan de las profundidades más sombrías del interior.

La conciencia se establece como una especie de puente entre el mundo interior y el exterior, entre la voluntad y el entendimiento, y entonces lo que pasa en la conciencia se asume como libre albedrío: “cada acto de mi voluntad lo veo inmediatamente (de una forma totalmente incomprensible para mí) presentarse como una acción de mi cuerpo” (...) más allá de esto no hay aquí nada que encontrar”, la conciencia no entiende nada más (*La libertad de la voluntad*: 55; 22). En el cuerpo se experimenta el principio de causalidad que hace sentir y concebir los “efectos” como causas, sin reconocer que toda consecuencia es la modificación de un objeto a la que le antecede la modificación de otro objeto hasta al infinito, como parte de la cadena ilimitada de necesidades, movida por la ley de la motivación, en la que al final, en la infinidad de motivos, se pierde de vista, las relaciones de necesidad procedentes del deseo de vivir.

Recordemos, que todas las acciones, pasiones y afectos humanos son *actos de la voluntad*, dirigidos a un objeto y sólo puede pensarse en relación con él, porque cuando un hombre quiere, quiere también algo. La voluntad motiva un cambio, reaccionando ante él, y en esa *reacción* consiste toda su esencia (*La libertad de la voluntad*: 47; 14). Lo anterior plantea una cuestión importante: la relación ética entre causalidad, motivación y necesidad. Donde la causalidad obedece a una fuerza dada, la motivación a una necesidad en relación con un objeto

conocido por la conciencia inmediata, por el conocimiento de la causa, y a la base de todo está la necesidad.

Ahora bien, aunque el hombre no posee la capacidad de actuar libremente, sí tiene la capacidad de deliberar, por lo que en él existe una libertad relativa. A diferencia de los animales, él dispone de una gran variedad de objetos para la satisfacción de sus necesidades y se independiza de la obligación inmediata de los objetos presentes. Para Schopenhauer libertad relativa es diferente a libre albedrío, planteando que la “razón” sólo puede modificar el tipo de motivación en el “tiempo”, y no la necesidad. En síntesis, la idea expuesta sobre el libre albedrío y la relación entre la voluntad y la razón, se observa en la metáfora kantiana de la marioneta expuesta en la *Critica de la razón práctica*, y que Schopenhauer incorpora en su pensamiento.

Pero parece que, en la medida en que se admite que Dios, como ser originario universal, es también la causa de la *existencia de la substancia*, habría que aceptar también que las acciones de los hombres tiene su razón determinante en aquello que queda totalmente fuera de su poder, a saber, en la causalidad de un Ser Supremo distinto a él, de quien depende absolutamente su existencia y la determinación total de su causalidad. (...) El hombre sería un autómatas de Vaucanson¹³, al que ha construido y dado cuerda el Maestro Supremo de todos los artificios; y la autoconciencia haría de él un autómatas pensante en el que, sin embargo, la conciencia de su espontaneidad, si se la considera como libertad, sería un mero engaño; pues sólo comparativamente merece ser llamada así, ya que las causas próximas determinantes de su movimiento, así como una larga serie de éstas en ascenso a sus causas determinantes, son efectivamente internas, pero la última y suprema se halla totalmente a merced ajena (*La libertad de la voluntad*: 102; 70-71).

Lo anterior permite comprender que la verdad fundamental sobre la que reposa toda necesidad de acción y todo actuar, es la esencia interior de cada objetivación de la voluntad, ya sea simplemente una fuerza general de la naturaleza manifiesta en la objetivación, una fuerza vital o la voluntad misma, a partir de la cual todo individuo de una especie reaccionará siempre bajo la influencia de las causas que lo soliciten, de acuerdo con su *naturaleza individual* o carácter.

De esta verdad es consciente el asceta, para el que la libertad ya no es confundida con el ilusorio libre albedrío, sino que se asume *intuitivamente* como negación de la necesidad, de la relación de la consecuencia con la conciencia. El asceta comprende la confusión que se presenta en la conciencia entre necesidad y libertad. Este hombre reconoce en su propio cuerpo el movimiento de la voluntad y la manifestación de su carácter, a partir del cual los motivos suscitan las acciones con necesidad. Como consecuencia de ello, se entrega a la

¹³ Marioneta.

renuncia voluntaria y al autosacrificio llegando a la santidad, como sucede en la vida de los santos, cuyo más claro ejemplo está en Jesucristo.

El santo es un hombre dueño del conocimiento del amor puro y de la compasión. Al ser dueño de un conocimiento iluminado, considera como propio el sufrimiento de todos los demás seres vivos y hará suyo el dolor del mundo entero. Ese hombre ve la totalidad de las cosas, ve la vida como un conflicto interno de la voluntad y del padecimiento constante de la humanidad doliente, en el que el mundo es un “*bellum omnium contra omnes*”, y el dolor proveniente del conocimiento de la esencia de las cosas en sí, se convierte para él en el aquietador de la volición. Reconoce que la vida del hombre sujeta a la muerte trae algo profundamente moral, la desvalorización de lo sensible a favor de lo espiritual, de lo temporal a favor de lo eterno, y la voluntad que habita en él se aparta de la vida, su conocimiento lleno de compasión, eclipsa por completo a la voluntad y la suprime (Mann, 1984: 29-30, 62).

El conocimiento que ha logrado dismantelar el *velo de Mâyä* logra una función aquietadora de la voluntad. Este conocimiento, ha de diferenciarse del conocimiento meramente abstracto, corresponde a otro tipo de conocimiento, al conocimiento íntimo que se expresa en la acción y en la conducta, pensamiento que adquiere una connotación de razón práctica¹⁴. De esta manera, se da en el fenómeno la supresión de la esencia misma del fenómeno atada al cuerpo, se da en el hombre *la liberación* de la voluntad, la liberación de la atadura al cuerpo¹⁵ y sus deseos, que se presenta en él, como una contradicción del fenómeno consigo mismo, “en este sentido se puede llamar libre no sólo a la voluntad sino incluso al hombre, y distinguirlo así de todos los demás seres” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 55: 345; 341). Con esta idea en mente y ahondando en la contradicción de una voluntad ambivalente, Schopenhauer dedica los últimos párrafos del cuarto libro de su obra central (§68- §71) a la comprensión del misterio de la autonegación de la voluntad expresada en la vida del místico, en la que el filósofo

¹⁴ Es importante aclarar que en el pensamiento de Schopenhauer, contrario al pensamiento de Kant, la razón práctica no presenta relación inmediata con el valor ético del obrar. El obrar racional y el obrar ético son dos cosas distintas en la medida en que la razón práctica guía una acción virtuosa y una malvada de manera igualmente eficiente (*El mundo como voluntad y representación I*, § 16: 135-143; 100-109).

¹⁵ Al igual que Platón en el Fedón, Schopenhauer considera la liberación de la voluntad como una liberación del alma atada al cuerpo, lo que se constata en la cita que retoma del filósofo sánscrito *Sankha Karika* cuando dice: “El alma sigue durante un tiempo revestida del cuerpo, al igual que el torno del alfarero sigue dando vueltas después de que la vasija está terminada, debido al impulso que antes recibió. Sólo cuando el alma iluminada se separa del cuerpo y cesa la naturaleza en ella, se presenta su total liberación (nota a pie de página, *El mundo como voluntad y representación I*, § 68: 444; 452).

encuentra el modelo de lo que él comprende por vida ética: una vida centrada en la compasión y en la renuncia de la voluntad.

En la filosofía de Schopenhauer, el ascetismo es el quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de la supresión del tormento, vía mortificación de su propio cuerpo. Es la vida de penitencia elegida por sí misma con vista a una incesante mortificación de la voluntad, hasta el punto de inflexión anunciado por el debilitamiento de la propia voluntad. Este quebrantamiento no es una elección libre y consciente del hombre que la práctica. Son pocos los seres afortunados que, según el filósofo, alcanzan tal liberación. Más que ser el resultado de una acción deliberada, es consecuencia de la acción de la voluntad en él.

Más que una decisión, el ascetismo es una transformación que Schopenhauer describe como el tránsito de una vida común a una repentina profundización en sí mismo y el mundo, que eleva al hombre sobre sí mismo y sobre su propio dolor. Esta transformación tiene como efecto un hombre purificado y santificado por el dolor, que renuncia con absoluta paz y serenidad a todo lo que antes ansiaba con la mayor intensidad y se prepara para recibir la muerte con alegría. Todo esto, debido a que el dolor ha revelado al hombre “el último secreto de la vida, que consiste en la oculta unidad o identidad de todas las cosas en una misma voluntad de vida” (Cabada; 1994: 47).

A este hombre se le revela que la estructura esencial de la vida reside en la paradoja del dolor, el sufrimiento y la liberación, y se hace consciente del mensaje inherente en el transcurrir de las edades del hombre: “Todo parece indicar que la estructura y el proceso de la vida van encaminados, desde <<la niñez soñadora>> hasta la agonía de la muerte, a que el hombre adquiera la negación de la voluntad de vivir, que se manifiesta como <<desengaño>>” (Cabada; 1994: 48); de ahí que el suicida fracase en su intención. Buscando la liberación rehúye al dolor, y en él se ve con claridad la manifestación de la contradicción de la vida consigo misma.

Habiéndose revelado en parte el misterio de la voluntad, el asceta está curado de aquella ilusión de *Māyā*, y siente el llamado hacia la *mortificación*, la *resignación* y la *caridad*. El *asceta* niega el ser que se manifiesta en él, expresado en su propio cuerpo. Mediante su obrar, desmiente el fenómeno, entrando en contradicción con él. No siendo en esencia más que un fenómeno de la voluntad, cesa de querer cualquier cosa, se guarda de cualquier apego y busca consolidar en

sí mismo la máxima indiferencia frente a todos los objetos de deseo. Su cuerpo sano y fuerte expresa el instinto sexual por medio de los genitales, él niega la voluntad mediante la castidad, no quiere la satisfacción sexual bajo ninguna condición. Por eso, la perfecta castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo hacia la negación del deseo o voluntad de vivir. Ésta contradice la afirmación de la voluntad, la fecundación, y suprime la fuente del pecado original.

Otra característica de renuncia del asceta se da en la elección voluntaria de la pobreza al deshacerse de todos sus bienes para aliviar los sufrimientos ajenos, haciendo de ello un fin en sí mismo en la medida de la mortificación de la voluntad, para que la satisfacción de los deseos y la dulzura de la vida no vuelva a excitarla una vez más como sucede en los hombres corrientes, en los que los momentos de justicia, de bondad y de caridad, son arrancados al instante siguiente por el aguijón de la voluntad (el deseo y la necesidad). Iluminado por el conocimiento liberado de la voluntad, el asceta se esfuerza intencionalmente en no hacer nada de lo que querría, ni aún cuando otro cometa injusticia contra él. Por eso le es bienvenido cualquier sufrimiento que le sobrevenga por azar o por la maldad ajena. Cualquier daño lo recibe como una ocasión de darse a sí mismo la certeza que ya no afirma la voluntad, sino que, por el contrario, asume con alegría el haber contrariado a la voluntad en su propia persona. Soporta el sufrimiento con resignación, devuelve el bien por mal, y no permite que se reavive el fuego de la ira ni de los deseos.

El asceta se consagra a una vida de sacrificio, a una vida de resignación, y, a través de la privación y el sufrimiento continuos, quebranta la voluntad, en tanto es fuente de la miseria del mundo. Cuando por fin llega la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad que ha negado su esencia, hasta llegar al más débil vestigio de su existencia en este cuerpo, aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación. En el asceta, como en la vida de muchos cristianos, particularmente de los santos, así como en la vida de los hindúes y budistas (por variada y diferentes que sean las doctrinas que hayan cultivado en sus vidas), se ha revelado el conocimiento interior, inmediato e intuitivo del que nace toda virtud y santidad. No se requiere en ellos un conocimiento abstracto que dé cuenta de su conocimiento, sólo su *obrar* es lo que los acredita como santos.

En diferentes fuentes de la literatura se puede encontrar un sinnúmero de referencias o biografías de la vida de los santos, no obstante, Schopenhauer destaca que, de acuerdo con la cercanía a la tradición judeocristiana de Occidente, es en la letra de los apóstoles, en donde se

ve una ética basada en la caridad y en la renuncia. En los escritos de los apóstoles se observa los primeros grados de ascetismo, en los que santos y místicos cristianos “predican junto con el amor puro y la total resignación, la absoluta pobreza voluntaria, la serenidad verdadera, la completa indiferencia hacia las cosas mundanas, la muerte de la propia voluntad y el renacimiento en Dios, el total olvido de la propia persona y el abandono en la intuición de Dios” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68: 448; 449).

Algo similar se encuentra en los Vedas, los Puranas, las obras poéticas y los mitos de los hindúes, que prescriben el amor al prójimo haciéndolo extensivo a todo lo viviente y negando completamente el amor propio, pues invitan a hacer el bien desprendiéndose de todo lo ganado mediante su propia fuerza de trabajo, paciencia ilimitada frente a todo el que procura una ofensa, abstenerse de toda alimentación animal, castidad perfecta y renuncia a todo placer, desechar toda propiedad abandonando casa y parientes, vivir en total soledad dedicados a meditar en silencio, hasta llegar a la total mortificación de la voluntad y, finalmente, lograr la muerte voluntaria por inanición (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68: 450; 459).

Lograr la liberación de la voluntad no es algo que se da de un momento para otro, ni se mantiene estable una vez lograda. Por el contrario, hay que estar ganando esta libertad en la contienda permanente con la voluntad, pues, mientras que en el cuerpo habite la voluntad, a esta le seguirá siendo posible la existencia y siempre tenderá a inflarse de nuevo en su querer. En la vida de los ascetas y los santos la tranquilidad se mantiene, gracias a la continua lucha por la superación y la salvación. Por eso sus biografías están llenas de luchas espirituales, de tentaciones y tormentos, momentos en los que el conocimiento iluminador hace ineficaces los motivos y apacigua todo querer, proporcionando la profunda paz que abre la puerta a la liberación. Claro ejemplo de ello lo encontramos en la vida de Cristo, en la expresión bíblica: “no me dejes caer en tentación”, tentación dada en la personificación del diablo. En esta frase se expresa el temor del retorno del carácter egoísta del hombre y de su fragilidad ante el deseo.

A pesar de esta lucha constante, y del retorno posible a los placeres de la vida, en el asceta y el santo se da una condición especial. A diferencia del hombre malvado que niega la voluntad movido por el remordimiento de conciencia, y, que fácilmente habita en él la posibilidad del retorno a la rueda de *Ixión* movido por el ímpetu de su carácter, en el asceta y el santo se agita la compasión y la “buena conciencia”, entendida por Schopenhauer como la satisfacción experimentada después de cada acción desinteresada que se expresa en *la caridad*, como el

conocimiento del sufrimiento ajeno afianzado en el amor puro (*caritas*), lo cual es por naturaleza compasión (*El mundo como voluntad y representación I*, § 67: 437; 444). La compasión lejos de ser un signo de debilidad del carácter, es por el contrario una gran virtud, en la medida en que es el quebrantamiento del egoísmo de la individualidad y no ha de confundirse con el amor interesado de los hombres, de cuyo ejemplo es el amor sexual. Todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo.

La compasión como amor puro, es para Schopenhauer el fundamento de la ética. En tal condición el hombre supera los estrechos límites de su yo individual, superando la actitud antimoral egoísta de considerar a los otros como no *yo*. Mediante la compasión se da la ausencia de toda motivación egoísta que es el criterio de una acción de valor moral. En el hombre compasivo no hay cabida a un *yo* capaz de procurar el mal. Por el contrario, en estos hombres aflora un carácter noble que se aparece con un toque de callada tristeza, producto de la conciencia de la nihilidad de todos los bienes y el sufrimiento de la vida, no sólo de la propia. Cuando la voluntad deja de querer, el carácter se muestra afable, triste, noble y resignado. Pero esto sólo es posible en aquellos hombres nobles que con una renuncia total y decisiva, arrancan el aguijón de los deseos, buscando la liberación y la santidad. Así, “el hombre se desprende de sus lazos y tiene un suave presentimiento de la muerte que se le anuncia como disolución del cuerpo y de la voluntad; de ahí que a ese pesar acompañe una secreta alegría”, que algunos pueblos han denominado “la alegría de la aflicción” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68: 459; 469), o la suma alegría en la muerte.

La compasión en el hombre es posible, gracias a que su cuerpo y su inteligencia están capacitados para el sentir reflexivo, aspecto que posibilita la capacidad de la acción compasiva. Los hombres de corazón noble logran una representación del dolor mediante el llanto. En éste, el hombre reconoce en sí mismo el dolor y reflexionando sobre el mismo, se compadece de sí. Por lo que el llanto, como dolor reflexionado, es compasión. Por eso, suele decirse que ni los hombres duros de corazón, ni los que carecen de fantasía, lloran con facilidad, e incluso “el llanto se considera como signo de un cierto grado de bondad del carácter y desarma la ira; porque sentimos que quien es capaz de llorar, es también capaz de amar, porque esa compasión pasa a formar parte del ánimo que conduce al llanto” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 67: 438; 445). El llanto como compasión posee un gran sentido ético, enseña que el sufrimiento que lleva a la negación de la voluntad, no sólo puede ser conocido por el

intelecto, sino que es conocido por la experiencia del sufrimiento en el propio cuerpo. Esto comprueba que la auténtica bondad del ánimo, la virtud desinteresada y la pura nobleza no proceden del conocimiento abstracto, pero sí del conocimiento intuitivo.

El sufrimiento conocido es el que se da mediante el *principium individuationis*, el conocimiento sentido, en cambio, es el que se experimenta en mayor medida frente a la amenaza de la muerte, pese a que pueda darse también en otras circunstancias, su mayor presencia acontece, básicamente, al aproximarse a la muerte. Mediante el conocimiento sentido por la amenaza de la muerte, el mayor de los sufrimientos, la voluntad se quiebra de manera propia antes que aparezca su máxima negación, debido a la desesperación de lo más graves tormentos y la más grande adversidad, finalmente, el hombre se vuelve sobre sí,

se conoce a sí mismo y al mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación, nacido de la llama purificadora del sufrimiento. Incluso a quienes fueron sumamente malvados los vemos a veces purificados hasta ese grado: se han convertido en otros y transformados totalmente. Por eso sus anteriores fechorías no angustian ya su conciencia; sin embargo, las expían gustosamente y ven con alegría terminar el fenómeno de aquella voluntad que ahora les resulta ajena y repulsiva (*El mundo como voluntad y representación* I, § 68: 454; 464).

De acuerdo con lo anterior, el sentimiento unido al intelecto liberado se convierte en motor de la posibilidad de la liberación de las ataduras del egoísmo y del deseo. En este proceso de liberación acontece en el hombre dos tipos de conocimientos: el de sí mismo y del mundo. En el conocimiento de sí mismo se involucra la mirada sobre sí¹⁶, llegando al reconocimiento de su carácter empírico, para reconocer su verdadera naturaleza o carácter inteligible, saliendo de la ignorancia en la que habita la mayoría de la gente con respecto de sí (Hamlyn, 1999: 128-129). En este sentido, se reconocer cómo actúan en él las tres motivaciones fundamentales de las acciones humanas: el egoísmo, la maldad o la compasión (Hamlyn, 1999: 134), y por qué no, hacerse cargo de su deseo. En el conocimiento del mundo, el hombre llega a conocer los horrores de la guerra reflejados en la historia, y cuestionar cuánto dolor puede soportar la voluntad en sí misma y en el mundo entero. Este conocimiento universal no se presenta de manera tranquila. Sobreviene en él la dualidad de la voluntad, en la que la tranquilidad de la

¹⁶ Según Barbara Hannan (2009: 120), Schopenhauer parece incluir en el “conocimiento de sí mismo”, tanto la realización filosófica que considera que todas las cosas son manifestaciones de una gran voluntad, como al desarrollo práctico del “carácter adquirido” del conocimiento personal acerca de quién es uno mismo, de lo que uno quiere y no quiere, de lo que uno puede y no puede hacer.

liberación de la atadura al deseo adquiere como contrapeso la percepción implícita del horror del mundo (Wicks, 2008: 123).

A pesar del conocimiento abstracto e intuitivo que se tenga de la verdadera naturaleza del mundo, en la contradicción que implica la voluntad en tanto escindida, ambivalente y dual, mientras que permanezcamos encarnados en un cuerpo, la voluntad de vivir no puede ser negada totalmente. Esto incluye al asceta, que al igual que los demás hombres, no logran trascender por completo el egoísmo, sino que se afianza en él (Wicks, 2008: 132). De acuerdo con Cardona (2010), hay que reconocer que el asceta no deja de ser un individuo y que en cuanto tal, es un sujeto volente que desea de una manera diferente a como desean los demás. Pese a haber traspasado del velo de *Māyā*, el asceta (y por ende también el santo) se encuentra preso en la individualidad; libera su conocimiento del *principium individuationis*, y no logra liberarse del todo de él. Se mantiene en su condición real y practica de individualidad, y en el fondo, al igual que todos los demás hombres, se mantiene en el camino de la búsqueda de la anhelada y tranquilizadora felicidad, como contraposición al sufrimiento al que equivale la existencia. La mortificación y la renuncia, pese a que en ella se experimenta dolor en el presente, sería una forma de lograr al final del camino la felicidad que comprende como plena auto sumisión. Este hombre se mantiene atado al tiempo proyectado hacia el futuro final.

Más que ser una forma pura de la negación de la voluntad, esta postura en realidad se encuentra revelando una vez más su contradicción interna, el asceta iluminado por el conocimiento liberado se mueve por el egoísmo. En él, continúa como en los demás, la idea de hacer de este mundo algo completamente *mío*, como voluntad y como representación (Cardona, 2010: 5, 29). De esta manera, la liberación del asceta se mantiene en el marco del engaño que constituye el proyecto de alcanzar una libertad incondicionada desde el nivel del fenómeno. Movido por el dolor y la frustración se vuelca hacia su cuerpo negándolo de modo ascético, pero al mismo tiempo afirmando la voluntad, cae en un egoísmo metodológico en el que se encuentra en sí mismo la esencia del mundo¹⁷, ante que el egoísmo no aminora, sino que encuentra renovado, se plantea como otra cara de la afirmación de la voluntad, sólo que ya no en la afirmación del deseo sostenido por la ilusión de *Māyā*, sino soportado en la afirmación de la individualidad, sobre la premisa que “nosotros somos siempre para nosotros mismos lo

¹⁷ Según el autor, en Schopenhauer se encuentran tres formas de egoísmo: 1. Egoísmo teórico: el mundo es mi representación, 2. Egoísmo práctico: el mundo es mi voluntad, y 3. Egoísmo metodológico: reconocimiento que este mundo es mi voluntad y mi representación (Cardona, 2010: 3, 33).

primero y lo más íntimo, incluso para suprimir esto que nos penetra a todos” (Cardona, 2010: 33).

En el ascetismo se revela entonces una vez más la aporía de la escisión de la voluntad. El asceta quiere no querer, pero termina queriendo algo, y así, al negar la voluntad la afirma, de modo que esta negación de la voluntad es una afirmación, en la que la omnipotencia de la voluntad se hace presente en el fenómeno, manteniéndose el dominio del hombre sobre la vida. Mientras que la voluntad permanezca unida a un fenómeno individual, mientras que se manifieste por y en un individuo, sea éste el asceta, sólo llega a ser un individuo que debe y puede echarse en el hombro la realidad entera, con lo que se repite una vez más la aporía característica del mundo como voluntad y representación. Éste seguirá siendo, un individuo subyugado de modo completo al mundo fenoménico, que, pretendiendo ser absolutamente libre, soporta el mundo, acepta todo dolor y lo superar para sí mismo y para cualquier otro ser vivo: “Querer dominar toda tensión inherente al egoísmo y querer ser, por tanto, sólo una cosa finita, se parece a perderse en el vacío de la muerte” (Cardona, 2010: 38).

En la medida en que el asceta cae en el egoísmo, la compasión resulta ser una manifestación egoísta, debido a que el hombre compasivo al querer acabar con el sufrimiento de los demás, permanece unido a la ilusión de querer determinar con *sus* acciones al mundo entero. El asceta cae entonces en el engaño de haber traspasado por completo el *velo de Mâyä* y toda individualidad, por lo que intentando salir de una ilusión cae en otra ilusión, al mantenerse en el marco de un mundo aparente que no deja de ser su representación y su voluntad. Sobre este engaño emprende la mortificación de su propio cuerpo, buscando su salvación privada, en la que los otros se postulan como medios para la salvación, en la medida en que así se requiera. Schopenhauer cae en el mismo error que Kant, al fundamentar su ética en una lógica egoísta¹⁸, sólo que éste vendría a ser un egoísmo más refinado (Cardona, 2010: 39-41).

¹⁸ Al respecto Nietzsche critica a su maestro, cuando cuestiona la compasión como virtud o acción moral. Según él, fue gracias al cristianismo (que penetró en la mente de grandes pensadores de la época como Schopenhauer), que se sembró una moral basada en la compasión, en la cual un hombre moral por excelencia sería aquel que se mueve por el amor a la humanidad, renunciando a sus intereses particulares: “La compasión es lo que nos hace buenos, luego tiene que haber cierta compasión en todos nuestros sentimientos” (*Aurora*, § 132, p. 143). El cristianismo transformó la idea de la compasión en “amor” al atribuir el carácter de bueno o malo a un instinto que no tiene en sí mismo un valor moral; con la idea del amor a Dios, instauró el amor en los hombres, elevando este sentimiento, que no sería más que una pasión o un impulso natural del hombre, a un nivel sobrehumano (*Aurora*, § 38: 84-85). Por otra parte, el carácter de nobleza que se le ha concedido a la compasión, obedece a la necesidad del hombre por ser reconocido. Cuando somos compasivos, pensamos más en nosotros mismos que en el otro, el sufrimiento ajeno nos ofende porque de no acudir en su ayuda, seríamos objeto de deshonra ante

En consecuencia, el egoísmo resulta inherente a la voluntad objetivada y, pese a la facultad del intelecto como lámpara de la voluntad, el hombre se encuentra atado al egoísmo que le es connatural y por más que intente desprenderse, cae inevitablemente en él. Tal vez por esto la vanidad es la última virtud en morir, pues derivaba del egoísmo es la más indestructible, activa y necia de todas las inclinaciones humanas en las que se afirma el yo y la voluntad. Vanidad que sigue habitando en la idea ilusoria del hombre, que con la muerte no se pierde sino una pequeña parte de su propia existencia, en la medida en que continúa viviendo en todos los demás, en los que siempre reconoció y amó su propio ser y su propio yo.

Pese a lo anterior, es importante resaltar la valiosa cualidad del asceta de ser capaz de dirigir su mirada hacia dentro en actitud de contemplación y desde lo más interno de su intuición, comprender que el secreto de la liberación se encuentra en el reconocimiento de su propio sentir desprendido del deseo de lo mundano. Esto es, la capacidad de girar la mirada a la cosa en sí, aun siendo fenómeno, y ubicarse ante la vacío de la nada. De ahí, que en su metafísica de la voluntad, Schopenhauer reconoce que a las puertas de la contradicción entre la afirmación y la negación de vivir, aparece la nada, en la que no habita ninguna voluntad, ninguna representación, ningún mundo, punto en el que se confirma la gran verdad subyacente que constituye la voluntad: en últimas, ella *es pura nada* (*El mundo como voluntad y representación I*, § 71); por lo que la única liberación posible se encontraría con la muerte.

En tal sentido, habría que reconocer que entre todos los sentimientos, es el miedo a la muerte y la amenaza de su presencia, la gran conductora de la liberación de la voluntad, al mismo tiempo que se constituye en la fuente de afirmación de la voluntad. Por consiguiente, la muerte se encuentra en el núcleo de la gran contracción y misterio de la voluntad, de allí que, sólo a partir de su comprensión y de la liberación del miedo que ella nos produce, podremos encontrar, en últimas, el camino a la liberación de la servidumbre de la voluntad.

nosotros mismos y ante los demás, nos veríamos arrollados por nuestra cobardía y nuestra propia impotencia. Al ser el prójimo una proyección de nosotros mismos, su desgracia equivale a una amenaza dolorosa hacia nosotros en la medida en que en ellos vemos reflejada nuestra inseguridad y fragilidad. “Rechazamos esa amenaza, ese sufrimiento respondiendo con un acto de compasión como una forma de defensa, de protección hacia nosotros mismos” (*Aurora*, § 133, p. 145). De esta manera, todo acto de ayuda hacia los otros nos convierte en individuos ‘poderosos’, con ello somos alabados y considerados como hombres buenos. Así, la compasión no es más que una ‘pasión egoísta’, que no es ni buena ni mala en sí misma, pues al igual que los demás impulsos no tendría en sí misma ningún carácter moral.

Conclusiones

La experiencia de navegar por el pensamiento de Schopenhauer, implica sumergirse en la ambivalencia propia del sentir de la experiencia humana, equivale a comprender lo que somos en esencia: seres escindidos que se debaten en un mar de deseos, pasiones, sentimientos y razones, que guían nuestro actuar sobre las tablas de un gran escenario de sombras representadas en la historia de la humanidad. Una historia que teje la experiencia sujeta a las leyes que rigen la individualidad: espacio, tiempo y causalidad. Leyes en las que a modo de *velo de Mäyā* o engaño, se forja el conocimiento sobre el mundo.

En el marco de esta ambivalencia, Schopenhauer pone en cuestión la idea que habitualmente tenemos los hombres que el mundo es “tal y como es en nuestra razón”, resaltando la fragilidad de la percepción ligada a un cuerpo y a un cerebro que es objetivación de una voluntad libre y azarosa. Se trata de un mundo cuya representación está dada por las leyes de la motivación y de la necesidad. Un mundo que procede de nuestro carácter inteligible del cual se desprende todo el actuar humano como actos de la voluntad, y no del libre albedrío que es presumido por el hombre. En este panorama, en el que la individualidad es la forma de existencia del hombre, el engaño la plataforma de su conocimiento y el egoísmo su motor, el miedo a la muerte aparece en nuestra vida como una posibilidad de liberación del error, que resulta ser nuestra propia vida.

Desde esta perspectiva, la muerte y el miedo que de ella se deriva, es el recurso con el que finalmente se paga la deuda a la vida, por el alquiler de haber ocupado un tiempo y un espacio ficticio en ella guiados por el egoísmo. Esta vida de apariencias es expresión de una voluntad que nos ubica como actores del gran espectáculo del infierno cavernoso y dantiano que representamos día a día. En medio de esta actitud de espectadores éticos del gran teatro del mundo, aparece la reflexión del espectador mediante la cual se ven los diferentes papeles que ejercemos en la trama del sufrimiento del mundo, y así, nos identificamos no sólo como espectadores, sino también como actores implicados en la escena. A través de la certeza de la muerte, los hombres nos topamos con la oportunidad de pasar una mirada a nuestras acciones, pues en esta mirada se presenta la unidad de la vida y la muerte como un espejo en el cual se reconoce la fragilidad y finitud del cuerpo movido por el deseo. En este sentido, para Schopenhauer la muerte es el resumen de la vida. Ella muestra en su conjunto la enseñanza que

la vida ofrece en las acciones que día a día se realizan, enseña la lección que toda aspiración que se manifiesta en la vida, es cosa superflua, vana y contradictoria (Suances, M, 2006: 295).

La reflexión sobre la muerte es entonces fuente liberadora de sufrimiento. Iluminado el intelecto, se comprende que la muerte como parte del círculo de la vida, al igual que todos los cambios acontecidos en el fenómeno, está marcada por la ambivalencia intrínseca de la existencia, ambigüedad que tiene como causa la continua tensión entre placer y dolor, entre nacimiento y muerte. De esta forma, se descubre que en medio de esta ambivalencia se da la posibilidad de transmutación del sufrimiento, como se puede ver reflejada en la imagen de Dioniso, prototipo mitológico del gozo de vivir y símbolo del desgarramiento trágico, como lo diría Nietzsche (Rodríguez, 2005). Como dios que muere y renace en la vida inmortal de la naturaleza, es símbolo de la transmutación de la materia en el círculo permanente del nacer y el perecer. Así, la muerte se convierte en acontecimiento que muestra la contradicción entre el fin del fenómeno en cada uno de nosotros y el eterno existir como cosa en sí. Esta contradicción sólo puede ser entendida en la medida en que se comprenda la unión de vida y muerte, que hasta ahora se ha asumido como una fatalidad.

La muerte pone también en entredicho la omnipotencia del hombre y su razón, con la que se cree dirigir toda la naturaleza. La muerte nos recuerda que sobre ella, y por ende sobre la vida misma, la razón no tiene control (al menos no en la forma como hace uso el hombre vulgar de su conocimiento). La proximidad de la muerte lleva a reconocer el carácter negativo de la libertad versus el carácter positivo de la liberación o negación de la voluntad, que es la muerte misma. Teniendo en cuenta lo anterior, la muerte es en sí misma liberadora y por tanto, no debemos quejarnos de ella. Su aceptación implica una cierta forma de aceptación del dolor, puesto que, junto con el dolor tiene una fuerza purificadora, permite llegar al conocimiento del sinsentido de una existencia que se devora a sí misma, marcada por el dolor y que nunca debió haber tenido lugar.

Mediante el conocimiento del sinsentido de la existencia se descubre también el egoísmo, sus consecuencias y su implicación para una comprensión ética del actuar humano. Para Schopenhauer, el obrar del hombre está sometido a la necesidad que proviene del carácter inteligible, y no de un libre albedrío procedente de la razón. Desde esta perspectiva, sería fácil que cualquier sujeto quisiera zafarse de la responsabilidad de sus actos excusándose de no poseer dominio sobre sus motivos. Sentirse o ser responsable en este contexto, pareciera algo

contradictorio, pues ¿De qué puede ser responsable el hombre si sus acciones proceden de su carácter inteligible y no de su razón? Si su carácter inteligible le es dado de manera innata y es inmodificable, ¿Cómo puede el hombre responder por sus acciones? Precisamente por la condición inmodificable de nuestro carácter inteligible, los hombres estamos convocados a asumir lo *que somos* y resulta apremiante considerar la responsabilidad, no sólo de lo que hacemos, sino de lo que somos movidos por el deseo.

Hacernos responsables de los deseos, implica pensar en una ética desde los sentimientos y del intuir de la verdadera condición humana, en contraposición a una ética del deber. Para ello, sería necesario reconocer la totalidad del mundo y su relación con la particularidad, aspecto que se encuentra esclarecido en la doctrina del *Ta Twan asi*, en la que se devela la relación de cada uno de nosotros con el universo entero y se quiebra el egoísmo. De esta manera, la responsabilidad se constituiría en un sentimiento con tendencia moral, procedente de comprender que cada uno hace siempre lo que quiere necesariamente, y la disculpa ya no tendría cabida. Se sabría que de lo que se *es* sigue lo que se quiere, y, por ende, se debe convertir en responsable de su actuar, de su querer, de su sentir y de su ser, en tanto que su actuar es exteriorización de su esencia (*Sobre la libertad de la voluntad*, 123-127). Tal responsabilidad hace parte del camino de la liberación que comprende el arrepentimiento, la caridad, la resignación y la vida del ascetismo.

Una ética desde este intuir estaría ligada al conocimiento del cuerpo, a partir del cual, el hombre comprendería que los actos de la voluntad son un conocimiento de la sensibilidad del cuerpo, un conocimiento de sí mismo desde la intuición y el sentimiento. Con el planteamiento ético de Schopenhauer, centrado en la búsqueda del quebrantamiento del egoísmo, desde la justicia, la compasión, el ascetismo y, finalmente el miedo a la muerte, la negación de la voluntad, en tanto superación de la individuación, invita a pensar que la sabiduría y el camino de la filosofía, se encuentra en el autoconocimiento a partir del sentir del cuerpo como totalidad. Puesto que nadie puede desprenderse de su individualidad, excepto con la muerte, es indispensable para el actuar ético asumir lo que somos, y ser responsables de nuestro deseo. Para ello, es menester discernir lo que uno *es* de lo que *tiene* y de lo que *representa*. En este punto, es necesario tener presente que del ser, el tener y el hacer, el que realmente importa es el primero, del cual se deriva el querer, pensar y actuar.

En tanto se esté en el mundo fenoménico, es indispensable reconocer, como lo hace el asceta, que lo único necesario, se encuentra en la riqueza interior, aquella que convoca al reconocimiento de sí mismo y del otro como partes de una misma totalidad, confrontando toda ambición, vanidad, omnipotencia y demás pasiones que se derivan del egoísmo. Como bien lo muestra la vida, evitar el sufrimiento buscando el placer es ahondar en el sufrimiento de la existencia y construir con ello una cultura del sufrimiento. Por el contrario, la vía del desasimiento del dolor, como lo muestra el asceta, implica evitar el mal y no el sufrimiento. Por esta razón, el pensamiento único expuesto por Schopenhauer enseña la necesidad de confrontar el espejismo de los deseos superando la hipocresía del mundo, que ha llevado a considerar que lo ético se encuentra en el conocimiento del mundo de las apariencias, sin contemplar el lado oscuro de la naturaleza humana. Ver de cara el lado oscuro del hombre permite poner límite a los deseos egoístas y animales, que requieren ponerse al descubierto si se quiere mejorar el actuar.

Vale la pena considerar que la comprensión ética del actuar humano no puede obviar el penetrar en la maldad del hombre, como su capacidad del buen obrar, pues al hacerlo olvida la contradicción propia de la existencia en la que se debate el hombre. Por tanto, más que afianzarse en la búsqueda de una felicidad ilimitada, el hombre requiere comprender que su existencia marcada por el espacio y el tiempo, es una experiencia de aprendizaje más que de felicidad. Ver hacia el pasado y recapitular lo que se ha vivido, es un paso necesario para salir de la repetición del actuar en el tiempo marcado por la muerte, y que una vida de reflexión incluye la experiencia de la soledad que anuncia la presencia de la muerte y cierra el círculo de la vida en su inicio y su final.

De este modo, la vida transcurre entre dos muertes en la que se dibuja el círculo de nuestra breve existencia. La primera muerte acontece en el momento de nuestro nacimiento, cuando la voluntad pone fin a la totalidad y desprendiéndose de ella se hace visible en un cuerpo particular. La segunda corresponde a la muerte que comúnmente se conoce y que equivale a la culminación como fenómeno y de mi mundo de representación, momento en el que se retorna a la totalidad. Así, la muerte es “el gran depósito de la vida” (*Parerga y Paralipómena I*, 510: 530) que encierra la enseñanza liberadora de la voluntad.

La enseñanza liberadora a la que convoca la certeza y el miedo a la muerte es el ejercicio de la filosofía, en cuya meditación, movida por el deseo de saber y centrado en el reconocimiento

de la esencia del mundo, el hombre revela lo oscurecido por el velo corporal y en ese momento, el alma prefiere el entendimiento llevando al cuerpo a negar la voluntad. Esta es la intención más propia de una moral ascética, de obediencia y abnegación. De esta manera, el entendimiento se alía con la muerte, cuyo recuerdo hace que el alma abandone su entrega a los placeres corporales y, a través de la fuerza del pensamiento iluminado, el filósofo puede encontrar en su entendimiento la liberación de la voluntad (Rivera de Rosales; 1998: 29, 103).

El filósofo movido por el deseo de totalidad que caracteriza al conocimiento humano, comprende que este deseo sólo se puede realizar como una añoranza de regresar a casa, retornar a la patria celeste, a esa planicie divina en la que el hombre pueda morar de manera permanente. Pero para poder remontarse a estas alturas, es necesario que este retorno sólo se realice desde lo sensible, elevándose a la contemplación de las ideas, lo cual sólo es posible por medio de la aceptación del sufrimiento y la contradicción. En tal estado de liberación, se logra alcanzar la condición de un sujeto capaz de comprender la fuerza de la vivencia del sentimiento, y de descubrir que la verdadera felicidad radica en la supresión de la tortura a la que somete la voluntad ciega y voraz, soportando la contradicción y la ambivalencia de la existencia anidadas en el sufrimiento. Este es el misterio de la *eudaimonía* negativa promulgada por Schopenhauer.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Aristóteles *Poética*, edición trilingüe, traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1999.
- Calderon de la Barca, P “La vida es sueño”, en: *Obras, Teatro doctrinal y religioso*, Editorial Vergara, Barcelona, 1966.
- “El pleito matrimonial del cuerpo y el alma”, en: *Autos Sacramentales II*. Espasa Calpe, S.A, Madrid, 1942.
- Epicuro *Carta a Meneceo y máximas capitales*, edición de Rafeal Ojeda y Alicia Olabuenaga, Alhambra, España, 1985.
- Kant, I *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, Alfagura, Barcelona, 2006.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Tecnos, Madrid, 2005.
- Nietzsche, F. *Aurora*, Traducción de Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000
- Platón *La República*. Traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986.
- Schopenhauer, A. *Metafísica de las costumbres*, Traducción de Roberto R. Aramayo, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- El mundo como voluntad y representación I*, Traducción de Pilar López de Santamaría, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- El mundo como voluntad y representación II*, Traducción de Pilar López de Santamaría, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Parerga y Paralipómena II*, Traducción de Pilar López de Santamaría, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

“Sobre la libertad de la voluntad”, en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Traducción de Pilar López de Santamaría, Siglo XXI, Madrid, 1993.

Sobre la voluntad en la naturaleza, Traducción de Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, 1979.

Manuscritos Berlineses. Sentencias y aforismos, Traducción de Roberto R. Aramayo, Pre-textos, España, 1996.

De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Gredos, Madrid, 1981.

Spinoza, B.

Ética. Trad. V. Peña. Alianza, Madrid, 1999.

Literatura secundaria

Ariès, P. (1984)

El hombre ante la muerte, Traducción de Mauro Armíño, Taurus, Madrid.

Berger, D. (2004)

"*The veil of Maya*": *Schopenhauer's system and early Indian thought*, Global Academic Publishing, Binghamton, New York.

Borges, P. (2009)

“A Morte no Budismo: Da contemplando da Impermanencia á Vida Pós-morte e á Descoberta da Imortalidade”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, pp. 423-470.

Bula, G. (2008)

Spinoza: ética ambiental, Pontificia Universidad Javeriana, trabajo para optar al título de Magíster en Filosofía, Bogotá.

Cabada, M. (1994)

Querer o no querer vivir, Herder, Barcelona.

Cardona, F. (2010)

Contemplación estética y ascesis liberadora: La senda de la desindividualización del sujeto en Schopenhauer, Universidad Javeriana, Bogotá.

(2009) *¿Toda vida es en esencia sufrimiento? Una tensión inevitable entre lo empírico y lo metafísico en nuestra consideración sobre el sufrimiento humano*, Universidad Javeriana, Bogotá.

- (2008). “Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer”, en *Universitas Philosophica*, año 25, N. 50. Junio de 2008. Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 171-206.
- Freud, S. (1914). “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Vol. XIV, pp. 273-304
- (1916). “La transitoriedad”, en: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Vol. XIV, pp. 305-312
- (1930). “El malestar en la Cultura”, en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, Vol. XXI, pp. 57-140.
- (1933) *¿Por qué la guerra?* en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, Vol. XXII, pp. 179-198.
- García Morente, M (2004) *La filosofía de Kant, una introducción a la filosofía*, Cristiandad, Madrid.
- Girard, R. (1986) *El chivo expiatorio*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Grimal, P. (1994) *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona.
- Grimaldi, N. (2007) “El deseo y el tiempo: un dolor sin objeto”. En *Filosofías del dolor y la muerte*, Enrique Anrubia (compilador), Editorial Comares, Granada, pp. 125-147.
- Hamlyn, D.W. (1999) *Schopenhauer. The arguments of the philosophers*. Routledge, London and New York.
- Hannan, B. (2009) *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, University Press, oxford and New York.
- Jacquette, D. (1999) “Schopenhauer on death”, en: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Janaway, C (Editor), University Press, Cambridge, pp. 293-317.
- Janaway, C (1989). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon press, Oxford.
- Kojève, A. (1982) *La Idea de muerte en Hegel*, Editorial Laviatán, Argentina.

- Mann, T. (1984) Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Bruguera, Barcelona.
- Mannion, G. (2003) *Schopenhauer, Religion and Morality*, Ashgate, USA.
- Morera de Guijarro, J (2006) “El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer”. En: *Filosofía y dolor*, González García, M. (Compilador), Tecnos, Madrid, pp. 91-119.
- Nicholls, M. (1999) “The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s. Doctrine of the Thing-in-Itself”, en *The Cambridge Companion To Schopenhauer*, Janaway, C (Editor), University Press, Cambridge, pp. 171-212.
- Philonenko, A. (1989) *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*, Traducción de Gemma Muñoz- Alonso, Anthropos, España.
- Piclin, M. (1975) *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*, Traducción de Ana María Menéndez, Edaf, Madrid.
- Rábade, A. I. (1995) *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid.
- Rivera de Rosales, J. (1998) *Sueño y realidad. La Ontología poética de Calderón de la Barca*, European Memoria, OLMS, Germany.
- Rodríguez, C. (2005) “Nietzsche contra Wagner: una diatriba ante el romanticismo musical”, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, vol. 26, N. 92, 108-121.
- Rosset, C. (2005) *Escritos sobre Schopenhauer*, Traducción de Rafael del Hierro, Pre-textos, Valencia, España.
- Sainz de Robles, F. (1989) *Ensayo de un diccionario mitológico universal precedido de un estudio acerca de los mitos y de las religiones paganas*, Aguilar, 2da, edición de 1958, Madrid.
- Safranski, R. (1991) *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, España.
- Suances, M & Villar, A (2004) *El irracionalismo*, Vol. I, Editorial Síntesis, Madrid.

- Suances, M. (1989) *Arthur Schopenhauer, religión y metafísica de la voluntad*. Herder, Barcelona.
- Stepanenko, P. (1991) *Schopenhauer en sus páginas*, Fondo de cultura económica, México.
- Young, J. (2006) *Schopenhauer*, Routledge, London and New York.
- Wicks, R. (2008) *Schopenhauer*, Blackwell publishing, Malden, USA.
- Zöller, G. (1999) “Schopenhauer on the Self”, en: *The Cambridge Companion To Schopenhauer*, Janaway, C (Editor), University Press, Cambridge, pp. 18-43.