



DANIEL FELIPE PAERES CHAVARRO

**APRENDER A TOCAR LA FLAUTA Y REÍR:
EL PESIMISMO HEROICO DE SCHOPENHAUER**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 6 de abril de 2016**



**APRENDER A TOCAR LA FLAUTA Y REÍR:
EL PESIMISMO HEROICO DE SCHOPENHAUER**

**Trabajo de grado presentado por Daniel Felipe Paeres Chavarro, bajo la dirección del
Profesor Dr. Luis Fernando Cardona Suárez,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 6 de abril de 2016**

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO	3
ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. EL CAMINO DE IDA A UNA INTUICIÓN ATERRADORA	10
1.1 El tiempo y la muerte como fuerzas configuradoras	18
1.2 Necesidad metafísica e interpretación del mundo	22
1.3 La objetivación de la voluntad y su posibilidad de autocomprensión	30
1.4 El sufrimiento y la intuición del mundo	32
CAPÍTULO II. ENCARAR EL MIEDO CON EL CONOCIMIENTO	36
2.1 El genio, el conocimiento y el cuerpo	36
2.2 El autoconocimiento de la voluntad y el misterio de la nada	45
2.3 El absurdo, la nihilidad y el valor de la vida	49
2.4 Sufrimiento y felicidad: el juicio de la vida	68
CAPÍTULO III. EL REGRESO HEROICO A LO MÁS COTIDIANO	79
3.1 Entre el impulso sexual y el poder	79
3.2 El camino del ascetismo a la nada	87
3.3 Aprender a tocar la flauta y reír	109
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

ABREVIATURAS

BM	<i>Más allá del bien y del mal</i> (Nietzsche).
CRPRS	<i>Cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i> (Schopenhauer).
GM	<i>La genealogía de la moral</i> (Nietzsche).
MVR. I	<i>EL mundo como voluntad y representación I</i> (Schopenhauer).
MVR. II	<i>EL mundo como voluntad y representación II</i> (Schopenhauer).
OC	<i>Obras Completas</i> (Epicuro).
PFE	<i>Los dos problemas fundamentales de la ética</i> (Schopenhauer).
PP. I	<i>Parerga y paralipómena I</i> (Schopenhauer).
PP. II	<i>Parerga y paralipómena II</i> (Schopenhauer).
S	<i>Senilia</i> (Schopenhauer).
SyT	<i>Ser y Tiempo</i> (Heidegger).

“Toda la vida del alma humana es un movimiento en la penumbra. Vivimos en medio de un crepúsculo de la conciencia, nunca seguros de lo que somos o de lo que creemos ser”

Fernando Pessoa

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo nace de una duda, de una pregunta que puede ser formulada de distintas maneras, pero que en términos generales indaga por el sentido de la especulación filosófica y por el provecho que de ella se pueda extraer. Si bien creemos firmemente que dicho cuestionamiento puede ser abordado desde la perspectiva de cualquier pensador que merezca ser llamado *filósofo*, nosotros hemos decidido abordar esta cuestión desde el horizonte de uno de los pensamientos, a nuestro juicio, más vivos y contundentes de, por decir lo menos, el siglo XIX: la filosofía de Schopenhauer.

Aunque podríamos apelar a la elegancia de su estilo, a la vivacidad de su prosa, a la eficacia de sus metáforas, al rigor de sus argumentos o al poder hipnótico de su lógica irresistible, preferimos decir simplemente que hemos elegido a Schopenhauer por

la alegría que nos produce contemplar un sistema metafísico, [por] el contento que nos proporciona ver organizado espiritualmente el mundo en una construcción mental dotada de unidad lógica y apoyada de un modo armonioso en sí misma: [pues] esa alegría y ese contento son siempre de naturaleza estética; tienen el mismo origen que el placer, tienen el mismo origen que la satisfacción elevada y, en su último fondo, siempre serena con que nos obsequia la acción del arte, una acción que introduce orden, que da forma, que hace transparente y abarcable con la mirada la confusión caótica de la vida. (Mann, 2000, p. 17)

En este sentido, la duda que motiva este trabajo debe necesariamente circunscribirse a la lógica del universo del pensamiento único de Schopenhauer. En efecto, al entrar en diálogo con el filósofo de Danzig, nuestras inquietudes pueden multiplicarse y enunciarse de diferentes maneras: ¿cuál es la lógica del pensamiento único de Schopenhauer? ¿Qué significa que el mundo sea voluntad y representación? ¿Qué sentido tiene pensar la voluntad en sí y su negación? ¿Qué provecho supo sacar de ello nuestro filósofo? ¿Cómo concibe Schopenhauer la vida y la muerte? ¿Por qué Schopenhauer no negó la voluntad? Son muchas las preguntas y, como es de suponer, no esperamos dar aquí respuestas concluyentes. En consecuencia, nuestro propósito es entablar un diálogo amistoso con Schopenhauer, no tanto con la ilusión de obtener respuestas, sino más bien con la intención de poder disfrutar del placer de ver su pensamiento en acción.

En este sentido, el presente trabajo no pretende ser un abordaje completo y adusto de la obra schopenhaueriana. Lo que pretendemos es más bien sumergirnos de forma desenfadada en el “poema cósmico de Schopenhauer” (Mann, 2000, p. 57), intentando no perder de vista cuestiones tan puntuales como las que señalamos antes.

Esta inmersión la llevaremos a cabo desde la perspectiva del recorrido de ida y vuelta que, creemos, configura el pensamiento de nuestro filósofo. Por ello, el presente trabajo será presentado en tres momentos que hacen referencia a un viaje que parte desde cuestiones como el análisis de la voluntad y sus objetivaciones, pasa por profundidades como el conocimiento del absurdo y la nihilidad de la vida, y termina con el estudio de posibilidades como la afirmación y la negación de la voluntad, y el eventual querer de otra forma.

Es precisamente a esta última posibilidad a la que hace referencia el título del presente escrito, pues a pesar de que Schopenhauer pensó la negación de la voluntad como pocos lo han hecho, es bien sabido que él mismo supo vivir hasta el final sin renunciar a la afirmación de su propia voluntad: aprendió a querer de otra forma. Quizás la razón de esto se encuentre en el hecho de que el pensamiento único de nuestro filósofo está concebido con el ímpetu y la jovialidad propios de quien, dando claras muestras de genialidad, supo dar forma a su pensamiento a temprana edad. Esto podría explicar también el impacto que la filosofía de Schopenhauer tuvo sobre el joven Nietzsche, que de inmediato lo convirtió en su maestro. A este respecto vale la pena escuchar lo que dice Thomas Mann (2000):

Schopenhauer es en verdad un autor para gente joven; lo es, ciertamente, porque su filosofía es la concepción de un hombre joven. Cuando apareció *El mundo como voluntad y representación*, el tomo primero, que contiene el sistema, en 1818, Schopenhauer tenía treinta años, pero la elaboración había durado cuatro, y las vivencias mentales a partir de las cuales se formó aquel cristal se remontan sin duda a años anteriores. [...] Schopenhauer llegó a viejo dedicado a completar, a comentar, a asegurar y corroborar, de un modo tenaz e incansable, lo que era un regalo de su juventud. De tal manera que Schopenhauer ofrece el extraño espectáculo de un anciano que hasta el último momento trabaja, con una siniestra fidelidad, en torno a su obra juvenil. (p. 57)

Pero además, y a pesar de sufrir el desprecio de sus contemporáneos, el anciano no terminó su vida renegando y maldiciendo, sino escribiendo y dándole nuevas formas a su pensamiento único ahora desde la perspectiva del camino de vuelta de una vida dedicada a pensar los horrores del mundo y la nihilidad de la vida. Por un lado, tenemos *Parerga y Paralipómena*, donde se encuentran los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*; por el otro, nos encontramos con una serie de cuadernos manuscritos entre los que destaca *Senilia*, un compendio

de reflexiones maduras que, cual meteoritos, emanaron del cosmos del pensamiento de Schopenhauer y que sirvieron, en muchos casos, para nutrir y complementar las nuevas ediciones de sus obras, para idear nuevos prólogos a sus escritos ya publicados, para esbozar nuevos proyectos de escritura o, simplemente, para fijar sus reflexiones filosóficas de manera más libre y sin depender de la presentación sistemática propia de *El mundo como voluntad y representación*. Se trata de una especie de diario filosófico en el que los pensamientos son expresados de forma asistemática en fragmentos que pueden ir desde un par de líneas hasta un par de páginas y que recuerdan mucho al célebre estilo aforístico que años después caracterizó a Nietzsche. De esta forma, tanto *Senilia* como los *Parerga y paralipómena* constituyen el testimonio inequívoco de un hombre que supo sobrevivir a sí mismo y a su filosofía; de un hombre que, luego de descender hasta las profundidades más tenebrosas de la nada de la realidad, consiguió volver fortalecido, y con una alegría como la de pocos, para enseñarnos que a pesar de todo es posible vivir e incluso tocar flauta y reír.

CAPÍTULO I

EL CAMINO DE IDA A UNA INTUICIÓN ATERRADORA

Uno de los capítulos más extensos, y quizás más inquietantes, de *El mundo como voluntad y representación II*¹ está dedicado al estudio de la muerte. Allí, Schopenhauer analiza detenidamente la procedencia y la naturaleza del miedo del hombre frente al morir. Siguiendo su filosofía, afirma que dicho miedo no proviene del intelecto, sino de la voluntad, que esencialmente es voluntad de vivir. Según el autor, este miedo se da porque la voluntad se encuentra engañada por el intelecto que, inmerso en el *principium individuationis*, presenta el fenómeno en el que ella se encuentra objetivada como algo único y escindido de todo lo real. El fundamento de esta perspectiva se encuentra en la doble concepción con la que Schopenhauer piensa el mundo: *voluntad y representación*, siendo la primera la esencia y el núcleo de todo lo que se manifiesta, es decir, de la segunda. Se trata de una forma bifronte de entender la realidad, según la cual se piensan la esencia y la apariencia como dos caras de una misma moneda. Para Schopenhauer, la voluntad en sí se opone a la representación por cuanto se encuentra fuera de las determinaciones propias del *principium individuationis* en el que esta está sumergida: el tiempo, el espacio y la causalidad. Estas constituyen las únicas formas en las que algunos animales, y en especial el hombre, pueden captar el mundo que se les manifiesta. Así, al carecer la voluntad, como cosa en sí, de cualquier determinación espacial, temporal y causal, resultaría posible concebirla como eterna e indestructible, por lo que para el filósofo resulta lícito pensar que el miedo a la muerte no debería afectarla.

Ahora bien, puesto que el hombre ve en la muerte la negación de su ser, debido a que su intelecto *prima facie* no puede operar de otra forma que bajo el *principium individuationis*, el

¹ En el presente trabajo la obra de Schopenhauer será citada según las abreviaturas acostumbradas en español e indicadas anteriormente en la tabla de abreviaturas. Así mismo, se indicará el número del párrafo o capítulo, según corresponda, seguido de la paginación en español y en alemán tal y como aparece en las ediciones traducidas por Pilar López de Santa María.

intento de Schopenhauer consiste en demostrar cómo el miedo a la muerte resulta, en cierta medida, infundado. Desde su perspectiva, la negación del individuo, que aparentemente acaece con la muerte, no implica la destrucción de su esencia, de su núcleo que es la voluntad de vivir que llena toda la realidad, ni de la materia que simplemente cambia de estado y se transforma. Lo que realmente puede temer el hombre de la muerte es la extinción de su conciencia y con ello la disipación de su individualidad o de su yo, lo que efectivamente ocurre con el fallecimiento. Sin embargo, este mismo fenómeno se presenta de forma parecida durante el sueño o los desmayos sin generar, en estos casos, mayor inquietud. A Schopenhauer le resulta, entonces, un tanto extraño el miedo a la desaparición de la conciencia con la muerte. Esto, porque nuestro filósofo reconoce que la conciencia se ubica en el intelecto, que no es más que un resultado secundario en el proceso de objetivación de la voluntad cristalizado en el hombre.

Para el autor, uno de los errores fundamentales de algunas filosofías y religiones consiste en situar la esencia del hombre en el intelecto, es decir, en la conciencia y la individualidad, pues, según su filosofía, el intelecto no es más que una herramienta que se forja la voluntad para que le sirva, por así decirlo, de linterna y le ilumine los motivos que la alimentan. Por esto, constituye un error de percepción el hecho común de que la voluntad –esencia de todo– se acobarde frente a la muerte, mientras que el intelecto –mero instrumento cognoscente de la voluntad– pueda, por su misma naturaleza, mostrarse indiferente ante tal fenómeno. Este error encuentra su raíz en el engaño en el que el *principium individuationis* mantiene a la voluntad, pues, según lo dicho, el intelecto es lo que realmente muere y la voluntad aquello que persiste. De ahí que sea aquel el que deba temer a la muerte y no la voluntad, si bien el intelecto no puede realmente sentir, sino solo conocer.

Vemos, entonces, que Schopenhauer localiza la esencia del hombre en la voluntad y no en el intelecto, y, valiéndose de la naturaleza de aquella, intenta consolar a sus lectores con respecto a la muerte. Esta actitud, a pesar de ser consecuente con su concepción filosófica del mundo, no deja de ser un tanto extraña e inquietante. Cabría preguntarse, por ejemplo, hasta qué punto es conveniente radicalizar la oposición entre el intelecto y la voluntad. En efecto, a pesar del carácter instrumental de aquel, es innegable que él mismo no puede ser otra cosa que voluntad objetivada, pues, según la concepción schopenhaueriana, no hay nada que no sea voluntad y, por lo tanto, nada puede existir fuera de ella. Teniendo esto en cuenta, podríamos pensar que la argumentación del filósofo es, por lo menos, aporética. También, vale la pena tener

en cuenta que al ubicarse la voluntad, como cosa en sí, por fuera de las determinaciones del tiempo, el espacio y la causalidad, asegurar de ella que es eterna, imperecedera, indestructible, que quiere, o incluso afirmar de ella cualquier cosa resulta del todo imposible, pues de lo que está por fuera del tiempo, el espacio y la causalidad, nada puede decirse. Sin embargo, Schopenhauer parece tener claro este problema, pues afirma que no podemos conocer lo que la voluntad sea en sí misma, sino que solo es posible conocerla como fenómeno, es decir, como una representación que se da en una conciencia y, según él, “no podemos ir más allá de la conciencia” (MVR. II, C. 41, p. 549; en alemán, p. 568)².

Pareciera que el intento de Schopenhauer por demostrar el carácter indestructible de nuestro ser no resulta del todo satisfactorio y que toda su argumentación se dirige más bien a intentar, al modo de una terapia, consolar al hombre frente al miedo a la muerte. Esto no deja de ser curioso en un filósofo que tiende a condenar tan duramente al mundo y a la vida; que unas veces parece ser enemigo de la voluntad y, otras, enemigo de la representación. Se trata de un hombre que se declara enemigo de la existencia individual, que la condena como algo reprobable y que asegura que “en el fondo cada individualidad no es más que un error especial, un paso en falso, algo que sería mejor que no fuese” (MVR. II, C. 41, p. 545; en alemán, p. 563) y que, por lo tanto, “en el fondo somos algo que no debería ser [y] por eso dejamos de ser” (MVR. II, C. 41, p. 560; en alemán, p. 581). Pero, al mismo tiempo, debemos tener presente que estas duras palabras son pronunciadas por aquel filósofo que ante tan aciago panorama, en vez de incitarnos a *morir*, pretende tranquilizarnos frente a la horrible visión de la muerte, es decir, que quiere intentar elevarnos de lo particular a lo general para, quizás, hacer de nuestra existencia algo menos angustiante. En qué radica esta posición de enemigo tranquilizador, de *pesimista* afirmativo, es algo de lo que tal vez pueda darnos una pista Nietzsche, que, con el olfato lo suficientemente agudo, dice de su maestro:

² En este punto seguimos la interpretación ofrecida por el profesor Modesto Gómez-Alonso (Universidad Pontificia de Salamanca) en su conferencia titulada *Schopenhauer: Escepticismo intelectualista y metafísica inmanente*, dictada el 10 de febrero de 2015 en el marco de las *II Jornadas de Filosofía moderna y Contemporánea: Schopenhauer*, llevadas a cabo en Bogotá en la Universidad Santo Tomás. Para Gómez-Alonso, el proyecto metafísico schopenhaueriano debe ser interpretado, no desde una perspectiva *kantiana* o *poskantiana*, sino desde una óptica *spinozista*, a saber, como el esfuerzo de realizar una *metafísica inmanente*. Desde este horizonte, la voluntad no debe ser asumida como una entidad autónoma y externa al mundo, sino que debe ser comprendida siempre como voluntad en el fenómeno. En este sentido, esta *metafísica inmanente* “lo que busca explicitar son las *condiciones de posibilidad constitutivas de la experiencia*, es decir, hacer visible un *aspecto de la realidad* que es opaco a la *percepción objetiva* y al *entendimiento*” (Gómez-Alonso, 2015, p. 2). Según esto, “lo metafísico no es otra cosa que la faz oculta de lo físico” (Gómez-Alonso, 2015, p. 2).

Ante todo no infravaloremos la circunstancia de que Schopenhauer [...] *necesitaba* enemigos para conservar su buen humor; de que le gustaban las palabras furibundas, biliosas, verdinegras; de que se encolerizaba por el gusto de encolerizarse, por pasión; de que habría enfermado, se habría vuelto *pesimista* (– pues no lo era, aunque lo deseaba mucho), sin sus enemigos, sin Hegel, la mujer, la sensualidad, y toda la voluntad de existir, de quedarse. De lo contrario, Schopenhauer *no* se hubiera quedado, sobre esto se puede apostar, habría escapado: pero sus enemigos le tenían sujeto, sus enemigos le seducían una y otra vez a existir, su cólera era para él, al igual que para los cínicos de la Antigüedad, su bálsamo, su alivio, su recompensa, su *remedium* contra la náusea, su felicidad. (GM. 155-156)

En todo caso, para Schopenhauer resulta claro que su postura filosófica con respecto a la muerte no coincide con las doctrinas metafísicas tradicionales que insisten en la persistencia de la conciencia individual después de la muerte. Según él, el hecho de que la muerte no afecte a la voluntad en sí no implica que nuestro ser individual sobreviva a la expiración del fenómeno. Por esta razón, dicha concepción consiste, realmente, en una lucha frontal contra el egoísmo del individuo que sostiene que su ser consiste en todo momento en el fenómeno. Esto lo explica nuestro filósofo en la siguiente formulación:

Ciertamente, cada cual es perecedero solo en cuanto fenómeno, pero en cuanto cosa en sí es intemporal, luego también infinito; mas también solo en cuanto fenómeno difiere de las restantes cosas del mundo; en cuanto cosa en sí él es la voluntad que se manifiesta en todo, y la muerte suprime el engaño que separa su conciencia de la de los demás: eso es la permanencia. (MVR. I, § 54, p. 339; en alemán, p. 333)

Sin duda, nos encontramos aquí con una posición realmente paradójica. Por un lado, nos enfrentamos a la necesidad de Schopenhauer de fundamentar su ética y su teoría de la compasión, intentando eliminar la *ilusión* que hace que los individuos se conciban como escindidos de todo lo real; pero, por otra parte, nos topamos también con el carácter idealista de su filosofía, según el cual, sujeto y objeto son el fundamento de la realidad, es decir, del mundo como representación. Para el filósofo de Danzig, se trata, por un lado, de desgarrar el *velo de maya*³ que nos ha llevado a concebirnos sólo como seres individuales, es decir, se trata de adquirir un punto de vista elevado que nos libere del engaño de nuestro *yo*; pero, por otro lado, el pensador afirma que “el yo es lo inmediato, lo que hace posible el mundo y lo único para lo que

³ Schopenhauer toma de la antigua sabiduría hindú la expresión *velo de Maya* para referirse al mundo fenoménico regido por el *principium individuationis*, es decir, “la ilusión de la pluralidad (Maya), derivada de las formas de la captación objetiva externa” (MVR. II, C. 25, p. 364; en alemán, p. 366).

este existe” (MVR. II, C. 41, p. 539; en alemán, p. 557). Estos dos lados constituyen el sentido de un pensamiento único⁴.

Dicho pensamiento constituye un esfuerzo por interpretar el mundo, por descifrarlo y no por investigar su origen o su fin. La formulación del pensamiento único se encuentra, esencialmente, en las dos afirmaciones iniciales que forman la llave con la Schopenhauer penetra en el misterio de la totalidad, a saber: “«el mundo es mi representación» [y] «el mundo es mi voluntad»” (MVR. I, § 1, pp. 51-52; en alemán, pp. 3-5). La estructura bifronte de este pensamiento se evidencia en la construcción de *El mundo como voluntad y representación*. Allí, el filósofo alterna constantemente su perspectiva entre las dos caras del mundo. En este sentido, el libro primero y el tercero versan sobre el mundo *como representación*, mientras que el segundo y el cuarto son consideraciones del mundo *como voluntad*. Así, el lado correspondiente a «mi representación» se analiza en los libros uno y tres, y el lado de «mi voluntad» en los libros dos y cuatro. Pero, por otra parte, si nos atenemos a la intención que anima el todo de la obra, y no simplemente a su desarrollo expositivo, podemos decir que los dos primeros libros encuentran sus respectivas consecuencias de comprensión en los dos últimos⁵.

Se trata de un recorrido de ida y vuelta en el que encontramos, a modo de consecuencia en la parte final, y luego de todo un juego de alternancias, otra posible forma de enunciar el pensamiento único, que reza: “el mundo es el autoconocimiento de la voluntad” (MVR. I, § 71,

⁴ Es necesario tener en cuenta que Schopenhauer concibe *El mundo como voluntad y representación* como el desarrollo de un *único pensamiento* en el que, a diferencia de un *sistema* de pensamiento donde unas partes soportan otras, “la conexión de esas partes tiene que ser orgánica” (MVR. I, p. 31; en alemán, p. VIII). Esto significa que no resulta posible la comprensión del todo sin la parte, ni la comprensión de la parte sin el todo, por lo que aquella le aporta tanto a éste como éste a aquella. Asimismo, no existe un orden de dichas partes, no hay una primera ni una última, sino que se trata de una totalidad en la que cada parte depende tanto de las anteriores como de las posteriores. No obstante, Schopenhauer advierte que la fragmentación de este *único pensamiento* en diferentes consideraciones, “aunque es el único medio de transmitirlo, no es esencial a él sino una simple forma artificial”, por lo que “la separación de cuatro puntos de vista en cuatro libros y la vinculación de lo que es afín y homogéneo sirven para facilitar la exposición y su comprensión” (MVR. I, § 54, p. 342; en alemán, p. 337). Pero en todo momento se debe tener presente la unidad del todo.

⁵ En su artículo titulado *La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer*, el profesor Luis Fernando Cardona Suárez (2012a) señala que los dos primeros libros de *El mundo como voluntad y representación* buscan poner de manifiesto “la estructura básica del mundo: mi representación y mi voluntad” (p. 220), mientras que los dos últimos indican la actitud con la que se debe afrontar la realidad a partir del conocimiento estructural logrado en la primera parte de la obra. Desde esta perspectiva, resulta entonces posible afirmar que en los libros primero y segundo Schopenhauer realiza un diagnóstico del sinsentido del mundo, mientras que en el tercero y el cuarto se esfuerza por buscar “una salida que pudiese conducir a la curación definitiva de este absurdo” (Cardona, 2012a, p. 220). Se trata, así, de emprender un proceso de liberación que consiste en el doble movimiento de “comprender y asumir lo que este mundo es en su verdad, tanto como mi representación y como mi voluntad” (Cardona, 2012a, p. 230).

p. 473; en alemán, p. 485). Esta enigmática frase encuentra sus resonancias y su sentido más profundo en los párrafos veintinueve, del libro segundo, y cincuenta y cuatro, del libro cuarto. Allí, Schopenhauer confirma la identidad entre la esencia y la forma de existencia –la voluntad y la representación, respectivamente–, tanto del hombre como del mundo. Por consiguiente, plantea que la clave para descifrar el macrocosmos se halla en el conocimiento del microcosmos⁶, pues el hombre “encuentra esas dos caras del mundo por completo en sí mismo [...] y lo que él conoce así como su propio ser, eso mismo agota también el ser del mundo entero” (MVR. I, § 29, p. 217; en alemán, p. 193). Esto sucede así porque si bien el sujeto sólo puede aprehender la realidad exterior como representación, él mismo se experimenta además como voluntad. De esta forma, a la voluntad, que en sí misma es ciega e incontenible, se le abre en el mundo como representación

un espejo en el que se conoce a sí misma con grados crecientes de claridad y perfección, el más alto de los cuales es el hombre, cuya esencia, sin embargo, solo recibe su completa expresión a través de la serie conexas de sus acciones; y es la razón la que hace posible esa conexión autoconsciente de tales acciones, al permitirle siempre abarcar *in abstracto* la totalidad de las mismas. (MVR. I, § 54, p. 330; en alemán, p. 323)

En este sentido, aunque la muerte del individuo no afecte a la voluntad en sí, resulta comprensible que pueda decirse que con la desaparición del fenómeno se suprime *la* realidad, pues la conciencia no solo es el soporte del mundo como representación, sino también el espejo de la voluntad misma. Por esto, para Schopenhauer, la muerte es, principalmente, un fenómeno cerebral, algo que le acontece a la conciencia de los individuos, pero que deja intacta la fuerza vital, es decir, la voluntad de vivir que se objetiva en cada uno de ellos, ya que la voluntad como cosa en sí, al encontrarse por fuera del espacio-tiempo, no nace ni perece. Así, al ser, realmente, el individuo *pura* voluntad de vivir objetivada, resulta natural que todo su ser se resista a morir, lo que pone de manifiesto que “lo que tememos en la muerte es de hecho el ocaso del individuo” (MVR. I, § 54, p. 339; en alemán, p. 334) en cuanto objetivación. Y sólo eso.

Según esto, uno de los fundamentos del temor a la muerte radica en la ilusión de la individualidad, es decir, en el engaño en el que nos mantiene el *principium individuationis*, que

⁶ Para el profesor Modesto Gómez-Alonso (2015), este es, precisamente, uno de los puntos fundamentales de la filosofía schopenhaueriana. Según él, el hecho de que Schopenhauer extienda “a la totalidad de la naturaleza el modelo de explicación propio de la *agencia intencional humana*” (p. 5), o, lo que es lo mismo, que considere que el microcosmos humano es el espejo que permite interpretar y conocer el macrocosmos, es realmente el fundamento de “la posibilidad de una *compresión unificada del mundo*” (Gómez-Alonso, 2015, p. 6). Pero además, este modo de proceder del filósofo, constituye la base, tanto de su fuerte oposición al egoísmo, como de su teoría de la compasión.

nos impide ver que nuestra verdadera esencia es indestructible e inseparable del todo que es la voluntad de vivir. Pero Schopenhauer encuentra otra razón de ser de dicho temor; en ella parece que se reivindica nuestra condición individual y que, a pesar de ser un argumento para intentar disuadirnos del miedo a la muerte, nos pone ante una inquietante perspectiva: la nada. Oigamos al filósofo:

El terror a la muerte se basa en gran medida en la falsa apariencia de que en ella el yo desaparece y permanece el mundo. Pero la verdad es más bien lo contrario: el mundo desaparece; en cambio, persiste el núcleo más íntimo del yo, el soporte y productor de aquel sujeto en cuya representación tenía el mundo su existencia. Con el cerebro perece el intelecto, y con este, el mundo objetivo, su mera representación. El hecho de que un mundo parecido viva y se presente en otros cerebros, después como antes, le es indiferente al intelecto que perece. (MVR. II, C. 41, p. 553; en alemán, p. 573)

Esta concepción, lejos de combatir el egoísmo de la conciencia individual parece fomentarlo, pues así como, *prima facie*, la muerte no es más que un fenómeno cerebral, podríamos a la vez, y con el mismo derecho, preguntarnos si acaso la vida no lo es también. Es decir, si la vida no es más que el fenómeno y la objetivación de la voluntad de vivir; si en el fondo todo lo real no es más que una representación que se da en una conciencia determinada, en un cerebro según el *principium indivituationis*, el temor del hombre a la muerte es plenamente entendible e incluso justificable. Así pues, el hecho de que la desaparición de la conciencia implique la desaparición del *todo*, hace que el temor a la muerte no sea susceptible de ser corregido de manera relativamente sencilla, por lo que podríamos decir que en ningún caso se trata de un miedo vano o infundado.

Teniendo esto en cuenta, podríamos, entonces, preguntar: ¿le sirve al hombre pensar que el núcleo más esencial de su ser es una voluntad de la que en cuanto cosa en sí nada puede decirse? O, de forma más general, ¿le sirve de algo al hombre la especulación filosófica y el eventual autoconocimiento que con ella pueda alcanzar? Este es uno de los asuntos que queremos dilucidar en el presente trabajo. En efecto, éste es uno de los puntos más paradójicos de la filosofía schopenhaueriana, pues si la conciencia de la muerte y, por tanto, su temor, se hallan en la razón, también se encuentra en ella la posibilidad de *superar* el horror que nos suscita. En un sentido *teléfico*⁷, podemos decir que en la causa misma de este temor se halla la

⁷ La palabra *teléfico* hace referencia al mito de Télefos, hijo de Hércules y Auge, y rey de Misia. En su expedición hacia Troya, los aqueos desembarcaron en las tierras de Télefos quien les opuso resistencia resultando herido por la lanza de Aquiles. Esta herida duró mucho tiempo sin curarse, hasta que el oráculo le dijo al rey de Misia que solo encontraría la curación en la misma lanza que lo había herido. Según una versión del mito, Télefos viajó disfrazado

posibilidad de curación. Así, todo ejercicio de la razón y todo conocimiento filosófico, en tanto intenten elevarse del detalle para ubicarse en un punto de vista de la totalidad⁸, pueden servir para aplacar la horrible visión del fenómeno de la muerte. Aquí, la razón intenta en el individuo sobreponerse al sentimiento que lo embarga, pero habría que preguntarse hasta qué punto es posible sobreponerse a él, ya que es precisamente el autoconocimiento el que le abre a la conciencia la posibilidad de *la nada* de la que, justamente, poco o nada puede decirse y ante la cual el sentimiento resulta muy difícil de aplacar. Para desarrollar esta reflexión, intentaremos dilucidar, en primer lugar, la noción schopenhaueriana de la muerte en concordancia con su

de mendigo a Áulide en donde Aquiles lo curó poniendo su lanza sobre la herida; según otra versión, fue un emplasto hecho con la limadura del óxido de lanza de Aquiles lo que curó la herida de Télefos. En cualquier caso, el sentido de dicho concepto se encuentra en la concepción de que en el mismo mal se encuentra el remedio que lo combate. Esta es una idea que consideramos coincide con el espíritu que anima el pensamiento de Schopenhauer. El escritor suizo Jean Starobinski (2000), en su libro *Remedio en el mal*, hace una exposición detenida sobre el telefismo, según la cual lo que hiera adquiere cualidades curativas no solo por repetición, sino porque “en el intervalo se ha alterado” (p. 216). Según este autor, “la causa asignada al mal es reinterpretable como causa de un bien futuro” (Starobinski, 2000, p. 217), por lo que desde una perspectiva reflexiva, Starobinski postula la herida de Télefos como un acto auto-infligido que le permite una posterior auto-compensación. Se trata entonces de un mecanismo proyectivo que ubica la causa del mal fuera del sujeto y “la curación como surgida de dentro”, pues “si estuviera demasiado claro que la herida ha venido del mismo sujeto, la tarea de compensación se hallaría con trabas en su misma fuente” (Starobinski, 2000, pp. 222-223). Así pues, para el autor suizo, el valor del mito de Télefos radica en que es un esquema psicológico de reinterpretación de la causa del mal que permite obtener una satisfacción posterior, lo que le da un carácter eminentemente terapéutico. Como lo indicamos anteriormente, consideramos que este mecanismo se puede aplicar también al despliegue y comprensión de lo que sucede cuando se lee en su totalidad *El mundo como voluntad y representación*.

⁸ Queremos llamar aquí la atención sobre los paralelismos que podemos encontrar entre la postura filosófica de Schopenhauer y la de Wittgenstein. Según Bryan Magee, la filosofía del autor del *Tractatus* se desarrolla a partir de su asimilación del marco filosófico schopenhaueriano. En su libro titulado *Schopenhauer*, Magee (1991) denuncia que muchos de los estudiosos del filósofo austriaco no han tomado con la debida seriedad la influencia que sobre él ejerció el pensamiento de Schopenhauer; incluso llega a sostener que “un estudio del pensamiento de Wittgenstein que no contenga referencias exhaustivas a Schopenhauer está abocado a ser inadecuado” (p. 337). En cualquier caso, para poner de relieve las semejanzas entre los dos filósofos, Magee (1991) aporta diversos argumentos en los que se evidencia que “Wittgenstein tenía una notable afinidad con Schopenhauer en lo que respecta a su esquema general” (p. 313) y la intención fundamental de su pensamiento. Esta afinidad, que va desde el parecido de las personalidades de ambos filósofos, hasta el intento por comprender filosóficamente el mundo, que podemos condensar, por un lado, en *El mundo como voluntad y representación* y, por el otro, en el *Tractatus lógico-philosophicus*, se evidencia, por ejemplo, en uno de objetivos vitales de los dos pensadores, pues de forma similar a Wittgenstein, que “era un solitario, orgulloso y malhumorado [que] se dedicó con pasión a aumentar su comprensión del mundo” (Magge, 1991, p. 335), Schopenhauer declara: “La vida es una cosa precaria y yo me he propuesto consagrar la mía a reflexionar sobre ella” (citado por Safranski, 2011, p. 145). También es posible observar este paralelismo cuando, por un lado, Wittgenstein afirma: “Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas [...] entonces tiene la justa visión del mundo” (citado por Magee, 1991, p. 320); mientras que, por su parte, Schopenhauer asegura que “tan pronto como se ha suprimido el conocer, el mundo como representación, no queda más que mera voluntad” (MVR. I, § 34, p. 235; en alemán, p. 213), de forma que aquel que traspassa “el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad” (MVR. I, § 68, p. 441; en alemán, p. 449). Así pues, resulta evidente la importancia que para ambos pensadores tiene el objetivo de adquirir un punto de vista de la totalidad desde el cual resulte posible la comprensión del mundo, aunque los caminos para ello sean, aparentemente, distintos.

noción filosófica del mundo, a saber, desde la alternancia entre la doble perspectiva de la voluntad y la representación, tal como lo indicamos antes cuando mostramos la estructura del pensamiento único que anima a *El mundo como voluntad y representación*.

1.1 El tiempo y la muerte como fuerzas configuradoras

Según Schopenhauer, con la aparición de la razón el hombre toma conciencia de la muerte y, más específicamente, de *su* muerte. A diferencia de los demás animales, que carecen de razón, el hombre es el único ser que sabe que va a morir o, mejor, que tiene presente la posibilidad de su propia muerte⁹. Este conocimiento encuentra sus raíces en la capacidad de autoconsciencia del ser humano, de forma que la posibilidad de la muerte aparece como un razonamiento derivado de la conciencia de sí. Por esto, “con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos ésta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan” (MVR. II, C. 17, p. 198; en alemán, p. 175). Esto significa que el hombre *sabe que puede morir* únicamente porque *sabe que está vivo*, por lo que su propia existencia, a pesar de presentársele como una evidencia irrefutable, constituye, realmente, un problema para él. De esta forma, la autoconsciencia, que aparece junto con la razón, se plantea como necesidad absoluta del fenómeno de la muerte.

Ahora bien, para nuestro filósofo, “la muerte es el verdadero genio inspirador o el *musageta* de la filosofía” (MVR. II, C. 41, p. 515; en alemán, p. 529). Esto hay que entenderlo en sentido *teléfico*, tal como lo anotamos anteriormente, pues se trata de obtener de la razón misma una medicina o una compensación que le permita al hombre afrontar la certeza de la muerte, de la posibilidad de su muerte. Según Schopenhauer, en esto concuerdan no solo las religiones, sino también los sistemas filosóficos que no son más que meros productos de la razón y del miedo. Pero podemos ir más lejos y afirmar que cualquier producto de la razón, llámese arte, ciencia o historia, etc., constituye una respuesta del hombre ante el fenómeno de la muerte o, en otras

⁹ A propósito de esta diferencia entre el hombre y el animal, resulta esclarecedora la octava de las *Elegías de Duino* de Rainer Maria Rilke. En ella, se expresa de forma inmejorable el contraste entre ambos en cuanto a su experiencia del mundo, de la vida y de la muerte. Allí, el poeta canta: “Con plenos ojos ve la criatura / lo abierto. Nuestros ojos están vueltos / del revés, rodeando la salida / abierta, colocados como trampas [...] Sólo nosotros vemos muerte: el libre / animal tiene tras de sí su muerte / y ante sí a Dios, y marcha caminando / por lo eterno [...] Junto a la muerte no se ve la muerte, / se mira *fuera*, fijo, con mirada / animal [...] Pero su ser para él [para el animal] / es infinito, libre y sin mirada / para su estado, puro: así sus ojos. / Y donde vemos porvenir, ve todo / y se ve en todo, a salvo para siempre” (Rilke, 1984, pp. 75-77).

palabras, que “vencer la muerte: [...] es, en efecto, el programa [...] del conjunto de la cultura humana” (Dastur, 2008, p. 14). Resulta, así, evidente que entre vida y muerte existe una relación de ida y regreso que se asemeja a la existente entre sujeto y objeto. Se trata de una relación en la cual ambos fenómenos se condicionan mutuamente, por lo que no resulta posible concebir el uno sin el otro¹⁰. Desde este horizonte, la muerte deja de ser entendida como un acontecimiento exterior y ajeno a la existencia, y pasa a ser un hecho constitutivo y necesario de la vida misma. De esta forma, “nacimiento y muerte pertenecen de la misma manera a la vida y se mantienen en condiciones recíprocas uno del otro o, si se prefiere, como polos de todo el fenómeno de la vida” (MVR. I, § 54, p. 331; en alemán, p. 324)¹¹. En este sentido, podríamos decir que el hombre es producto de la tensión entre las abstracciones de la vida, la muerte y, por consiguiente, el tiempo, pues es solo con la conciencia de la propia finitud que el tiempo se convierte en un problema humano.

En una situación hipotética de inmortalidad, cualquier determinación temporal sería imposible o, en el mejor de los casos, carecería de sentido. Esto es evidente para Schopenhauer que precisamente necesita ubicar la voluntad en sí fuera del espacio-tiempo para poder postular la idea de su carácter indestructible. Desde esta óptica, la vida podría pensarse como una carrera contra el tiempo, como una lucha contra la contingencia de la muerte que en cualquier momento puede llegar. Esta relación del hombre con el tiempo y con la muerte es la que fundamenta el fenómeno de la vida humana, al punto de que “en un tiempo indefinido, no cerrado por épocas, por edades, en el cual no se diera ninguna irreversibilidad, nada sería urgente” (Zuleta, 2010, p. 115). Por esto, la muerte, además de ser vista como lo terrible y lo inevitable, podría llegar a ser entendida también como la esencia configuradora de la vida¹², pues si bien vivimos *como si*

¹⁰ Vale la pena recordar aquí las palabras que Platón pone en boca de Sócrates al inicio del *Fedón*, uno de cuyos temas centrales es el de los contrarios: “¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero»! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza [...] y por ese motivo al que obtiene el uno le acompaña el otro también a continuación” (Fedón, 60b-c).

¹¹ De forma similar, para Heidegger, “la muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida” (SyT. § 49, p. 267; en alemán, p. 246). Se trata, así, de una *posibilidad* de poder-ser del *Dasein*, de un no-todavía que “ya está incorporado en su propio ser, y esto no como una determinación cualquiera, sino como *constitutivum* [, pues] el *Dasein* ya es siempre, mientras está siendo, *su no todavía*.” (SyT. § 48, p. 264; en alemán, p. 244).

¹² A este respecto, llamamos la atención sobre las observaciones hechas por Philippe Ariès en su obra *El hombre ante la muerte*. Allí, el autor pone de relieve, no solo la conciencia del hombre sobre la muerte, sino que va más allá e insiste en la necesidad e inevitabilidad de la reflexión sobre dicho fenómeno. Afirma que “no es [...] en el momento de la muerte ni en la cercanía de la muerte cuando hay que pensar en ella [, sino] durante la vida”, pues el

fuéramos eternos, “nada es importante si no hay muerte” (Zuleta, 2010, p. 115). De ahí que “sin la muerte la vida no tendría sentido” (Zuleta, 2010, p. 116), entendiendo el sentido no como algo ulterior, sino como algo inherente a la existencia y a la estructura particular de cada individuo.

En este punto resulta interesante la postura de Françoise Dastur (2008), para quien la muerte constituye el atributo esencial del hombre, no como fenómeno, ya que “la muerte es por excelencia un no-fenómeno” (p. 124), sino como *posibilidad*, es decir, siempre en relación con el devenir temporal del hombre. De esta forma, “la muerte se revela así en su inminencia constante *pura* posibilidad, es decir, posibilidad que se mantiene *como* posibilidad, que nunca se verá aniquilada por su realización y que como tal no es [...] «superable»” (Dastur, 2008, p. 176)¹³. Así pues, vemos que no es la muerte como vivencia individual actual y fáctica la que fundamenta la vida, pues al ser la muerte “siempre para nosotros un acontecimiento póstumo que sólo podemos vivenciar en la muerte de nuestros seres queridos o próximos” (Cardona, 2007, p. 4), resulta evidente que en el fondo “no sabemos lo que es la muerte” (Cardona, 2007, p. 4). Por esto, la muerte adquiere toda su potencia configuradora solo como posibilidad y abstracción, de forma que “la anticipación de la muerte es lo que permite al [hombre] devenir él mismo”

arte de morir “está repartido en el tiempo de la vida y en cada día de esa vida”, de forma tal que “el arte de morir es sustituido por un arte de vivir” (Ariès, 1983, pp. 251-252). Así, para el autor resulta evidente que, al estar “la meditación sobre la muerte [...] en el centro de la conducta de la vida”, es ella la que ha hecho posible la reflexión metafísica sobre la vida, por lo que “la muerte no es más que un medio de vivir mejor” (Ariès, 1983, p. 252). Podríamos, quizás, añadir que la conciencia de la muerte no solo hace posible una forma de vivir mejor, sino que constituye la *única* forma en la que el hombre puede experimentar la vida, pues sin la conciencia de la muerte (que surge con la razón) resultaría imposible tener conciencia de la vida (y viceversa), por lo que nada podría predicarse sobre ninguna de las dos. Sin embargo, resulta interesante el contraste con Epicuro, quien aconseja pensar que la muerte es un asunto indiferente tanto para los vivos como para los muertos, pues “cuando existimos la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos” (OC. 125, p. 88).

¹³ Esta formulación de la *muerte* como *posibilidad* la encontramos también en Martin Heidegger, para quien la muerte constituye “la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*” (SyT. § 50, p. 271; en alemán, p. 251). Según el pensador alemán, la muerte, es decir, “la posibilidad del no-poder-existir-más” (SyT. § 50, p. 271; en alemán, p. 250) es insuperable porque forma parte del «estar-en-el-mundo» del *Dasein*. De esta forma, el morir consiste en una forma de existencia en la que el *Dasein* está arrojado hacia su fin, al punto de que “estando vuelto hacia su muerte, muere fácticamente, y lo hace en todo momento mientras no haya llegado a dejar de vivir” (SyT. §52, p. 279; en alemán, p. 259).

(Dastur, 2008, p. 137)¹⁴, y esta anticipación solo es posible a través del morir del otro, ya que solo así se revela la posibilidad de la muerte propia¹⁵.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que para Schopenhauer “la forma del fenómeno de la voluntad, o sea, la forma de la vida o de la realidad, es solamente el *presente*, no el futuro ni el pasado” (MVR. I, § 54, p. 334; en alemán, p. 327, 328), que no son más que meras abstracciones, podemos afirmar, entonces, que la muerte como posibilidad no es más que una fantasía –aunque para Heidegger sea la posibilidad más propia–. Esto se explica desde la perspectiva idealista de la filosofía schopenhaueriana, según la cual, “el *presente* tiene dos mitades: una *objetiva* y una *subjetiva*. Únicamente la objetiva tiene por forma la intuición del *tiempo* y, por lo tanto, rueda incesantemente: la subjetiva está fija y, por ende, es siempre la misma” (PP. II, §139, p. 287; en alemán, p. 288), de ahí que “el tiempo en el que yo no existiré llegará objetivamente hablando: pero en un sentido subjetivo, no puede llegar nunca” (MVR. II, C. 41, p. 550; en alemán, p. 557).

Según esto, el hombre no existe como arrojado en el presente, sino que el presente emana de él, lo que explica que siempre sea consciente de la “*identidad del ahora en todo tiempo*” (PP. II, § 139, p. 287; en alemán, p. 289). En consecuencia, el tiempo, de igual forma que la muerte, es un asunto, *prima facie*, humano, pues si bien objetivamente solo existe el presente inextenso que constituye el punto de contacto entre sujeto y objeto, solo en la percepción del hombre el presente se despliega hacia el pasado y hacia el futuro. Desde este horizonte, la formulación «el mundo es mi representación» adquiere un significado contundente, pues si el sujeto constituye el eterno centro del tiempo infinito, es decir, el presente, que es la forma de la vida, resulta

¹⁴ Aquí, nuevamente, Dastur se apoya en Heidegger, que en la Segunda Sección de *Ser y tiempo* define la muerte como la “posibilidad más propia del *Dasein*”, por lo que “el estar vuelto hacia esta posibilidad le abre [...] su *más propio* poder-ser” (SyT. § 53, p. 282; en alemán, p. 263). Estar vuelto hacia la muerte significa entonces que el *Dasein* anticipa una forma de poder-ser y este anticiparse le abre la posibilidad de comprenderse en su poder-ser *más propio*, es decir, de existir, de forma que “tan sólo en el adelantarse puede el *Dasein* asegurarse de su ser más propio en su integridad insuperable” (SyT. § 53, p. 284; en alemán, p. 265).

¹⁵ Resulta interesante señalar que, a diferencia de Heidegger, para Levinas el punto de partida para pensar la muerte no debe ser el análisis de la misma como la posibilidad más propia del individuo, sino el fenómeno de la muerte del otro, pues “la muerte del otro es siempre la primera muerte” (citado por Cardona, 2010, p. 199). Esto implica que es fundamentalmente en la muerte del otro que el individuo puede tener un acercamiento fenoménico a la misma, por lo que se convierte, en cierta medida, en partícipe y responsable del morir ajeno, de forma que “el sentido total de la muerte solamente se puede apreciar, según Levinas, cuando ella se asume como responsabilidad por el otro” (Cardona, 2010, p. 199). Quizás resulte posible leer en un sentido similar las palabras de Schopenhauer cuando afirma que “el hombre no solo teme la muerte de su propia persona [...] sino que también llora intensamente la de los suyos [...] por compasión de la gran desgracia que les ha afectado [y] por eso censura a aquel que en tales casos no llora ni muestra su aflicción por su dureza y falta de sensibilidad” (MVR. II, C. 41, p. 517; en alemán, p. 530).

entonces comprensible que él mismo sea el soporte del conjunto de todo lo real y que con su extinción se extinga también el mundo. Pero además, esto ayuda a hacer comprensible uno de los postulados fundamentales de Schopenhauer: el de unidad de la voluntad como cosa en sí, que lo anima todo.

Para Schopenhauer, toda la serie de alternancias entre nacimiento y muerte que se dan en el mundo, no son más que la “sucesión de sueños de la vida de una voluntad en sí indestructible” (MVR. II, C. 41, p. 556; en alemán, p. 576). En este sentido, se pone, nuevamente, de relieve que tanto la multiplicidad y la individualidad, como el antes y el después, son producto del *principium individuationis* y que, en realidad, en el teatro del mundo

estamos sentados juntos, hablamos y nos acaloramos, los ojos se iluminan y las voces se hacen más sonoras: exactamente igual se han sentado *otros* hace mil años: era lo mismo y eran *los mismos*: exactamente así será dentro de otros mil. El mecanismo por el que no nos damos cuenta de ello es *el tiempo*. (PP. II, § 140, p. 291; en alemán, p. 293-294)

Se trata de “la misma canción mil veces cantada, frase por frase y compás por compás” (MVR. I, § 58, p. 380; en alemán, p. 379), pues, por extraño que nos pueda parecer, “cada individuo, cada rostro humano con su curso vital es solamente un breve sueño más del infinito espíritu de la naturaleza, de la persistente voluntad de vivir” (MVR. I, § 58, p. 380; en alemán, p. 379), sueño cuya única forma es el presente¹⁶. Así, no solo se trata de que los actores de la obra del mundo sean siempre los mismos, sino que el tiempo en el que se desarrolla dicha obra es siempre el mismo. Esta perspectiva pone de relieve el carácter paradójico del tiempo y, por consiguiente, de la muerte, pues si bien ambos tienen la apariencia y la efectividad de una certeza, son también en el fondo simples proyecciones de la fantasía.

1.2 Necesidad metafísica e interpretación del mundo

Desde esta perspectiva, y a pesar de que el miedo a la muerte o “el poderoso apego a la vida es [...] irracional y ciego” (MVR. II, C. 41, p. 518; en alemán, p. 532), parece que para Schopenhauer la eficacia del mismo sobre los hombres se fundamenta en la forma racional en la

¹⁶ Aunque las referencias a Schopenhauer y su filosofía son constantes en la obra de Jorge Luis Borges, vale la pena recordar la concepción del presente que encontramos en su relato *El jardín de senderos que se bifurcan*: “Después reflexioné que todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora. Siglos de siglos y sólo en el presente ocurren los hechos; innumerables hombres en el aire, en la tierra y en el mar, y todo lo que realmente pasa me pasa a mí” (Borges, 1956, p. 98).

que el individuo se concibe a sí mismo, es decir, en las capacidades intelectuales de cada sujeto. Según esto, “son solo mentes pequeñas, limitadas, las que temen seriamente la muerte como su destrucción: las claramente privilegiadas permanecen totalmente alejadas de ese terror” (MVR. II, C. 41, p. 528; en alemán, p. 543)¹⁷. Parece ser, así, que lo esencial es la forma en la que el hombre entiende la realidad, lo que pone de manifiesto y le da valor al intento de Schopenhauer por elevar al lector a un punto de vista superior desde donde pueda contemplar el mundo y la muerte de la forma menos dolorosa posible.

Para nuestro filósofo, se trata, entonces, de sacar a la voluntad, que se objetiva en el hombre, del engaño en el que la mantiene el *principium individuationis* para que comprenda que “en *el mismo* sentido en que el hombre surge de la nada en la procreación, se convierte en nada con la muerte” (MVR. II, C. 41, p. 534; en alemán, p. 550). Esto significa que la extinción del individuo solo consiste en la desaparición del fenómeno pero no de la voluntad en sí, pues esta, por su naturaleza, no puede nacer ni perecer. De esta forma, podríamos decir que el esfuerzo de Schopenhauer radica en limpiar el espejo que la voluntad tiene para poder conocerse a sí misma, de tal forma que su reflejo le sea devuelto del modo más nítido posible. Por esto, al pensador de Danzig le resulta posible afirmar que “quien conciba su existencia como puramente contingente tendrá que temer perderla con la muerte” (MVR. II, C. 41, p. 542; en alemán, p. 559), mientras que quien comprenda que la *existencia* que no es afectada por la muerte es diferente a la *existencia fenoménica* podrá “decir: «Siempre existiré» y «He existido siempre»” (MVR. II, C. 41, p. 544; en alemán, p. 562).

Se trata, pues, de construir entramados de razonamientos capaces de suscitar una convicción determinada para poder afrontar no solo la muerte, sino también la vida y el mundo de una forma dada, esto es, “*eventualiter*, querer de otra manera” (MVR. II, C. 50, p. 705; en alemán, p. 743). Esta necesidad de *crear* andamiajes, que permitan entender la realidad, se basa en lo que Schopenhauer denomina «necesidad metafísica del hombre». Para el pensador alemán, el hecho de que el hombre pueda percatarse y asombrarse no solo de su propia existencia, sino de la existencia en general, es lo que lo convierte en un *animal metaphysicum*. Esto significa que para el hombre la realidad no se entiende por sí misma, “lo que [lo] induce a convertir la

¹⁷ Esta concepción también podemos encontrarla en Spinoza, para quien “*un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte* [...] [, lo que significa que] un hombre que vive sólo según el dictamen de la razón, no se deja llevar por el miedo a la muerte” (*Ética*, parte IV, proposición LXVIII) o, en otras palabras, “*cuantas más cosas conoce el alma* [...] *tanto menos teme a la muerte*” (*Ética*, parte V, proposición XXXVIII).

totalidad del *fenómeno* en un problema” (MVR. II, C. 17, p. 199; en alemán, p. 176) que debe interpretar metafísicamente. Pero, para Schopenhauer, no es solo el asombro del mundo lo que activa la necesidad metafísica del hombre, sino que esencialmente “la maldad, el mal y la muerte son los que cualifican y elevan el asombro” (MVR. II, C. 17, p. 211; en alemán, p. 190). En este sentido, “no solamente que el mundo exista sino, en mayor medida, que sea tan triste, constituye el *punctum pruriens* de la metafísica” (MVR. II, C. 17, p. 211; en alemán, p. 190). La metafísica es definida por Schopenhauer en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* como:

Un saber que se extrae de la intuición del mundo externo, real, y de la clave que sobre él suministran los más íntimos hechos de la autoconciencia, y se deposita en claros concepto. Es, por consiguiente, ciencia de la experiencia pero su objeto y su fuente no son las experiencias particulares sino el conjunto y la generalidad de toda experiencia. (MVR. II, C. 17, p. 222; en alemán, p. 204)

Sin embargo, la *necesidad* metafísica no siempre se corresponde, según Schopenhauer, con la *capacidad* metafísica de los hombres, por lo que es posible distinguir dos tipos de metafísica: la filosofía y la religión, o “metafísica del pueblo” (PP. II, § 174, p. 340; en alemán, p. 344). Se trata, pues, de que cada hombre pueda tener “una *interpretación de la vida* [...] adecuada a su inteligencia” (PP. II, § 174, p. 340; en alemán, p. 344). Esto significa que los hombres con mayor capacidad intelectual satisfacen su necesidad metafísica mediante el despliegue del pensamiento y la razón, con el fin de intentar comprender de forma universal el sentido y el contenido del mundo; mientras que para los hombres vulgares, es decir, los “que no son capaces de pensar sino solamente de creer y no son receptivos a las razones sino solo a la autoridad, existen exclusivamente” (MVR. II, C. 17, p. 203; en alemán, p. 181) las religiones¹⁸.

Para Schopenhauer, ambas formas de metafísica se diferencian en ciertos puntos, como por ejemplo en que la religión se preocupa por el origen y el fin del mundo, mientras que la filosofía busca descifrar qué es el mundo; también, en que la primera expone y transmite su contenido de forma alegórica o en forma de revelaciones e intimidaciones para que el vulgo pueda asimilar y creer fácilmente sus doctrinas, mientras que el desarrollo expositivo de la segunda se fundamenta en la razón y los argumentos con el fin de crear convicciones y no creencias. Así, la religión es, por su naturaleza, un camino para muchos, mientras que la filosofía

¹⁸ Esto también resulta claro para Freud que en *El malestar en la cultura*, cuando analiza el papel de la religión en la vida de los hombres, afirma con Goethe: “Quien posea Ciencia y Arte / también tiene Religión; / quien no posee una ni otra, / ¡tenga Religión!” (citado por Freud, 2001, p. 3023).

lo es para pocos. Sin embargo, estos dos tipos de metafísica colman, en mayor o menor medida, la necesidad metafísica del hombre, pues, además de ayudarle a *crear* una explicación de la realidad, le sirven “a efectos prácticos, como norte de su obrar, como estandarte público de la rectitud y la virtud [...] [y,] por otra parte, como consuelo imprescindible en el duro sufrimiento de la vida” (MVR. II, C. 17, p. 205; en alemán, p. 184).

Esta diferencia entre las formas en que los seres humanos satisfacen su necesidad metafísica puede encontrar su razón de ser en el hecho de que el nivel intelectual de los mismos se encuentra en relación directa con el grado de sufrimiento que los aqueja. En efecto, podríamos pensar que entre mayor sea el sufrimiento derivado de una mayor capacidad intelectual, mayores y más complejas deben ser las herramientas que un individuo requiere para poder interpretar el mundo. Según Schopenhauer, entre más desarrollada esté la inteligencia de un individuo, más tormentosa será su existencia. Esto se explica, por un lado, en el hecho de que la voluntad en sí consiste en un ansia ciega e infinita y, por el otro, en que dicha voluntad se objetiva de forma gradual.

En el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* la objetivación de la voluntad es definida como “el presentarse en el mundo corpóreo real” (MVR. II, C. 20, p. 285; en alemán, p. 277). Esto significa que la voluntad, que en sí es una y se encuentra por fuera de las determinaciones del tiempo, el espacio y la causalidad, se hace representación al objetivarse en cada uno de los diferentes fenómenos del mundo. Sin embargo, y de acuerdo con el carácter idealista de la filosofía schopenhaueriana, el ingreso de la voluntad en el *principium individuationis* se encuentra condicionado por el sujeto cognoscente, pues no es posible que objeto y sujeto existan de forma independiente. No debemos olvidar que toda representación, además de ser representación del algo, debe darse en algún soporte y este soporte lo constituye el sujeto provisto de sentidos y entendimiento. Por esto, Schopenhauer afirma que “toda materia y por tanto toda realidad, existe únicamente para, por y en el entendimiento” (MVR. I, § 4, p. 60; en alemán, p. 13). No obstante, y por paradójico que pueda parecer, para Schopenhauer esto no implica la exclusividad del hombre ni del individuo como soporte del mundo, pues

de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo [...] [el] mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia [...]. Así vemos [...] que la existencia de todo el mundo depende necesariamente del

primer ser cognoscente, por imperfecto que este pueda ser. (MVR. I, § 7, pp. 78-79; en alemán, pp. 35-36)

Ahora bien, para evitar que esta perspectiva sea llevada al extremo y degenerare en un «*egoísmo teórico*», consistente en considerar como real únicamente al propio individuo y a todas las demás representaciones «meros fantasmas», Schopenhauer propone suponer en todos los demás fenómenos del mundo la misma composición que encuentro en mí. Esto quiere decir que así como me resulta posible conocer mi cuerpo de dos formas distintas, esto es, como representación –como objeto entre objetos– y como voluntad, así mismo, debo pensar que todos los demás fenómenos además de ser *mi* representación son también *mi* voluntad. No obstante, no se trata de suponer que los demás fenómenos son producto de mi voluntad, sino más bien de concebirlas como objetivaciones de la misma voluntad que se manifiesta en mi fenómeno. De esta forma, parece quedar claro que si bien el mundo se representa en el sujeto, él mismo no es el generador de lo real sino solo su soporte. Por lo tanto, la única posibilidad que el hombre tiene de comprender el mundo es, por un lado, de manera mediata en la representación que del mismo se forma en su cerebro y, por el otro, a partir de la proyección del conocimiento más inmediato que tiene de sí mismo como voluntad. Escuchemos a Schopenhauer:

Si queremos atribuir la máxima realidad que conocemos al mundo corpóreo que no existe inmediatamente más que en nuestra representación, le otorgaremos la realidad que para cada cual tiene su cuerpo: pues él es para cada uno lo más real. Pero si analizamos la realidad de ese cuerpo y de sus acciones, aparte del hecho de que es nuestra representación no encontramos nada más que la voluntad: con ello se agota su realidad. Así pues, si este ha de ser algo más que nuestra mera representación, hemos de decir que al margen de la representación, esto es, en sí y en su esencia más íntima, es aquello que en nosotros mismos descubrimos inmediatamente como voluntad. (MVR. I, § 19, pp. 157-158; en alemán, pp. 125-126)

Esto puede parecer un tanto paradójico, pues en el fondo se trata de una estrategia metodológica egoísta para combatir el egoísmo. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la *proyección* de aquello que puedo *conocer* en mí de forma más inmediata hacia el resto de lo real, consiste en un reconocerse de la voluntad misma como esencia única e indiferenciada de todos los fenómenos. Desde esta perspectiva, no se trataría del egoísmo manifestado en una voluntad individualizada, sino del egoísmo de la voluntad en sí en busca de su autocomprensión. En todo caso, este planteamiento resulta también aporético, pues podemos preguntarnos: ¿cómo es posible conocer la voluntad en sí, o mejor, que ella se conozca a sí misma, si el conocimiento se encuentra condicionado por el *principium individuationis*? O, lo que es lo mismo, ¿cómo es

posible ir más allá de la *representación* si solo en ella se cumple la condición esencial de todo conocer que consiste en la relación entre sujeto y objeto?

Consciente de estas dificultades, nuestro filósofo nos recuerda que si bien, por un lado, somos *objetos a conocer*, por el otro, somos a la vez *sujetos cognoscentes*, es decir, que además de ser *fenómenos* de la voluntad somos también *voluntad en sí*. Esta doble forma en la que podemos concebirnos a nosotros mismos “nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea” (MVR. II, C. 18, p. 233; en alemán, p. 219) hacia nuestra esencia más íntima. Pero este conocimiento interno, a pesar de ser el más inmediato al que un individuo puede acceder, no deja de estar mediado por el intelecto, pues sigue siendo una cierta percepción y, por lo tanto, no puede presentarse fuera de la lógica de la relación entre sujeto y objeto. En cualquier caso, dicha percepción es de naturaleza distinta, pues este conocimiento se presenta bajo las condiciones del *principium individuationis* solo en parte, ya que su devenir no se expresa en las formas del *espacio* y la *causalidad*, sino que solamente se manifiesta en el *tiempo*, por lo que se trata siempre de un conocimiento parcial y momentáneo. Aquello que conocemos de este modo más inmediato se identifica, según Schopenhauer, con el propio *querer*. Este *querer*, además de proporcionar un cierto conocimiento de la *esencia* del individuo, constituye, igualmente, “la única oportunidad que tenemos de comprender también [...] cualquier proceso que se presente externamente” (MVR. II, C. 18, p. 234; en alemán, p. 219). Dicha *esencia* es lo que Schopenhauer caracteriza con el nombre de *querer* o *voluntad*, y lo hace así porque

para que pudiera ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de un objeto, de algo que de alguna forma estuviera objetivamente dado, y por lo tanto de uno de sus fenómenos: mas ese fenómeno que sirviera de punto de partida de la comprensión no podía ser sino el más perfecto de todos, es decir, el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la *voluntad* del hombre. (MVR. I, § 22, p. 163; en alemán, pp. 131-132)

Ahora bien, esta *esencia* “solo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consciente de sí*” (MVR. II, C. 18, p. 233; en alemán, p. 219) y esto solo puede lograrlo en el hombre, en el que se ha creado un intelecto “(para relacionarse con el mundo externo) a través del cual se conoce como voluntad en la autoconciencia” (MVR. II, C. 18, p. 235; en alemán, p. 220). Se trata, entonces, de intentar lograr una cierta ampliación del término *voluntad* que, a partir de Kant y en el idealismo alemán, se había concentrado en la facultad de la determinación racional. Schopenhauer deja de entender la voluntad en el sentido restringido en el que usualmente es comprendida, esto es, como una tendencia que se da dentro

del *principium individuationis* y que, por lo tanto, se presenta como una voluntad dada y determinada racionalmente por motivos, ya sean concretos o abstractos.

De cualquier modo, resulta necesario aclarar que la *voluntad* no constituye una intuición en sentido estricto. Esto, a pesar de que ella se presente como una cierta percepción –por cierto, la más real de la que somos capaces– y, por lo tanto, se encuentre ligada a la forma de la representación, así sea de manera parcial. Es decir, no se trata de un concepto o una representación que pueda conocerse objetivamente, sino más bien de *un cierto conocimiento interno* que solo encuentra su despliegue en el *tiempo*. De esto se sigue que un conocimiento exhaustivo y directo de aquello que Schopenhauer denomina *voluntad* resulta imposible¹⁹. Esto no es ningún secreto para Schopenhauer, pues él es plenamente consciente de que la *voluntad*, es decir, aquello que en esencia soy yo, “no es totalmente *íntimo*, no es transparente sino opaco, y de ahí que siga siendo un enigma para sí mismo” (MVR. II, C. 18, p. 235; en alemán, p. 220). Aun así, si bien el conocimiento que podemos tener de la *voluntad en sí* a través del querer humano es limitado y parcial, es necesario recordar que se trata del “fenómeno más próximo y claro” (MVR. II, C. 18, p. 235; en alemán, p. 221) de aquello que constituye la esencia del hombre y del mundo.

Esta reflexión pone de relieve la identidad del macrocosmos con el microcosmos y es el punto de partida metodológico de nuestro filósofo, que afirma con Empédocles que “lo

¹⁹ A pesar de la identificación de lo en sí con la voluntad, la imposibilidad de su pleno conocimiento queda establecida por su propia naturaleza, pues “el ser conocido se contradice con el ser en sí, y todo lo conocido es ya como tal únicamente fenómeno” (MVR. II, C. 18, p. 236; en alemán, p. 221). Así, el conocimiento restringido de la voluntad en sí del que somos capaces es solo el que obtenemos a partir de su fenómeno más próximo: la voluntad humana. Esto es explicado de forma clara por el autor francés Gabriel Peron (2000), que afirma: “*la perception intime de notre vouloir est de beaucoup plus immédiate que nos autres perceptions, et c’est elle qui nous fait accéder le plus immédiatement à la chose en soi, quoique de manière inadéquate. [...] L’acte de Volonté est le phénomène le plus proche de la chose en soi, séparé d’elle uniquement par la forme générale de la représentation et le voile du temps. [...] La doctrine de l’incognoscibilité de la chose en soi n’est modifiée qu’en ce sens que celle-ci n’est inconnaissable qu’absolument. Mais, relativement, à travers le plus immédiat des phénomènes, qui se différencie qualitativement de tous les autres par ce caractère d’immédiateté, on touche à un certain savoir sur l’être en soi. Tout le monde des phénomènes doit donc être ramené au phénomène dans lequel la chose en soi se présente avec le moins de voiles, mais qui reste phénomène, lié à la forme générale de la représentation, la distinction en sujet et objet, et à la forme du temps*” (p. 86). [“La percepción íntima de nuestro querer es mucho más inmediata que nuestras demás percepciones, y es ella la que nos hace acceder más inmediatamente a la cosa en sí, aunque de manera inadecuada. [...] El acto de Voluntad es el fenómeno más próximo de la cosa en sí, separado de ella únicamente por la forma general de la representación y el velo del tiempo. [...] La doctrina de la incognoscibilidad de la cosa en sí no es modificada, sino en el sentido de que esta solo es incognoscible absolutamente. Pero, relativamente, a través del más inmediato de los fenómenos, que se diferencia cualitativamente de todos los demás por ese carácter de inmediatez, nos aproximamos a un cierto saber sobre el ser en sí. Todo el mundo de los fenómenos debe entonces ser referido al fenómeno en el que la cosa en sí se presenta con el menor número de velos, pero que sigue siendo fenómeno, ligado a la forma general de la representación, la distinción entre sujeto y objeto, y a la forma del tiempo”] (La traducción es nuestra).

semejante sólo es conocido por lo semejante” (MVR. I, § 45, p. 277; en alemán, p. 262). Según Schopenhauer, el hecho de que la *voluntad* sea el fenómeno más próximo en el que se nos manifiesta lo que más esencialmente somos, aparte de ser también representación, nos permite suponer que “si pudiéramos conocer todos los demás fenómenos tan inmediata e íntimamente, tendríamos que considerarlos idénticos a lo que la voluntad es en nosotros mismos” (MVR. II, C. 18, p. 235; en alemán, p. 221). Por esta razón, Schopenhauer insiste en la necesidad de “llegar a comprender la naturaleza a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, a nosotros mismos desde la naturaleza” (MVR. II, C. 18, p. 234; en alemán, p. 219). De esta forma, el conocimiento de la voluntad, a pesar de todas sus limitaciones, se convierte en algo así como la única llave que nos puede permitir penetrar en el misterio del mundo.

En cualquier caso, parece quedar claro que la objetivación de la voluntad, al estar “condicionada por el sujeto cognoscente, [...] es ante todo mera representación intuitiva y, en cuanto tal, fenómeno cerebral” (MVR. II, C. 20, p. 285; en alemán, p. 277). Por esto, para Schopenhauer, “*lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto*” (MVR. II, C. 20, p. 285; en alemán, p. 277)²⁰. En consecuencia, este objetivarse de la voluntad no debe ser entendido como si la voluntad se introdujera, al modo de un espíritu, en los diferentes fenómenos del mundo para darles vida, sino que ella *es* aquello mismo que se presenta materializado. Por lo tanto, la propia materia es ya su expresión, lo que es ilustrado por Schopenhauer de forma excepcional cuando afirma:

Mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; – o: lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; – o: mi cuerpo es la *objetivación* de mi voluntad – o: aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad. (MVR. I, § 18, p. 155; en alemán, pp. 122-123)

Así pues, y teniendo en cuenta la proyección –necesaria para poder sostener la realidad, por lo menos teóricamente– de la forma privilegiada en la que me conozco hacia el resto de los fenómenos, es evidente que esta afirmación no resulta válida exclusivamente para mi cuerpo, sino que debo convertirla en el punto de partida de mi conocimiento del mundo. Vemos que, nuevamente, vuelve a hacerse patente la naturaleza del pensamiento único que anima la obra principal de Schopenhauer. Y es que en ningún momento podemos perder de vista el hecho de

²⁰ Las cursivas son del autor.

que la metafísica schopenhaueriana debe ser comprendida desde una perspectiva inmanentista, de forma que cuando Schopenhauer habla de la voluntad no debemos pensar en ninguna entidad que exista más allá del mundo, sino que se trata siempre de la otra cara de la realidad que nos resulta opaca debido a la naturaleza de nuestro aparato cognoscitivo. Esta perspectiva constituye el pilar sobre el que se fundamenta el carácter hermenéutico con el que Schopenhauer se enfrenta al mundo, pues en última instancia

el resultado de la lectura en el libro de la vida será que el mundo no remite hacia nada exterior a él sino que mira hacia atrás, hacia dentro, hacia el mismo que formula la pregunta [...] [, por lo que] estamos en la inmanencia perfecta. (Safranski, 2011, p. 286)

1.3 La objetivación de la voluntad y su posibilidad de autocomprensión

Ahora bien, como decíamos, para Schopenhauer la voluntad se objetiva en forma gradual desde los fenómenos más básicos del mundo como la gravedad, la electricidad y la naturaleza inorgánica, hasta los más complejos como las plantas, los animales y el hombre. Se trata de una concepción según la cual existe una gradación ascendente en la forma del devenir de la voluntad, es decir, en la forma en que esta se objetiva en el mundo. En este sentido, “el cuerpo [humano] es la última metamorfosis en la carrera de la «cosa en sí»” (Safranski, 2011, p. 299) que es la voluntad. Así, el hombre constituye el fenómeno en el que la voluntad se objetiva con mayor grado de complejidad y, por lo tanto, es el soporte en el que el mundo se representa de la forma más clara posible. De esto se desprende el hecho de que solo en la autoconsciencia humana se le abre a la voluntad la posibilidad de conocerse a sí misma. No obstante, esto no implica ningún tipo de revelación de su origen, sentido u objetivo, sino que lo que se le revela a la voluntad es, precisamente, su nihilidad, es decir, su falta de sentido y finalidad. Por esto, “el conocimiento de la voluntad en la autoconsciencia [...] es [...] un simple percatarse inmediatamente de sus agitaciones sucesivas” (MVR. II, C. 20, pp. 287-288; en alemán, p. 280). De esta forma, se hace evidente que “eterno devenir [...] [y] flujo perpetuo, pertenecen a la revelación del ser de la voluntad” (MVR. I, § 29, p. 219; en alemán, p. 196).

Por paradójico que pueda parecer, podríamos afirmar que lo que la voluntad conoce, iluminada por la razón en su grado máximo de objetivación, es precisamente su falta de razón de ser y devenir. Aún más, después de haber sido caracterizada por Schopenhauer como un querer, y a pesar de que en el mundo fenoménico todo querer es querer de algo, la voluntad en su

autoconocimiento se percata de que en sí misma consiste en un querer sin objeto ni fin. De esta forma, resulta que “cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general: [pues] cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno” (MVR. I, § 29, p. 219; en alemán, p. 196). Así, aunque en apariencia en el mundo fenoménico todo acto de voluntad tiende a un fin, para Schopenhauer resulta claro que la voluntad en sí carece de objetivo. Se trata, como él mismo lo señala, de un «eterno devenir» y de «un flujo perpetuo» que solo en el mundo de la representación parece encontrar un punto de descanso. Pero dicho descanso es, en realidad, meramente ilusorio, pues la voluntad “siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita sino que solamente puede ser reprimida” (MVR. I, § 56, p. 366; en alemán, p. 364).

Esta falta de finalidad es propia de cada una de las diferentes objetivaciones de la voluntad sin importar el grado en el que se dé. Para Schopenhauer, la observación atenta de los fenómenos del mundo hace evidente que la gradación con la que se objetiva la voluntad consiste en “un incesante impulso a través de formas cada vez más elevadas [...] [que] se repite hasta el infinito” (MVR. I, § 56, p. 366; en alemán, p. 364). Se trata de una compleja carrera hacia la nada en la que las diferentes objetivaciones de la voluntad se disputan la materia, el tiempo y el espacio, lo que constituye “una continua lucha por la vida y la muerte” (MVR. I, § 56, p. 366; en alemán, p. 364). Según nuestro filósofo, con esta lucha, que podemos observar por doquier en el mundo, “conocemos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma” (MVR. I, § 27, p. 201; en alemán, p. 176). Ahora bien, aunque dicha escisión de la voluntad se debe, en parte, a su ingreso en el *principium individuationis*, parece ser que este rasgo radica en su esencia misma. Así, podríamos pensar que la voluntad encontrará siempre el mismo desarrollo sin importar el tipo de fenómeno en el que se objective, pues Schopenhauer afirma que “que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta” (MVR. I, § 28, p. 208; en alemán, p. 183)²¹. Nos encontramos, entonces, frente a una voluntad que, sin objetivo ni fin, avanza sin cesar y se objetiva en

²¹ En todo caso, no podemos olvidar que cualquiera que sea la caracterización que hagamos de la voluntad o del mundo, se trata siempre de abstracciones derivadas de la forma en la que estos se nos manifiestan. Por esto, podríamos decir que el hecho de yo pueda afirmar cualquier cosa del mundo como, por ejemplo, que es *mi* voluntad y *mi* representación, constituye un testimonio irrefutable de la naturaleza del aparato de captación que como sujeto cognoscente me permite aventurar *una* cierta construcción, creación o *representación* de todo lo que percibo.

ese mundo de seres en continua necesidad que solo pueden existir un tiempo *a base de* devorarse unos a otros, que malgastan su existencia entre el miedo y la carencia, y a menudo sufren espantosos tormentos hasta que por fin caen en los brazos de la muerte. (MVR. II, C. 20, pp. 394-395; en alemán, p. 398)

Ahora bien, este inevitable objetivarse de la voluntad en forma de vida, para manifestarse como querer en la representación, hace que para Schopenhauer «voluntad» y «voluntad de vivir» sean una y la misma cosa. Así, a la pregunta ¿qué quiere la voluntad? podríamos responder que simplemente quiere vivir, quiere *ser*, es decir, quiere dar rienda suelta a su querer y esto solo puede hacerlo presentándose en el mundo de la representación como vida o afán de vida, de lo que se sigue que “donde haya voluntad habrá también vida y mundo” (MVR. I, § 54, p. 331; en alemán, p. 324). Sin embargo, dicho afán se encuentra fundamentalmente marcado por la inevitable muerte.

1.4 El sufrimiento y la intuición del mundo

Para Schopenhauer, debido a que la esencia del todo consiste en una perpetua aspiración, “a su obstaculización por un impedimento que se interpone entre ella y su *eventual*²² fin la llamamos *sufrimiento*; en cambio, a la consecución del fin, *satisfacción*” (MVR. I, § 56, p. 367; en alemán, p. 365). Esto se desprende del hecho de que “toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración” (MVR. I, § 56, p. 367; en alemán, p. 365). Por esta razón, no resulta nunca posible “ningún fin último del ansia, luego ningún límite ni fin del sufrimiento” (MVR. I, § 56, p. 367; en alemán, p. 365). Esta caracterización de la voluntad de vivir como un querer ciego e infinito, como el ansia insuperable que constituye la esencia del mundo y de mí mismo es la que fundamenta una de las afirmaciones más fuertes que podemos encontrar en *El mundo como voluntad y representación*: “en esencia *toda vida es sufrimiento*” (MVR. I, § 56, p. 368; en alemán, p. 366).

Teniendo esto en cuenta, resulta comprensible que sean justo las objetivaciones más complejas de la voluntad las que más sufran y las que, por lo tanto, requieran de algún método que les permita soportar el sufrimiento de la vida, es decir, autocomprenderse. Esto sucede así

²² Las cursivas son nuestras.

porque a medida que los fenómenos ascienden en la escala de las objetivaciones de la voluntad se hacen más complejos permitiéndole a la voluntad un autoconocimiento cada vez más claro, lo que hace que el sufrimiento se incremente de forma proporcional. Según esto, la capacidad de sentir y de sufrir de la voluntad, en su devenir en el mundo de la representación,

sólo con el completo sistema nervioso de los vertebrados aparece en grado superior, y más alto cuanto más se desarrolla la inteligencia. Así pues, en la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre. (MVR. I, § 56, p. 367; en alemán, pp. 365-366)

Según la filosofía schopenhaueriana, la gradación de las distintas objetivaciones de la voluntad implica diferentes formas de relacionarse con el mundo. En este sentido, las plantas, por ejemplo, despliegan su existencia a base de estímulos sin necesidad de ningún tipo de conocimiento, mientras que en los animales se presenta ya un cierto conocimiento o entendimiento que les resulta necesario para poder vivir. Así, los animales poseen lo que Schopenhauer denomina conocimiento *intuitivo*. La complejidad de dicho conocimiento es directamente proporcional a la complejidad constitutiva del animal y de su sistema nervioso.

Desde este horizonte, podríamos definir la intuición como un fenómeno cerebral o una representación primaria que surge a partir de la afección del aparato sensorial por parte del mundo exterior al sujeto. Se trata del resultado del tránsito desde los estímulos recibidos de fuera hasta la representación que de ellos se forma en el cerebro. Este proceso tiene como consecuencia la conexión entre lo meramente sentido por el sistema nervioso y aquello que provoca la afección, resultando de ello la *intuición* del mundo objetivo. Este proceso se asemeja al realizado por “un telégrafo sumamente perfecto que transmite [...] con la máxima rapidez y la más fina matización” (MVR. I, § 9, p. 88; en alemán, p. 47) todo la información que es dada al cuerpo. Sin embargo, para que este fenómeno pueda darse es necesaria la aplicación de la ley de la causalidad, esto es, el movimiento del intelecto gracias al que resulta posible establecer la conexión entre los objetos del mundo externo, las afecciones del aparato sensorial que estos generan y el fenómeno cerebral que de ello resulta. Solo de esta manera es posible entender como externas las causas de todas aquellas representaciones que solo ocurren dentro del sujeto cognoscente y que configuran en él la representación del mundo. Por esta razón, “sin la aplicación de la ley de causalidad no se podría llegar nunca a la intuición de un mundo *objetivo*:

pues esa intuición es [...] esencialmente *intelectual* y no meramente *sensual*” (MVR. II, C. 2, p. 48; en alemán, p. 23).

De esta forma, tenemos que por lo menos los animales superiores y el hombre son capaces de captar la conexión causal inmediata entre lo que ocurre en su interior y el mundo externo, es decir, que poseen entendimiento o conocimiento intuitivo. Sin embargo, el hombre tiene además un segundo tipo de conocimiento que le es exclusivo: el conocimiento abstracto. Este conocimiento constituye un segundo estadio en el proceso intelectual del hombre y consiste en abstraer de lo intuitivo representaciones que permiten “asimilar, fijar y combinar aquello que se ha comprendido inmediatamente” (MVR. I, § 6, p. 69; en alemán, p. 25). Se trata, pues, de la capacidad de generar en la conciencia representaciones abstractas, o secundarias, partiendo de las representaciones primarias que son las intuiciones sensuales-intelectuales de primer orden. Esta capacidad, que diferencia la conciencia del hombre de la de los animales, es lo que conocemos como *razón* y

consiste en que el hombre no es, como el animal, meramente capaz de una concepción *intuitiva* del mundo externo, sino que puede también abstraer de ella conceptos generales (*notiones universales*), que designa con palabras para poder fijarlos y consolidarlos en su conciencia sensible; de este modo, realiza innumerables combinaciones que, si bien se refieren siempre, al igual que los conceptos de los que ellas constan, al mundo intuitivamente conocido, constituyen propiamente aquello a lo que se llama *pensar* y con lo que se hacen posibles las grandes ventajas del género humano frente a todos los demás, a saber: el lenguaje, la reflexión, la retrospectiva a lo pasado, la preocupación por lo futuro, la intención, la premeditación, la acción planeada y común de muchos, el Estado, las ciencias, las artes, etc. (PFE. p. 65; en alemán, pp. 33-34)

Como vemos, este proceso de abstracción consiste en depositar y subsumir en conceptos y proposiciones cada vez más generales la infinita cantidad de intuiciones que conforman la vida *in concreto* del hombre. Esto, con el fin de reducirlas a proporciones manejables para poder enlazarlas y lograr, así, reconstruir el mundo exterior y sus fenómenos en el cerebro. Pero además, con este proceso se logra mantener la conexión entre los sucesivos presentes que componen la vida intuitiva y ordenarlos, con respecto al punto central que constituye el presente intuitivo, como anteriores o posteriores obteniendo, así, las representaciones abstractas del pasado y el futuro. Es pues, con el advenimiento de la razón que el hombre logra vivir, además de su vida *in concreto*, también una vida *in abstracto*. Esta doble vida tiene el efecto particular de escindir al hombre del continuo presente de la vida puramente intuitiva y desplegar en su conciencia el tiempo hacia el pasado y hacia el futuro que, como señalamos antes, constituyen meras abstracciones.

Esta distinción entre el funcionamiento del aparato cognoscitivo del hombre y el del animal determina también la diferencia entre la capacidad de sufrimiento que cada uno posee. Para Schopenhauer, el hecho de que los animales se encuentren, por así decirlo, fusionados con el presente y con su entorno más inmediato permite afirmar que

tienen que *sufrir* infinitamente menos que nosotros, pues no conocen otro dolor más que el producido inmediatamente por el *presente*. Pero el presente carece de extensión; en cambio, el futuro y el pasado, que contienen la mayoría de las causas de nuestros sufrimientos, se extienden ampliamente, y a su contenido real se añade el meramente posible, con lo que se abre un inmenso campo para el deseo y el temor: imperturbables ante él, los animales disfrutan tranquila y serenamente cada presente aun meramente soportable. [...] Además, los sufrimientos que pertenecen *solamente* al presente no pueden ser más que físicos. Los animales ni siquiera sienten verdaderamente la muerte: no pueden llegar a conocerla hasta que se les presenta; pero entonces ya no están. (MVR. II, C. 5, p. 89; en alemán, p. 64)

De esta forma, tenemos que el hombre además de sufrir *in concreto*, como el animal, sufre también *in abstracto*. No solo está constituido y condicionado por su pasado y su futuro, sino que además encuentra en ellos la fuente principal de su sufrimiento. Esto quiere decir que sufre por la representación abstracta de lo que ya no existe, por sus recuerdos, por lo ausente, por lo perdido, por el despiadado correr del tiempo y por lo pavoroso de su irreversibilidad; pero también sufre por lo que aún no es, por sus deseos, por sus esperanzas, por sus miedos, por lo posible y lo imposible, por el error, por el fracaso y, desde luego, por la espantosa visión de la muerte que se le hace presente y se le anticipa de forma siniestra en el morir del otro.

CAPÍTULO II

ENCARAR EL MIEDO CON EL CONOCIMIENTO

El intelecto, que tantas ventajas como problemas implica para lo humano, constituye una herramienta que la voluntad se forja para garantizar su propio devenir en el mundo. Se trata de algo así como una linterna encargada de iluminar los motivos que determinan las manifestaciones empíricas de la voluntad objetivada en el hombre. Desde este punto de vista, el intelecto no aparece como esencia, sino como producto derivado en el proceso de objetivación de la voluntad que determina el actuar empírico de los hombres, pero nunca lo que estos son. Para Schopenhauer, resulta claro, entonces, que el destino natural del intelecto es estar al servicio de la voluntad y a la merced de su influjo, pues es de esta forma como ella garantiza su existencia fenoménica. Por esto, el intelecto está esencialmente dirigido hacia el exterior y es lo que le permite al hombre su alta capacidad de conocimiento, “es decir, la conciencia de otras cosas en oposición a la mera autoconciencia” (PP. II, § 50, p. 95; en alemán, p. 71). Sin embargo, al hallarse bajo el dominio de la voluntad, todo conocimiento del mundo objetivo tiende a viciarse de acuerdo a los intereses que ella expresa en el fenómeno, esto es, el interés, las pasiones y los afectos del sujeto cognoscente. Según esto, todo conocimiento es *prima facie* subjetivo, lo que quiere decir que solo se ocupa de aquello que, en mayor o menor medida, conviene a la voluntad a la que sirve.

2.1 El genio, el conocimiento y el cuerpo

Para nuestro filósofo, el genio es aquel individuo dotado de un exceso fuerza intelectual tal que puede emplear gran parte de esta conociendo el mundo de forma meramente objetiva, es decir, al margen de los intereses de su propia voluntad. Se trata, según Schopenhauer, de individuos que logran emancipar por un momento su intelecto del dominio de la voluntad y

consiguen así un conocimiento objetivo del mundo. En consecuencia, el autor entiende la genialidad como

la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo: y ello, no instantáneamente sino de forma tan sostenida y con tanto discernimiento como sea necesario para reproducir lo captado a través de un arte reflexivo. (MRV. I, § 36, p. 240; en alemán, pp. 218-219)

Debemos aclarar que dicho conocimiento debe ser solo lo más objetivo posible, pues para Schopenhauer resulta claro que en el marco de la representación “un intelecto absolutamente objetivo, por lo tanto plenamente puro, es [...] imposible” (PP. II, § 49, p. 92; en alemán, p. 68). Así, tenemos que la genialidad no radica en la facultad abstracta y discursiva del hombre, sino en su capacidad intuitiva, por lo que se entiende su caracterización como un exceso de fuerza cognoscitiva. Ahora, aunque Schopenhauer insiste en la escisión del intelecto del genio con respecto a su voluntad, podríamos preguntarnos hasta qué punto es esto concebible, sobre todo teniendo en cuenta que el intelecto mismo, por más desarrollado sea, no deja de ser voluntad objetivada, es decir, está siempre al servicio de la voluntad. Quizás por esto no sea conveniente radicalizar la oposición entre intelecto y voluntad, sino que más bien deba entenderse el primero como un producto altamente refinado –entre más desarrollado más– de la segunda y desviado de sus fines originales, pero sin dejar de ser nunca voluntad. Hecha esta salvedad, no resulta ya tan paradójico que Schopenhauer defina el genio como “el actuar libre del intelecto libre, es decir, emancipado del servicio de la voluntad, [que] tiene como consecuencia el que sus producciones no sirvan a ningún fin útil” (MVR. II, C. 31, p. 435; en alemán, p. 444). Por este motivo, “se haga música, filosofía, pintura o poesía, una obra del genio no es [nunca] una cosa de utilidad” (MVR. II, C. 31, p. 435; en alemán, p. 444). Resulta particularmente dicente que este mismo pensamiento encuentre resonancia precisamente en la pluma de un poeta, el portugués Fernando Pessoa (2002) que afirma:

La única actitud digna de un hombre superior es persistir tenazmente en una actividad que se reconoce inútil, el hábito de una disciplina que se sabe estéril, o el uso fijo de normas de pensamiento filosófico y metafísico cuya importancia se siente como nula. (p. 107)

Teniendo en cuenta, entonces, que la función original del intelecto es la captación de los motivos en el mundo exterior para permitir así la conservación del organismo, se puede decir que

el genio es “antinatural, ya que consiste en que el intelecto, cuyo verdadero destino es el servicio de la voluntad, se emancipa de él para actuar por su propia cuenta” (MVR. II, C. 31, p. 433; en alemán, p. 442). Esto quiere decir que un desarrollo pleno de la inteligencia, cuyo ascenso gradual en las diferentes conciencias de animales y hombres implica una progresiva separación del intelecto respecto de la voluntad, se presenta en la figura del genio como una excepción de la naturaleza.

Lo dicho pone, también, de relieve que la gradación en el desarrollo de las capacidades cognoscitivas diferencia no solo al hombre de los animales, sino también a los hombre entre sí, pues así como la fuerza física es diferente en cada individuo, la fuerza del aparato cognoscente no es la misma en cada sujeto. El grado de inteligencia de cada hombre corresponde a la capacidad que cada uno tiene de captar el mundo de la forma más objetiva posible, es decir, con la mayor independencia respecto de los intereses de su voluntad. Así, mientras que al hombre común solo le interesan los fenómenos exteriores en tanto que exciten su voluntad y le permitan alcanzar sus fines, en el hombre excepcional, que inicialmente será identificado con el genio, el conocimiento del mundo constituye un fin en sí mismo y se presenta de manera mucho más desinteresada que en el hombre corriente, es decir, sin referencia a su querer o voluntad individual. Por eso, en palabras de Schopenhauer, mientras que “para el hombre vulgar su facultad cognoscitiva es la linterna que alumbró su camino, para el genial la suya es el sol que le hace patente el mundo” (MVR. I, § 36, p. 242; en alemán, p. 221) o, mejor dicho,

mientras que al uno la conciencia solo le hace presente la propia existencia junto con los motivos que tiene que aprehender a fin de conservarla y alegrarla, dentro de una pobre captación de mundo externo, para el otro la conciencia es una *camera obscura* en la que se representa el macrocosmos. (MVR. II, C. 22, p. 323; en alemán, p. 319)

Se trata, entonces, de formas distintas de relacionarse con la realidad, pues un desarrollo superior en la capacidad de captarla implica una conciencia más clara de sí mismo y del mundo y, con ello, “una excesiva sensibilidad, que lleva consigo una vida nerviosa y cerebral anormalmente incrementada” (MVR. II, C. 31, p. 437; en alemán, p. 446). Esto hace que el mundo intuido por el genio sea diferente al mundo que percibe el hombre común, pues “cuanto más elevada es la conciencia, tantos más claros y conexos son los pensamientos, más nítidas las intuiciones y más íntimas las sensaciones. De este modo, todo adquiere mayor profundidad: la emoción, la nostalgia, la alegría y el dolor” (MVR. II, C. 22, p. 323; en alemán 319). Lo dicho explica la relación directamente proporcional que existe entre la claridad de la conciencia y la

capacidad de sufrimiento y, por qué no, también de alegría, pues Schopenhauer afirmar a continuación que “las mentes vulgares no son capaces de tener verdadera alegría [...] [sino que más bien] vegetan en la apatía” (MVR. II, C. 22, p. 323; en alemán, p. 319).

En este sentido, el hombre vulgar se encuentra muy próximo al animal que, a pesar de tener conciencia de los objetos del mundo exterior, sigue teniendo un conocimiento meramente subjetivo, de forma que “todo lo que se presenta a él le parece que se entiende por sí mismo y por eso no puede convertirse para él ni en tema (objeto de la representación) ni en problema (objeto de la meditación)” (MVR. II, C. 31, p. 429; en alemán, p. 437). Esto quiere decir que el hombre corriente, al tener su intelecto muy ligado a su voluntad, se encuentra todavía muy cercano a una experiencia de la realidad primordialmente limitada por las determinaciones espaciotemporales del *aquí* y del *ahora*. Así, y a pesar de ubicarse en un grado superior con respecto a los animales,

no de la misma, pero sí de una índole parecida es la conciencia de la clase de los hombres vulgares, ya que también su percepción de las cosas y del mundo sigue siendo predominantemente subjetiva e inmanente. Ellos perciben las cosas en el mundo, pero no el mundo; su propio obrar y sufrir, pero no a sí mismos. (MVR. II, C. 31, p. 429; en alemán, p. 437)

Ahora bien, para Schopenhauer, “la *escala* más correcta para medir la *jerarquía de las inteligencias* la proporciona el grado en el que estas captan las cosas de forma meramente *individual* o bien cada vez más *general*” (PP. II, § 50, p. 100; en alemán, p. 78). Esto significa que la intensidad con la que se presentan los fenómenos en su conciencia, le permite al genio intuir y comprender los aspectos más generales de la realidad. Esta particular comprensión del macrocosmos está dada por la fuerza con la que su intelecto capta las cosas mismas y logra enlazarlas para reconstruir el mundo en su conciencia. De esta forma obtiene un punto de vista elevado de la realidad y deviene, por decirlo en palabras de Schopenhauer, «ojo del mundo». Es como si ante una pintura el hombre genial captara el sentido más general de la misma partiendo de los elementos que la componen, mientras que al vulgar no le es dado ir más allá de los colores y las formas en sus meras relaciones circunstanciales.

Esta totalidad, que el genio es capaz de captar de modo intuitivo, resulta accesible cuando el sujeto cognoscente se sumerge en la contemplación del objeto de forma tal que la operación del *principium individuationis* se suspende momentáneamente y la distinción entre sujeto y objeto desaparece. De esta forma, en el sujeto que es absorbido por la intuición, el conocer, que solo es posible dentro del *principium individuationis*, se suprime y así, además de percatarse de

su condición de soporte del mundo como representación, el sujeto cognoscente pasa a concebirse ya no solo como individuo, sino también como pura voluntad. Este proceso resulta un tanto paradójico, pues es solo a partir del abandonarse a la contemplación de un objeto particular que al sujeto genial se le “aparece puro y en su totalidad el *mundo como representación*” (MVR. I, § 34, p. 234; en alemán, p. 211) para acto seguido suprimirse y dejar paso a la pura voluntad que se intuye a sí misma. Pero, para que este movimiento pueda darse, es necesario que en el sujeto cognoscente se acalle o se suprima momentáneamente la voluntad individual que lo anima, para que así pueda expresarse la pura voluntad. El carácter aporético de este acontecer no es ignorado por Schopenhauer que afirma:

La verdadera esencia del hombre es la voluntad: la representación es algo secundario, adventicio, exterior en cierto modo. Pero, a pesar de ello, el hombre alcanza su salvación sólo cuando la voluntad desaparece de la conciencia y permanece únicamente la representación. De modo que debe ser suprimido lo esencial y debe permanecer su exteriorización (la representación), lo que es añadidura. Esto da mucho que pensar. (Citado por Safranski, 2011, p. 356)

Esto podría encontrar explicación en el hecho de que, al objetivarse la voluntad en el mundo y sus fenómenos, solo en la *totalidad del mundo como representación*, que constituye su objetivación completa, la voluntad encuentra su más claro y completo espejo. Desde esta perspectiva, resulta ahora más clara y penetrante la formulación de pensamiento único de Schopenhauer que reza: “el mundo es el autoconocimiento de la voluntad” (MVR. I, § 71, p. 473; en alemán, p. 485). Se trata, entonces, de penetrar en la esencia –voluntad– del mundo a través de la apariencia –representación–, lo que pone de manifiesto el carácter inmanentista de la metafísica schopenhaueriana que, como señalamos antes, concibe el *mundo como voluntad* no como algo ajeno y separado del *mundo como representación*, sino como su otra cara, su lado opaco.

Tenemos, así, que “el genio es un hombre que posee un *doble* intelecto: uno *para sí*, para el servicio de su voluntad, y el otro *para el mundo*, del cual se convierte en espejo, al captarlo de forma *puramente intuitiva*” (PP. II, § 51, pp. 100-101; en alemán, p. 78). Esto, como vimos, se logra con el abandono contemplativo y desinteresado del sujeto en el mundo como representación en el que el genio es capaz de sumergirse de forma temporal llegando a un éxtasis en el que él mismo desaparece como individuo y se convierte en puro «ojo del mundo». Es así como, acallando su voluntad individual, el genio deviene el soporte más nítido en el cual se representa el mundo, o el espejo en el que de forma más clara se refleja la voluntad en sí. En

otras palabras esto significa que en el acontecer contemplativo de la conciencia genial “la voluntad desaparece en el sujeto para poder resurgir con tanta más claridad en el objeto” (Safranski, 2011, p. 356). El resultado es, entonces, que en dicho estado la voluntad en sí logra correr el velo de *Maya* liberándose de forma momentánea de la ilusión en que la mantiene sumergida el *principium individuationis*, a saber, el engaño de la multiplicidad, de lo diferente, de lo otro, de la yuxtaposición y de la sucesión, esto es, del mundo en cuanto fenómeno regido por las determinaciones del tiempo, el espacio y la causalidad. Schopenhauer caracteriza este particular estado de *elevación* como el primer paso hacia la *conciencia mejor*, esto es,

ese trascender hacia el interior en el que la sensibilidad y el impulso de autoconservación no parecen ya más que un juego; el olvido de sí mismo en la contemplación profunda o, en sentido inverso, la experiencia del yo como un espejo que refleja el múltiple mundo de la apariencia sin formar parte del mismo. (Safranski, 2011, p. 180)

En este punto resulta necesario recordar uno de los principales postulados de los que parte la filosofía de Schopenhauer. Según el filósofo de Danzig, las filosofías anteriores a la suya intentaban comprender el mundo bien fuera partiendo del sujeto o del objeto. Esto da como resultado dos posiciones filosóficas opuestas, a saber, la *realista* y la *idealista*. La primera entiende todos objetos del mundo como reales y existentes en sí mismos de forma independiente con todas sus determinaciones; la segunda parte del presupuesto de que lo único realmente verificable es la conciencia del sujeto cognoscente en la que encuentra la existencia el mundo exterior y de la que dependen todas sus determinaciones. Así, mientras que para el realismo la contradicción de intentar pensar un mundo objetivo independiente de un sujeto cognoscente le daba un tono de ingenuidad innegable, la posición idealista llegó incluso a degenerar en un escepticismo radical que hacía de la realidad exterior un asunto de fe y de todos los objetos del mundo puros fantasmas extraídos del sujeto. Para Schopenhauer, si bien el punto de partida correcto de la filosofía debe ser el idealista, resulta claro que las posiciones extremas tanto de una como de otra comprensión resultan equivocadas o insuficientes.

La afirmación «el mundo es mi representación» muestra de manera clara que “el punto de arranque de Schopenhauer [...] está en la filosofía trascendental” (Safranski, 2011, p. 280). Nuestro filósofo parte, entonces, del descubrimiento kantiano de la idealidad del tiempo, el espacio y la causalidad, según el cual las determinaciones de los objetos, en tanto que fenómenos, se encuentran condicionadas por el sujeto cognoscente y constituyen las únicas formas en las que la realidad puede ser captada por su aparato cognoscitivo, esto es, su estructura

corporal cuyo centro es el cerebro. Esto significa que los objetos no existen por sí mismos, sino que solo existen en cuanto encuentran su soporte en un sujeto cognoscente bajo las formas de su sensibilidad, por lo que “todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto” (MVR. I, § 1, p. 51; en alemán, p. 4). De esta forma, tiempo espacio y causalidad no son realidades en sí mismas ni determinaciones propias de la realidad, sino que constituyen las únicas formas en las que el sujeto cognoscente puede intuir el mundo y representárselo. Sin embargo, Schopenhauer concibe un estado anterior a estas formas que constituye la condición primordial del conocimiento: la representación y con ella la división y correlación entre sujeto y objeto.

Esta concepción se mantiene al margen de cualquier tipo de posición dogmática, pues no pretende extraer el objeto del sujeto, ni éste de aquel, sino que los concibe como dependientes entre sí. De esta forma, ninguno de los dos existe ni puede ser pensado sin el otro, pues solo son posible *en y por medio de* su relación. Dicha relación resulta ser la condición fundamental del conocimiento, pues precisamente conocer consiste en el presentarse de los objetos en la conciencia de un sujeto determinado. Este acontecer pone de manifiesto la imposibilidad de la existencia de un objeto sin sujeto o de un sujeto sin objeto. Esto, porque todo aquello que pueda conocerse debe poder ser conocido por alguien y todo cognoscente solo puede reconocerse como tal en su relación con el mundo objetivo, pues toda conciencia es siempre conciencia de algo. Schopenhauer no se cansa de decir que en realidad no conocemos el sol ni la tierra, “sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra” (MVR. I. §1, p. 51; en alemán, p. 3). Pero además, en dicha correlación no puede ponerse el acento en ninguno de estos polos, ni pensar que uno se presenta con anterioridad al otro, pues la concepción de uno implica automáticamente la existencia del otro.

Así las cosas, “el mundo como representación, en cualquier respecto que lo consideremos, posee dos mitades esenciales, necesarias e inseparables” (MVR. I, § 2, p. 53; en alemán, p. 6), el sujeto y el objeto. Esto significa, entonces, que todo objeto *es* su representación en la conciencia de un sujeto, de donde se sigue que “objeto y representación son lo mismo” (MVR. I, § 5, p. 62; en alemán, p. 17). De esta forma, resulta comprensible la imposibilidad de intentar concebir un objeto en sí mismo, es decir, con independencia del sujeto y de sus formas cognoscitivas, pues hay que recordar que toda representación existe solo en la conciencia de un sujeto cognoscente y en últimas no consiste más que en un fenómeno cerebral. En este sentido,

un objeto en cuanto tal es esencialmente su manifestación, es decir, su presentarse en la intuición de un sujeto que lo condiciona con las formas de su sensibilidad; pero qué sea un objeto ya no en cuanto objeto, sino en sí mismo, es algo imposible de conocer y de pensar, pues para ello sería necesario salir de la forma esencial del conocer que consiste en la interdependencia entre sujeto y objeto. Es decir, salirnos del mundo, para hablar en términos de Wittgenstein.

En cualquier caso, la relación entre sujeto y objeto es tan estrecha que se delimitan el uno al otro, lo que significa que allí “donde comienza el objeto, cesa el sujeto” (MVR. I, § 2, p. 53; en alemán, p. 6) y viceversa. Esto, quizás, permita afirmar que todo aquello que no soy *yo* es objeto para *mí*, incluidos aquellos objetos en los que pueda, por analogía, *suponer* un sujeto, pues en cuanto objetos solo resultan posibles en mi representación. Sin embargo, esto no es suficiente, pues para Schopenhauer resulta también claro que incluso mi propio “cuerpo es un objeto entre objetos” (MVR. I, § 2, p. 53; en alemán, pp. 5-6), por lo que solo puedo conocerlo, en el sentido estricto de la palabra, en tanto que representación. Esto quiere decir, entonces, que a pesar de ser mi cuerpo el objeto más inmediato del sujeto cognoscente con el que coincide, y que soy yo, solo me resulta representable en tanto que puedo intuirlo en sus relaciones con otros objetos y a partir de los datos que de él me suministran los sentidos.

Que el cuerpo sea objeto inmediato significa que él es la representación de la que, en cada cual, parten todas las demás representaciones, es decir, el conocimiento del mundo objetivo. Pero, a pesar de esto, el cuerpo solo resulta cognoscible, *prima facie*, como representación como un objeto inserto en las determinaciones del tiempo, el espacio y la causalidad, y, por lo tanto, en su relación con otros objetos. Ahora, la condición esencial del conocimiento, a saber, la relación entre sujeto y objeto, implica dos circunstancias fenoménicas fundamentales sin las cuales el conocer resulta imposible: la primera es la capacidad que tienen los objetos de actuar unos sobre otros y la segunda radica en la sensibilidad constitutiva de los cuerpos animales –objetos inmediatos– que les permite ser afectados.

Es, entonces, la constitución sensible del cuerpo la que posibilita su conocimiento por parte del sujeto al que soporta, lo que quiere decir que solo es posible conocer el propio cuerpo por la acción de alguna de sus partes o de otros objetos sobre él. Esta es la razón por la que, aun siendo objeto inmediato, el propio cuerpo solo resulta cognoscible mediatamente la representación que de él se forma en el cerebro gracias a la información suministrada por los sentidos y a la aplicación de la ley de causalidad. En otras palabras, “solo en la medida en que el

ojo ve el cuerpo o la mano lo palpa” (MVR. I, § 6, p. 68; en alemán, p. 24) es que el organismo resulta cognoscible para sí mismo. Para ilustrar este punto, Schopenhauer asegura que “un ciego [de nacimiento] sin manos no llegaría nunca a conocer su propia forma, o a lo sumo la desarrollaría y la construiría poco a poco a partir de la acción de otros cuerpos sobre él” (MVR. I, § 6, pp. 68-69; en alemán, p. 24).

Desde esta perspectiva, resulta evidente que a diferencia del cuerpo en el que se da, el sujeto cognoscente en cuanto tal no puede tener determinaciones objetivas y, por eso mismo, no puede ser conocido objetivamente ni de modo inmediato. Así las cosas, solo es posible percatarse de sí mismo como sujeto cognoscente en tanto que se desarrolla la actividad de conocer a partir del cuerpo. En este sentido, podríamos afirmar que el sujeto cognoscente no es ninguna entidad, sino más bien un acontecer, es decir, que el conocimiento es realmente un movimiento del cuerpo. Quizás este carácter paradójico que encierra el hecho de que el sujeto cognoscente sea el producto de un cuerpo que a su vez es un objeto, refleje la íntima conexión y recíproca dependencia que existe entre sujeto y objeto.

En cualquier caso, el hecho de que para Schopenhauer el punto de inicio correcto de la filosofía sea el idealista se debe a que la conciencia “es y sigue siendo lo inmediato [...] [mientras que] todo lo demás, sea lo que sea, se encuentra mediado y condicionado por ella, por lo que depende de ella” (MVR. II, C. 1, p. 32; en alemán, p. 5). Así, el que la conciencia sea lo único de lo que resulta posible tener certeza inmediata, mientras que todo lo que no sea ella solo puede presentarse por mediación suya, constituye el argumento que confirma el carácter idealista del que debe partir cualquier filosofía seria, pues es evidente, para Schopenhauer, que “nadie puede salir de sí mismo para identificarse inmediatamente con las cosas distintas de él” (MVR. II, C. 1, p. 33; en alemán, p. 5), ni para verificar su existencia independientemente del sujeto que es él mismo, como lo pregonaba tanto el idealismo de Fichte como el de Schelling, a su manera.

En este sentido, cuando conocemos un objeto cualquiera no lo conocemos en sí mismo ni de forma inmediata, sino que solo conocemos la representación que de él aparece en nuestra conciencia como resultado de la afección de nuestro aparato sensorial y tras su ingreso en las formas del espacio, el tiempo y la causalidad. Por cierto, y como ya hemos señalado, esta última es la que le permite al sujeto cognoscente entender los objetos como exteriores a él, pues ella es la que identifica la causa del estímulo y su consiguiente representación en la conciencia como proveniente de afuera. Para Schopenhauer, este tránsito llevado a cabo por la ley de la causalidad

en la conciencia es propiamente entendimiento. No obstante, esto no constituye un desarrollo exclusivo del hombre, sino que también se presenta en los animales, pues es la única forma que tienen de poder intuir los motivos externos que determinan su desenvolvimiento en el mundo.

Tenemos, entonces, que cuando creemos conocer un objeto cualquiera, lo que realmente conocemos es su aparecer en nuestra conciencia, es decir, su fenómeno, su representación. Esto también podría enunciarse de la siguiente forma: lo que realmente conozco cuando creo conocer un objeto dado no es más que la afección que se produce en mi cerebro cuando mi aparato sensitivo es estimulado por causas que intuyo como exteriores a mí gracias a la ley de la causalidad. Bajo esta luz, es comprensible que el punto de contacto entre el sujeto y el objeto sea la realidad o, lo que es lo mismo, el presente, pues, como vimos, el pasado y el futuro no son más que meras abstracciones de la razón. Este complejo panorama podría ser la clave para responder a la pregunta de si la vida, al igual que la muerte, es un fenómeno cerebral. En efecto, el hecho de que los objetos del mundo solo existan en tanto que encuentren soporte en una conciencia determinada, significa también que “el mundo objetivo tan solo existe *como representación*” (MVR. II, C. 1, p. 33; en alemán, p. 6). En consecuencia, resulta posible concluir que “todo el mundo objetivo, tan ilimitado en el espacio, infinito en el tiempo e insondable en su perfección, en realidad es solo un cierto movimiento o afección de la masa cerebral” (MVR. II, C. 22, p. 314; en alemán, p. 309), y que, por lo tanto, desaparece cuando esta masa muere.

2.2 El autoconocimiento de la voluntad y el misterio de la nada

A partir de lo dicho, quizás sea posible afirmar que el autoconocimiento que la voluntad puede alcanzar en su acontecer en el mundo consiste, propiamente, en descubrir el funcionamiento de la realidad. En su objetivación más compleja, el hombre, la voluntad penetra en el secreto de lo real y devela los trucos con los que ella misma consigue desplegarse y devenir, cual habilidoso prestidigitador. De esta forma, al ubicarse en un punto de vista superior, la voluntad se reconoce en la totalidad del mundo que se convierte, a su vez, en el espejo que le devuelve la imagen más completa de sí misma. Ahora, según vimos, una imagen o representación solo resulta posible en una conciencia, de forma que, en el fondo, el autoconocimiento de la voluntad que ella alcanza desde un punto de vista elevado consiste, en realidad, en algo así como un ojo que se mira a sí mismo.

Este *volverse* de la voluntad sobre sí misma, y que en últimas coincide con la maniobra del cerebro que descubre que la realidad no es más que un puro movimiento suyo, explica la identidad existente entre el macrocosmos y el microcosmos. Así, y al hilo de estas consideraciones, podríamos aseverar que el primero existe *realmente* dentro del segundo. Esto encuentra su razón de ser en el hecho de que, como hemos visto, la realidad es mera representación y cómo tal solo puede darse en la conciencia de un sujeto cognoscente. Por lo tanto, quizás no resulte exagerado decir que mirar hacia fuera consiste realmente en mirar hacia dentro, es decir, en asomarse a los contenidos de la propia conciencia, lo que pone de manifiesto la “inmanencia perfecta” de la que habla Safranski (2011, p. 286).

Ahora bien, alcanzar un punto de vista de la totalidad significa, precisamente, elevarse más allá de todo conocimiento para intuirse a sí mismo como parte y fundamento de dicha totalidad, esto es, ser un «ojo del mundo». Dicho de forma más cruda, se trata descubrir que toda la compleja realidad no es más que un fenómeno cerebral, el movimiento sin descanso de un organismo cuyo centro es el cerebro. En este orden de ideas, podríamos afirmar que es necesario intentar comprender de forma casi literal la formulación del pensamiento único de Schopenhauer que reza: “«el mundo es mi representación» [y] «el mundo es mi voluntad»” (MVR. I, § 1, pp. 51-52; en alemán, pp. 3-5). Quizás sea en este mismo sentido que encierra el «*mi*» que debemos entender también las palabras de nuestro autor cuando dice que “la filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo*: su problema es el mundo: solo con él tiene que ver, y deja a los dioses en paz, esperando a cambio que también ellos le dejen en paz a ella” (MVR. II. C. 17, p. 226; en alemán, p. 209).

El que la realidad solo sea posible en tanto encuentre soporte en una conciencia dada y constituya así un asunto *prima facie* cerebral, convierte dicho enunciado en la constatación del único conocimiento efectivo que puedo tener, a saber, «yo soy voluntad» y «yo soy representación». De esta comprobación, posible solamente gracias al movimiento de repliegue que sobre sí misma efectúa la voluntad, el pensamiento schopenhaueriano extrae por analogía la conclusión de que el mundo para el sujeto no puede ser más que voluntad y representación. Sin embargo, es necesario recordar –por muy paradójico que pueda parecer– que, si bien la realidad no es creada por el sujeto cognoscente ni extraída de él –lo que significa que no es una mera fantasía suya–, lo real solo es posible en su conciencia, solo para ella existe y solo en ella se *representa*. En este sentido, así como yo estoy en el mundo el mundo sólo está en mí. Por lo tanto,

qué sea el mundo independientemente del sujeto es un asunto que se sitúa más allá de cualquier posibilidad de comprensión y constituye, a su vez, una cuestión abstracta tan vacía como inimaginable. Ahora se hace claro el sentido de la otra formulación del pensamiento único de Schopenhauer que reza: “el mundo es el autoconocimiento de la voluntad” (MVR. I, § 71, p. 473; en alemán, p. 485).

Frente a este panorama resultaría ocioso preguntar todavía si la vida es un mero fenómeno cerebral. Dice Schopenhauer: “Con el cerebro perece el intelecto, y con este, el mundo objetivo, su mera representación. El hecho de que un mundo parecido viva y se presente en otros cerebros, después como antes, le es indiferente al intelecto que perece” (MVR. II, C. 41, p. 553; en alemán, p. 573). Esta afirmación, puesta ahora bajo la luz de las consideraciones precedentes, a pesar de resultar más comprensible, adquiere una dimensión un tanto inquietante, pues más allá del grado de verdad que pueda contener es una aseveración que compromete, según hemos visto, de forma indisoluble al sujeto con la realidad¹. Si bien para Schopenhauer la constatación de este hecho constituye un argumento contra el temor a la muerte, el hecho de que la realidad entera desaparezca junto con la conciencia que la soporta hace que la existencia misma se muestre en su absurdidad y nihilidad. Esto, más allá de permitir la superación del miedo a morir, puede generar una angustia de proporciones considerables, pues nos pone frente a algo tan indecible como la muerte misma: la nada, ya no solo de la muerte, sino también de la existencia.

La apertura a esta inquietante perspectiva se deriva de la elevación al punto de vista superior desde donde la voluntad se reconoce en la totalidad de la representación o, dicho de otro modo, reconoce el mundo como un movimiento suyo en su objetivación en un cerebro. Este

¹ El que la vida y la muerte sean fenómenos cerebrales impone, de alguna forma, la necesidad de que sean pensadas como meras ilusiones propias de una consciencia sumergida en el *principium individuationis*. Según Clément Rosset (2005), el devenir constituye para la filosofía schopenhaueriana una ilusión, pues “para que hubiera devenir, sería preciso que la voluntad evolucionase; ahora bien, al ser esta última tan inmutable como indescifrable, no hay devenir” (p. 46). El autor francés afirma que esta negación del devenir tiene como consecuencia el hecho de que tanto la vida como la muerte constituyan, en el pensamiento de Schopenhauer, una ilusión. Esto se debe a que al ser la voluntad en sí ajena al tiempo y al espacio, todas sus diferentes y sucesivas objetivaciones son en realidad meras repeticiones de sí misma. En este sentido Schopenhauer dice: “preguntémonos honestamente si la golondrina de esta primavera es en todo distinta a la de la primera y si realmente entre ambas el milagro de la creación de la nada se ha repetido millones de veces para preparar otras tantas su absoluta destrucción” (MVR. II, C. 41, p. 535; en alemán, p. 551). Teniendo esto en cuenta, Rosset (2005) asegura que “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” (p. 48). De esta forma, y en última instancia, “respecto de la doctrina de la voluntad, nada permite distinguir la muerte de la vida” (Rosset, 2005, p. 48).

percatarse, que en el fondo es un desengaño, abre un inquietante panorama que Schopenhauer expresa de la siguiente manera:

Nosotros [...] lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada. (MVR. I, § 71, p. 475; en alemán, p. 487)

Aquí el desengaño consiste en la autoconciencia que alcanza la voluntad al descubrirse a sí misma como artífice de todo aquel mundo que parece tan real. La oposición se plantea, entonces, en términos de consciencia, pues Schopenhauer opone la que ha alcanzado el punto de vista superior a aquella que no lo ha logrado. Es exactamente igual a un acto de prestidigitación ante el cual, de dos hombres que asisten a él, uno es consciente de que se trata de una ilusión porque se percata del artificio, mientras que el otro da por cierto y real el espectáculo que se desarrolla ante sus ojos². Sin embargo, lo turbador del asunto radica en que si bien para uno de estos dos hombres fuera de los límites de lo que ve solo puede encontrarse la nada, para el otro la comedia a la que asiste, una vez develado su carácter ilusorio, se reduce a nada.

Ante este extraño horizonte podríamos preguntar: ¿Qué sucede cuando la voluntad alcanza el autoconocimiento en el espejo del mundo? ¿Es acaso posible que la voluntad determine su devenir a partir del autoconocimiento así logrado? ¿Percatarse del absurdo y la nihilidad de su propio devenir constituye el punto culminante en el acontecer de la voluntad y de su autocomprensión? Hay que tener en cuenta que en el citado pasaje, además de lo ya comentado, se pone de manifiesto el posible devenir que con el autoconocimiento se le abre a la voluntad. La consecuencia del punto elevado, desde donde se percata de su nihilidad, se plantea en una clara disyuntiva: la negación o la afirmación de sí misma. Sin embargo, antes de hablar de estos dos posibles movimientos de la voluntad, quizás resulte útil echar un vistazo a la nihilidad de su acontecer o, lo que es lo mismo, a la nihilidad y el absurdo de la existencia.

² Consideramos aquí que la posibilidad de estas dos formas de captar la realidad constituye la verdadera razón por la cual Schopenhauer recomienda a sus lectores que realicen una doble lectura de su obra, pues solo así lograrán alcanzar ambos puntos de vista sobre la misma.

2.3 El absurdo, la nihilidad y el valor de la vida

Como hemos visto, el mundo aparte de ser representación es voluntad. Estas constituyen las dos caras la realidad, una la apariencia y la otra la esencia, respectivamente. Sin embargo, el hecho de que el mundo sea la objetivación de la voluntad, no significa que voluntad y representación se den en una secuencia cronológica distinta, es decir, que primero exista la una y luego se manifieste en la otra, sino que ambas son inseparables, coexisten en todo momento y se implican de tal manera que concebir una sin la otra resulta imposible. Podríamos pensar, entonces, que esta división propuesta por Schopenhauer constituye un mero recurso didáctico para intentar penetrar en el mundo y explicar su funcionamiento. En cualquier caso, parece que voluntad y representación resultan prácticamente indiscernibles entre ellas, pues no podemos separar las manifestaciones de lo manifestado, lo que se pone de relieve en lo paradójico que resulta el hecho de que la voluntad en sí solo pueda autoconocerse en la representación o, en otras palabras, que solo a través de una resulte *accesible* la otra.

Debemos recordar que esta división entre dos formas de ser de lo mismo, solo resulta posible en la lógica del *principium individuationis*, a saber, las formas puras en las que nuestro entendimiento puede captar el mundo: tiempo, espacio y causalidad. De esta forma, cualquier tipo de diferenciación, ya sea entre objetos o entre sujeto y objeto, o entre esencia y apariencia no responde más que a la constitución corporal de ciertos organismos. En este sentido, parece quedar claro que “la voluntad nunca es causa [...]; antes bien, lo que en sí es voluntad existe por otro lado como representación, es decir, es fenómeno” (MVR. I, § 27, p. 193; en alemán, p. 166). Esto significa, que la voluntad no es ninguna entidad que exista por sí misma e independiente de sus manifestaciones, sino que solo existe en acto, solo deviene en su manifestarse, esto es, como representación. Así pues, lo que separamos por mor del análisis está realmente integrado en el pensamiento único que recorre dicho análisis. La voluntad no puede elegir objetivarse o no en determinado fenómeno, no está en algún lado esperando a objetivarse de tal o cual forma en el mundo, sino que solo existe como fenómeno. Podríamos invertir entonces la afirmación *el mundo es voluntad* y decir, con igual derecho, *la voluntad es mundo* y, por qué no, *la voluntad es representación*.

Desde este punto de vista, resulta ahora más comprensible que Schopenhauer caracterice a la voluntad como única e indivisible, lo que es lo mismo que decir que “todas las cosas del mundo son la objetividad de una y la misma voluntad” (MVR. I, § 27, p. 197; en alemán, p. 171).

Así, tanto las fuerzas más básicas de la naturaleza como los fenómenos más complejos, entre los que está el hombre, son esencialmente iguales, lo que quiere decir que toda la realidad es voluntad en acto. Esto significa que la voluntad no *es* en potencia, no *es* lo que podría ser o lo que debería ser, no *es* lo que pudo haber sido, lo que fue, ni tampoco lo que será, sino que solo *es* en tanto que deviene y ese devenir solo ocurre en tiempo presente y de forma fenoménica. Solo desde esta perspectiva adquiere sentido que para Schopenhauer la voluntad sea *voluntad de vivir* y que sea concebida como eterna e indestructible, pues el presente constituye el punto inextenso e intermedio del tiempo en el que sujeto y objeto se encuentran, lo que garantiza para cualquier sujeto cognoscente la “*identidad del ahora en todo tiempo*” (PP. II, § 139, p. 287; en alemán, p. 289).

Ahora bien, si el mundo sólo existe para el sujeto cognoscente que constituye la forma fija central frente a la cual el tiempo objetivo se despliega, resulta claro que la realidad solo puede *ser* presente. Esto significa que al ser la realidad *voluntad de vivir*, mientras haya *voluntad de vivir* habrá también realidad y, por tanto, dicha realidad será siempre presente y se mantendrá invariablemente fija “como un perpetuo mediodía” (MVR. I, § 54, p. 336; en alemán, p. 330), pues al sujeto cognoscente en el que se soporta el mundo le resulta imposible salir del presente. De ahí la eternidad adjudicada por Schopenhauer a la voluntad como cosa en sí.

En todo caso, debemos recordar el carácter aporético que reviste cualquier discurso sobre la voluntad en sí, pues cualquier conocimiento que pueda alcanzarse de algo que se encuentre por fuera del *principium individuationis* solo puede obtenerse dentro los límites de éste. Por esta razón, Schopenhauer utiliza el concepto de un fenómeno susceptible de ser conocido para designar e intentar pensar aquello de lo que en últimas no se puede hablar. En este sentido, resulta evidente que solo puede concebirse “la *voluntad de vivir* como algo que no es ulteriormente explicable sino base de toda explicación” (MVR. II, C. 28, p. 396; en alemán, p. 400). Así, el hecho de que la esencia del todo solo pueda ser caracterizada a partir de un concepto extraído de la experiencia pone de manifiesto la imposibilidad de salir del mundo fenoménico para dar cuenta de él. Una vez más vemos que voluntad y representación no solo son indisolubles, sino que coinciden también de forma necesaria.

Teniendo esto en cuenta, podemos entender ahora por qué Schopenhauer caracteriza a la esencia del todo como *voluntad de vivir*, pues en su atenta observación del mundo y de sí mismo nuestro filósofo encuentra el afán de existencia como el impulso primordial que pone en marcha

la realidad. Por supuesto, este querer ser no es exclusivo del hombre, sino que se extiende a todos los fenómenos naturales y se diferencia tan solo en el grado de complejidad de su manifestación. Esto responde a la proyección del conocimiento más íntimo que el hombre puede tener de sí mismo, ya que al descubrirse en su microcosmos como pura voluntad, como un esencial querer en perpetuo devenir del que no puede dar razón en un sentido general, así mismo, debe suponer idéntica constitución esencial de todos los demás fenómenos. Desde esta perspectiva, quizás podamos entender el sentido de la frase *el mundo es mi voluntad*, pues así como la *representación* del mundo es fundamentalmente la que se da en un sujeto determinado, este sujeto debe suponer que aquello que esencialmente es él mismo debe coincidir con lo que provoca dicha representación. Esto es, reconocer que tanto él como el mundo son voluntad.

Bajo esta luz, tenemos que “la voluntad se presenta necesariamente como una aspiración, [...] el esfuerzo hacia delante en el espacio infinito, sin descanso ni fin” (MVR. I, § 27, pp. 202-203; en alemán, p. 176). Esta aspiración, que de forma tan vivaz se manifiesta en el hombre, consiste no tanto en una sustancia como en un acontecer, un devenir objetivado en un fenómeno o, lo que es lo mismo, un querer hecho representación. Esto significa que *querer* no es *un* modo de presentarse de y en el mundo, sino que es el *único* modo de ser del mundo y de todo lo que en él aparece, por lo que podemos decir que *querer* es también *ser*.

Aunque esta caracterización de la voluntad como un querer se dé por analogía con el querer humano, tenemos que decir igualmente que aquello a lo que aspira la voluntad en sí es algo que escapa a la razón. En los casos concretos y particulares todo anhelo y todo fenómeno parecen ser susceptibles de una explicación racional sobre su presentarse en ese momento y lugar determinados, pues todo querer es siempre querer de algo; así mismo, parecen también responder a fines y objetivos concretos porque su manifestación se enmarca dentro de la lógica del *principium individuationis*, pero esto no aplica para la voluntad en sí, es decir, el querer o el ser en general, pues como vimos se trata de algo que en última instancia no es explicable. Schopenhauer señala esta situación aporética de la siguiente forma:

Toda voluntad es voluntad de algo, tiene un objeto, un fin de su querer: ¿qué quiere entonces, o a qué aspira aquella voluntad que se nos ha presentado como el ser en sí del mundo? – Esta pregunta, igual que otras muchas, se basa en una confusión de la cosa en sí con el fenómeno. Solo a este, y no a aquella, se extiende el principio de razón, del que también la ley de motivación es una forma. Siempre se puede dar razón de los fenómenos como tales, de las cosas individuales, pero nunca de la voluntad misma (MVR. I, § 29, p. 217; en alemán, p. 194).

Según Schopenhauer, de la voluntad en sí solo resulta posible afirmar que quiere querer o, en otras palabras, que quiere vivir, pues toda vida es un querer en progreso; de ahí que para nuestro filósofo decir voluntad sea lo mismo que decir *voluntad de vivir*. Por esto, la forma correcta de intentar comprender la voluntad en sí es como “un simple afán de existencia sin objetivo ni fin” (MVR. I, § 28, p. 211; en alemán, p. 186). Esto, a pesar de parecer un tanto extraño, se pone de manifiesto cuando nos preguntamos no qué queremos aquí y ahora, sino qué queremos en general o, mejor aún, por qué queremos. Basta una atenta observación de sí mismo para darse cuenta del carácter ilusorio de todos aquellos fines y objetivos que se nos presentan tan concretos y reales, y hacia los que tendemos con tanta vehemencia. Todo fin alcanzado no es más que el comienzo de un nuevo querer y esto se revela de forma inminente, por ejemplo, en el comer y el beber que nunca pueden ser saciados de una vez y para siempre, pues aunque estemos llenos y saciados en un momento dado, más tarde sentiremos de nuevo el hambre y la sed. De igual forma ocurre con todos los fenómenos de la naturaleza: todo querer, toda necesidad se dan sin un fin último, sin un puerto de llegada, sin un punto de descanso, sin un sentido general. Todo esto sucede así desde la planta que surge, crece y arroja la semilla, para que el mismo proceso sea iniciado nuevamente, hasta los animales que se reproducen sin cesar, garantizando que su mismo ciclo vital se repita sin tregua cada vez en un nuevo individuo.

La particularidad de esta situación radica en que todos aquellos procesos, que se dan de forma ciega en la naturaleza, en el hombre son iluminados por el intelecto, lo que le permite a la voluntad alcanzar un conocimiento parcial de su devenir en el mundo. Sin embargo, este conocimiento resulta insuficiente, pues “cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general: cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno” (MVR. I, § 29, p. 219; en alemán, p. 196). Por esto, podríamos decir que lo único que de esta forma conoce la voluntad sobre sí misma es la falta de razón de su devenir.

Esta falta de razón del querer, que según lo dicho es igual que la falta de razón del existir, es lo que impide dar cuenta no solo del surgimiento del primer evento en la serie causal de los fenómenos, sino del sentido general de la serie misma. En este sentido, cualquier investigación que se emprenda sobre el mundo siempre se topará con un muro infranqueable, con una x incognoscible o, en el mejor de los casos, concluirá con la postulación de una cosa en sí o de una

voluntad de la que en último término no es posible conocer ni decir nada más allá de su presentarse en el mundo.

Este panorama pone de manifiesto las limitaciones constitutivas del aparato cognoscitivo y racional del hombre, lo que resulta un tanto paradójico, pues si bien es precisamente la razón la que implanta en el hombre la necesidad de sentido y explicación del mundo, es ella misma la que en su insuficiencia constituye el obstáculo que impide llegar a un conocimiento total de la realidad. En otras palabras, hay en el hombre preguntas que él mismo no es capaz de responder. Por esto, y a pesar de estar dotado de un intelecto altamente desarrollado, al hombre siempre se le presentará la existencia en su generalidad como un sinsentido insuperable. Así las cosas, parece ser que desde un punto de vista elevado el mundo se presenta como el devenir constante y sin sentido de los fenómenos que lo conforman, pues no debemos olvidar que “la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita” (MVR. I, § 29, p. 218; en alemán, p. 195).

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, debido a la lógica del *principium individuationis*, la manifestación de la voluntad en sí solo puede entenderse como escindida, es decir, como múltiple en el tiempo y en el espacio. Así se explica la diversidad de los fenómenos que componen el mundo, aunque en todos los casos los individuos sean esencialmente una y la misma voluntad. Esta forma de presentarse como fenómenos independientes hace que, por decirlo de alguna manera, la voluntad solo pueda garantizar su devenir en el mundo devorándose a sí misma, pues fuera de ella no hay nada y su ser consiste un flujo constante y un ansia infinita. Por esto, el hecho de que la esencia de todo consista en un querer y en un perpetuo necesitar hace que cada fenómeno para asegurar su existencia tenga que arrebatar a otros aquello que la voluntad requiere para afirmar su objetivación en ese ser. Dicho de forma más clara, “cada grado de objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo” (MVR. I, § 27, p. 201; en alemán, p. 174).

El mundo se presenta, entonces, como el escenario de una cruel carnicería, de una incesante disputa y aniquilamiento de los fenómenos de la voluntad entre sí. Esto pone de manifiesto que la desesperada carrera de la voluntad por la existencia significa “mucho y prolongado sufrimiento, lucha continua, *bellum omnium*, todos cazadores y todos cazados, apiñamiento, carencia, necesidad y miedo, gritos y alaridos: y esto continúa *in secula seculorum*” (MVR. II, C. 28, p. 399; en alemán, p. 404). Desde luego, esta perspectiva solo resulta evidente

desde una mirada global de la realidad, pues en el detalle cada atrocidad de la naturaleza, grande o pequeña, responde a fines y motivos concretos y, por tanto, parece tener sentido. Así, resulta comprensible que unos individuos devoren a otros o se alimenten de las plantas para poder mantener y propagar su especie, pero lo que no tiene ningún sentido es el por qué o para qué de las especies y de todo ese acontecer fenoménico, es decir, de “esa agitación sin descanso, [de] ese violento afán por la existencia” (MVR. II, C. 28, p. 397; en alemán, p. 401) en que consiste el mundo.

En cualquier caso, lo que sí resulta claro para Schopenhauer es que al ser *voluntad de vivir*, “todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma” (MVR. II, C. 28, p. 395; en alemán, p. 399). Según esto, podríamos preguntarnos si acaso sería válido suponer el autoconocimiento de la voluntad en su nihilidad y sinsentido como una especie de finalidad de la misma en el ascenso por la escala de sus objetivaciones. Ya sea negativa o afirmativa la respuesta a esta cuestión, seguimos sin la posibilidad de captar el sentido de ser de la voluntad, pues si el objetivo no es el señalado, ¿qué sentido tendría que la voluntad se objetive de forma gradual y ascendente, es decir, de forma cada vez más compleja y más clara?; y, en caso de que dicho autoconocimiento pueda concebirse como una finalidad de la voluntad, ¿no parecería absurdo que la voluntad hubiera recorrido toda la escala de objetivaciones tan solo para conocer su propia falta de sentido? Obviamente, estamos ante un absurdo³. Sea como sea, y por más que nos esforcemos, con la atenta observación del mundo solo “descubriremos que [su esencia] es un afán ciego, un impulso en

³ A este respecto resulta notable el análisis llevado a cabo por Clément Rosset. En sus *Escritos sobre Schopenhauer* afirma que uno de los elementos más importantes de la filosofía schopenhaueriana es justamente el absurdo que subyace en la doctrina de la voluntad. Para el autor francés, el pensamiento de la voluntad desenmascara varias ilusiones entre las que podemos destacar la ilusión de la necesidad y la causalidad, y la ilusión de la finalidad. Rosset asegura que Schopenhauer, lejos de pretender refutar la ley de la causalidad y la dinámica de la finalidad que operan de forma infalible en el despliegue de los fenómenos del mundo, se basa en la naturaleza de la voluntad en sí, es decir, en su falta de razón de ser, para demostrar que la causalidad y la finalidad en sí mismas carecen de causa y de fin. Esto quiere decir que, ciega, inexplicable y sin razón, “la voluntad es el universo, [pero] no la *causa* del universo” (Rosset, 2005, p. 87), lo que pone de manifiesto la imposibilidad de responder a cualquier pregunta por la finalidad o sentido de la voluntad en sí. Se hace evidente, entonces, que en última instancia el mundo resulta propiamente impensable, pues la esencia del mismo, que es la voluntad, al ser un querer indeterminado y fuera de todo tiempo y espacio, en realidad “no posee ningún atributo del querer” (Rosset, 2005, p. 49), lo que lleva a Rosset a afirmar que la voluntad “en todo rigor, es incluso incapaz de «querer» nunca” (2005, p. 49), según lo señalado por el mismo Schopenhauer en el párrafo 29 del libro segundo de *El mundo como voluntad y representación*: “Cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno” (MVR. I. §29, p. 219; en alemán, p. 196).

todo carente de fundamento y de motivo” (MVR. II, C. 28, p. 403; en alemán, p. 407), es decir, pura *voluntad de vivir* en acto.

En este sentido, Schopenhauer afirma que “en la vida de los animales, simple y sencilla de abarcar, se capta más fácilmente la nihilidad y vanidad de la aspiración de todo fenómeno” (MVR. II, C. 28, p. 399; en alemán, p. 404). En consecuencia, ilustra su punto de vista con diversos ejemplos del mundo animal entre los cuales hay uno que resulta sumamente eficaz y que, como todo ejemplo, es claramente aplicable a la generalidad de los fenómenos, incluido el hombre. Dice nuestro filósofo:

Considérese por ejemplo, el topo ese infatigable trabajador. Cavar penosamente con sus desproporcionadas patas en forma de pala constituye la ocupación de toda su vida: una noche perpetua le rodea: sus ojos embrionarios los tiene solamente para huir de la luz. [...] ¿Pero qué consigue con esa vida esforzada y falta de alegría? Comida y apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo. (MVR. II, C. 28, p. 399; en alemán, pp. 403-404)

Para Schopenhauer, las observaciones etológicas de este tipo ponen de manifiesto la importante desproporción que hay entre el devenir de la vida, con el duro y sufrido trabajo que conlleva, y los resultados o fines conseguidos. En efecto, desde un punto de vista objetivo resulta evidente que la conservación de la propia existencia y de la especie constituye el objetivo primordial del individuo de cualquier género. Pero, si tenemos en cuenta que dicho fin en su generalidad carece de sentido, todo el esfuerzo individual por procurarse los medios para alcanzarlo resulta ser igual de absurdo. Desde la perspectiva de nuestro filósofo, este hecho socava no solo el sentido, sino también el valor de la existencia. Esto, porque Schopenhauer, al no poder evitar la división conceptual los entre medios y fines, está lejos de aceptar la vida como un fin en sí mismo. En consecuencia afirma que “si esta existencia nuestra fuera el fin último del mundo, sería el fin más absurdo jamás planteado” (PP. II, § 146, p. 302; en alemán, p. 304). Sin embargo, debemos recordar que cualquier caracterización de la naturaleza responde necesariamente a un punto de vista humano, por lo que todo sentido o falta de sentido solo responden a la perspectiva de la razón.

Así, tanto la exigencia de sentido como la lógica de los fines y los medios, no radican en el ser en sí de los fenómenos del mundo, sino en la conciencia racional en la que estos se representan. Por esto, resulta imposible saber si para un animal su existencia se encuentra o no revestida de algún tipo de sentido o finalidad. Teniendo esto en cuenta, podríamos decir que todo el sinsentido del mundo es realmente el reflejo del absurdo que, en última instancia, constituye

para el hombre su propia existencia. Esto significa entonces que la nihilidad y el sinsentido no son propios de la mera existencia, sino que solo resultan posibles en la existencia con autoconciencia.

Ahora bien, el hecho de que esta autoconciencia se dé solamente en el grado más complejo de objetivación de la voluntad, es decir, en el hombre, hace que el acento del absurdo recaiga por principio en el ser humano y de rebote en el mundo que en él se representa. Pero si tenemos en cuenta que el hombre no es más que voluntad objetivada, resulta comprobable, a pesar de los rodeos que queramos darle al asunto, que el sinsentido vuelve a recaer en el devenir de la voluntad de vivir, lo que una vez más pone de manifiesto el carácter orgánico del pensamiento único que anima la obra de Schopenhauer. En este sentido, es solo en el hombre que la voluntad, ante el espectáculo de su propio despliegue en el mundo, se pregunta y al mismo se responde:

¿Pero cuál es el último fin de todo eso? Mantener individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor a la que enseguida acecha el aburrimiento; luego, la propagación de esa especie y sus afanes. — En toda esa manifiesta desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, la voluntad de vivir desde ese punto de vista se nos aparece objetivamente como una necedad y subjetivamente como una ilusión que mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que no tiene valor. (MVR. II, C. 28, p. 402; en alemán, p. 407)

Ante tal panorama, parece ser evidente que en última instancia los hombres viven sin razón o, lo que es lo mismo, viven por vivir, porque así se manifiesta la voluntad que en ellos se objetiva. Para Schopenhauer, “la tendencia enormemente acentuada de todos los animales y hombres a conservar la vida y prolongarla en lo posible” (MVR. II, C. 28, p. 398; en alemán, p. 402) se da de forma independiente de cualquier tipo de conocimiento. Esto quiere decir que el hombre no se preocupa de guardar su existencia como consecuencia de su conocimiento del mundo y del valor que según dicho conocimiento pueda atribuirle a la vida, sino que vive porque lleva en sí mismo el mecanismo que lo pone en movimiento y que consiste en un anhelo constante de existir. Este mecanismo es, por supuesto, la voluntad vivir que no encuentra su razón de ser en el mundo externo, sino que al contrario impulsa a los fenómenos a la vida desde el interior de ellos mismos.

En este sentido, la finalidad vital no puede ser otra que vivir, de forma que todos los demás objetivos, por reales que parezcan, resultan ser meras ilusiones creadas por la misma voluntad para satisfacer la necesidad racional de los hombres siempre en busca de sentido. Así,

ante el problema del sentido de la existencia, solo parece claro que lo único “definitivo es la ciega voluntad que se presenta como impulso de vivir, alegría de vivir, ánimo de vivir: es lo mismo que hace crecer las plantas” (MVR. II, C. 28, p. 404; en alemán, p. 409). De esta forma, no es la zanahoria que pende frente a su cabeza lo que hace que el asno camine, sino que en realidad es el látigo inclemente del incasable arriero lo que pone a la bestia en movimiento. En palabras de Schopenhauer: “solo en apariencia son atraídos los hombres desde delante, en realidad son empujados desde atrás: no les seduce la vida sino que la necesidad les apremia” (MVR. II, C. 28, p. 405; en alemán, p. 410). Estas consideraciones ponen de manifiesto, una vez más, el papel que tiene la voluntad en el pensamiento schopenhaueriano, pues a partir de lo dicho

se nos pone en claro que la voluntad de vivir no es la consecuencia del conocimiento de la vida, no se trata de una *conclusio ex praemissis* ni en general es algo secundario: antes bien, es lo primero e incondicionado, la premisa de todas las premisas y precisamente por eso [...] no se presenta la voluntad de vivir como consecuencia del mundo, sino el mundo como consecuencia de la voluntad de vivir. (MVR. II, C. 28, p. 405; en alemán, p. 410)

El que la voluntad sea lo primero e incondicionado significa que ella es aquello que lo condiciona todo sin estar ella misma condicionada. Para Schopenhauer, los fenómenos del mundo se determinan según la infalibilidad de la ley de la causalidad, lo que quiere decir que cada evento fenoménico tiene una causa y una razón de ser en ese momento y lugar. Se trata de un acontecer de las cosas que acaece con absoluta necesidad, es decir, que todo lo que ocurre en el mundo no puede no ocurrir, pues todo acontecimiento se encuentra inmerso dentro del *principium individuationis* y, por lo tanto, se rige por las condiciones del tiempo, del espacio y de la causalidad. En este punto, Schopenhauer parece negar la posibilidad del azar y de la libertad, y plantea el mundo como una especie de reloj que funciona según unas leyes determinadas e inamovibles. Pero, al mismo tiempo, nuestro filósofo expone también la falta de necesidad y de causa de aquello que hace del mundo un lugar en el que los fenómenos responden a causas y ocurren necesariamente, esto es, la voluntad. A este respecto, resulta definitiva para Rosset (2005) la reflexión schopenhaueriana según la cual “el decorado teatral refleja la existencia, pero la existencia no refleja nada” (p. 44).

Según hemos visto, la voluntad en sí carece de razón, *es* sin estar determinada por ninguna causa y su devenir no responde a motivos ni razones de ningún tipo, lo que significa que “en todos los grados de su fenómeno [...] carece totalmente de un objetivo y fin último [...] [y que] siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin

y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción” (MVR. I, §56, p. 366; en alemán, p. 364). Esta caracterización de la voluntad tiene como consecuencia el carácter ilusorio de todos los fines y objetivos del mundo fenoménico. En este sentido, podríamos pensar, siguiendo a Rosset, que aunque la esencia de la voluntad sea el querer, la imposibilidad de satisfacción inherente a la misma sugiere que realmente la voluntad como cosa en sí es incapaz de querer. Si nos atenemos al hecho de que la voluntad en sí es ajena al *principium individuationis*, y si además tomamos en consideración que todo querer es una acción que implica una tendencia o movimiento hacia algo, o en alguna dirección y por ende en un cierto tiempo, podemos entender, pues, que la voluntad en realidad no solo es inmóvil, sino que también resulta inconcebible e imperceptible en lo que sea en sí misma, pues cualquier tipo de movimiento o tendencia solo son posibles dentro de las determinaciones fenoménicas espaciotemporales.

Así pues, se pone de manifiesto la falta de finalidad y de razón del ser del mundo. Se evidencia que a pesar de presentarse tan necesario en su funcionamiento como preciso en las conexiones causales que lo conforman, es en su generalidad completamente absurdo. Esto quiere decir que si bien todo fenómeno es susceptible de explicación y de sentido, la realidad misma en su totalidad no lo es, pues a pesar de que el mundo en su totalidad constituye el despliegue de la voluntad de una forma causalmente conectada, la voluntad misma no es la causa del mundo, sino solo su objetivación. En efecto, ya que la ley de la causalidad solo se aplica para los fenómenos, se pone de manifiesto que, al encontrarse por fuera de las determinaciones del *principium individuationis*, la voluntad en sí no puede ser causa de nada, no tiene causa alguna, y, por lo tanto, no es ulteriormente explicable. Esta concepción del absurdo de la realidad solo es posible por el contraste entre el mundo lógicamente representado en sus relaciones internas y la falta de toda lógica de aquel mundo en su existencia más general y en su fundamento, pues si la realidad en su devenir interno careciera de lógica, al igual que su fundamento y su ser más general, no existiría si quiera un espacio desde el que se pudiera verbalizar el sentido o la falta de sentido. Este hecho lleva a Schopenhauer a cuestionar duramente la existencia y el valor de la misma. El pensador de Danzig afirma:

Que tras la *necesidad* yace enseguida el *aburrimiento*, el cual invade incluso a los animales más listos, es consecuencia de que la vida no tiene *contenido auténtico* sino que se mantiene en *movimiento* únicamente a base de carencia e ilusión: pero en cuanto este cesa, se pone de manifiesto la esterilidad y el vacío de la existencia [...] En efecto, si la vida, en cuyo anhelo consiste nuestra esencia y existencia, tuviera en sí misma un valor positivo y un contenido real,

no podría existir el aburrimiento sino que la mera existencia en sí misma tendría que llenarnos y satisfacernos. (PP. II § 146, p. 303; en alemán, p. 305)

Por el contrario, la vida del hombre transcurre en una constante necesidad impulsada básicamente por “dos simples resortes: el hambre y el impulso sexual” (PP. II § 144, p. 301; en alemán, o. 303). Estos, cuando son satisfechos dan paso rápidamente al aburrimiento⁴, tan solo para volver a ponerse en tensión una y otra vez, por lo que la existencia del hombre realmente oscila entre la necesidad y el tedio y “se mantiene en *movimiento* únicamente a base de carencia e ilusión” (PP. II § 144, p. 301; en alemán, o. 303). Es así cómo se revela la vacuidad y el carácter ilusorio de todos los objetivos y fines tras los que se lanza el hombre invirtiendo para ello todas sus fuerzas, pues ningún objetivo alcanzado puede satisfacer plenamente a la voluntad objetivada en él. “De ahí que la aspiración [...] solo pueda ser frenada, pero nunca cumplida o satisfecha” (MVR. I, § 29, p. 218; en alemán, p. 195), lo que significa que la voluntad es una tendencia que solo puede ser reprimida o desviada de unos fines ilusorios a otros no menos aparentes. Estas consideraciones ponen de manifiesto que la doctrina schopenhaueriana de la voluntad consiste verdaderamente en un esfuerzo por despertar al hombre de la ilusión de la realidad, por lo que Rosset (2005) afirma que Schopenhauer “ejerce en la filosofía las funciones de un *des-ilusionista*” (p. 43)⁵.

Sin embargo, no son solo las consideraciones de la voluntad en sí, es decir, independiente del *principium individuationis*, las que ponen de manifiesto el absurdo del mundo, sino que las observaciones del tiempo mismo también contribuyen a develar la nihilidad de la existencia. Como hemos visto, tanto el pasado como el futuro consisten en meras abstracciones de una conciencia reflexiva, lo que quiere decir que no tienen una realidad efectiva. En este sentido, Schopenhauer afirma que “ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá en el futuro, sino que únicamente el *presente* es la forma de toda vida [...] [así que, al igual que el futuro,]

⁴ Vale la pena recordar aquí un pasaje del *Cándido* de Voltaire tan admirado por Schopenhauer. Hacia el final del relato, y ante la tranquilidad por fin encontrada en una pequeña alquería luego de todas las aventuras vividas por Cándido y sus amigos, uno de los personajes inicia la siguiente conversación: “—Quisiera saber qué es peor: si ser violada cien veces por piratas y negros; tener cortada una nalga, pasar por las baquetas entre los búlgaros, ser azotado y ahorcado en un auto de fe, remar en galeras, sufrir al fin todos los trabajos por los que hemos pasado o aburrirse aquí mano sobre mano. —¡Qué gran dilema! —dijo Cándido. Esto les hizo reflexionar, y Martín concluyó que el hombre había nacido para vivir entre las convulsiones de la inquietud o en el aburrimiento del fastidio” (Voltaire, 1981, pp. 160-161).

⁵ No debemos olvidar la frase de Rousseau que constituye el epígrafe con el que Schopenhauer abre su obra principal, *El mundo como voluntad y representación: Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!* [¡Sal de la infancia, amigo, despierta!].

nuestro propio pasado, hasta el más próximo e incluso el día de ayer, no es más que un sueño vano de la fantasía” (MVR. I, § 54, p. 334; en alemán, p. 328). Ahora bien, nuestro filósofo asegura que el presente es la única forma efectiva de la existencia⁶, pero a su vez dicho presente constituye el punto inextenso y evanescente en el que el sujeto y el objeto se encuentran. Se trata, por tanto, de una forma temporal intangible que podría ser entendida como una actualización del futuro que en el mismo momento en que se actualiza se precipita instantáneamente en el pasado. Podríamos decir, entonces, que el tiempo consiste en el incesante fluir de una conciencia que va de una abstracción (futuro) a otra (pasado) a través de la única forma posible de la realidad (presente) que es a su vez inextensa e intangible.

Esta forma schopenhaueriana de concebir el tiempo nos devuelve inevitablemente a las consideraciones sobre el carácter intemporal de la voluntad en sí, y de esta forma desenmascara la ilusión del devenir de la que habla Rosset (2005), pues “para que hubiera devenir, sería preciso que la voluntad evolucionase; ahora bien, al ser esta última tan inmutable como indescifrable, no hay devenir” (p. 46). El autor francés afirma, siguiendo a Schopenhauer, que la ilusión del devenir es necesaria para que los fenómenos de la voluntad, más específicamente los hombres, no entorpezcan su constante objetivación sin sentido, pues solo gracias al espejismo de la modificación los seres humanos pueden protegerse de la real inmovilidad del tiempo y mantenerse ajenos a la conciencia de la repetición incesante y absurda de su eterno presente. Esto, al igual que la ilusión del amor, constituye una astucia de la voluntad para poder perpetuarse en sus objetivaciones, ya que “sin la idea de modificación, el espejismo de la voluntad perdería su eficacia [...] [y] los actores devolverían sus papeles” (Rosset, 2005, p. 46). En palabras de Schopenhauer, esto quiere decir que “el tiempo es un dispositivo de nuestro cerebro con el fin de dar una apariencia de realidad, por medio de la duración, *a la existencia absolutamente nula* de las cosas y de nuestro yo. —” (PP. II, §147a, p. 305; en alemán, p. 307).

Estas reflexiones en torno al tiempo develan la nihilidad de la existencia que se muestra, entonces, como un ininterrumpido devenir sin ser. Para Schopenhauer, resulta particularmente diciente el hecho de que la forma efectiva de la vida solo pueda ser un presente sin duración que tan pronto pasa se convierte en mera abstracción. En este sentido, el filósofo concibe el tiempo

⁶ A propósito de este punto, vale la pena recordar las palabras del poeta Fernando Pessoa (2000) que coincide con Schopenhauer cuando afirma: “Vivo siempre en el presente. El futuro lo desconozco. El pasado ya no lo tengo. Me pesa el uno como la posibilidad de todo, y el otro como la realidad de nada” (pp. 120-121).

como aquello que le permite a la voluntad conocer “la *nihilidad* de su afán [...] [, pues] el *tiempo* es aquello en virtud de lo cual a cada instante todo se nos convierte en nada entre las manos” (PP. II § 142, p. 299; en alemán, p. 301). Desde esta perspectiva, los eventos y los fenómenos pasan de una inexistencia a otra; lo que se muestra como futuro todavía no existe y lo que se presenta como pasado ya no es, pero al mismo tiempo el presente resulta tan huidizo que no se puede decir con certeza que sea, por lo que en el fondo puede ser pensado como una simple válvula por la que la nada fluye hacia a la nada.

Siendo, pues, el presente un futuro que se actualiza y se pierde constantemente, podríamos decir que la vida del hombre es esencialmente virtualidad; “de ahí que la causa de nuestro dolor, como de nuestra alegría, no se encuentre la mayoría de las veces en el presente real sino solo en pensamientos abstractos” (MVR. I, § 55, p. 356; en alemán, p. 353). Así, la vida humana sería en su mayoría un estado mental, un constante oscilar de la conciencia entre dos representaciones abstractas mediadas por una representación empírica tan inestable como inasible, lo que pondría de relieve, una vez más, la idealidad del tiempo propuesta por Kant y suscrita sin objeciones por Schopenhauer.

En vista de esto, queda claro que los asuntos del porvenir y del pasado, aunque estructuran en el fenómeno la vida del hombre, no consisten más que en contenidos abstractos que ocupan o, mejor dicho, pre-ocupan a una conciencia determinada. En este sentido, la única realidad posible y concreta no es otra que el presente que fluye constantemente hacia el pasado. Para nuestro filósofo, este hecho pone de manifiesto que la forma de la vida es esencialmente el movimiento, lo que significa que no existe ningún punto de descanso posible para las fuerzas y los organismos en los que se objetiva la voluntad, por lo que en realidad la existencia “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” (PP. II, §144, p. 300; en alemán, p. 302).

Esto resulta un tanto paradójico, pues aunque la voluntad en sí es intemporal, la existencia, al ser puro movimiento, tiene como *a priori* el tiempo; pero en el devenir temporal los fenómenos son y no son a la vez, ya que lo que en un momento dado es, en el instante siguiente ya no es o, por lo menos, no es exactamente igual a aquello que con tanta prisa se ha precipitado en el pasado, es decir, ha dejado de ser. Teniendo esto en cuenta, podríamos preguntarnos si realmente es posible hablar de la existencia de una voluntad en sí fuera del tiempo e independiente de sus manifestaciones y, de igual manera, de qué tipo de existencia hablamos

cuando nos referimos a los fenómenos que solo pueden existir en el constante devenir de presentes sin duración. En cualquier caso, parece quedar claro que “la inquietud es el prototipo de la existencia” (PP. II, §144, p. 300; en alemán, p. 302), lo que nos remite nuevamente a una de las afirmaciones centrales de la filosofía schopenhaueriana: “en esencia *toda vida es sufrimiento*” (MVR. I, § 56, p. 368; en alemán, p. 366).

Si tenemos en cuenta que la vida es esencialmente un estado de fuerzas puestas en tensión por la voluntad y que la obstaculización de dichas fuerzas constituye el sufrimiento, podríamos decir que la felicidad es realmente un estado en el que la tensión de dichas fuerzas llega a su fin y desaparece. Desde esta perspectiva, resultaría posible pensar que una concepción radical de la felicidad no es posible dentro del tiempo, pues este es fundamentalmente cambio y movimiento de fuerzas en tensión, mientras que, según lo dicho anteriormente, una felicidad absoluta radicaría más bien en un estado de quietud y permanencia ajeno a cualquier tipo de tensión. Por esto, Schopenhauer afirma:

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. (PP. II, p. 300; en alemán, p. 302)

Ahora bien, hay otro hecho que para nuestro filósofo resulta determinante en cuanto a revelar la nihilidad y vacuidad de la existencia, y es precisamente el que la misma tenga como destino la inexistencia. A pesar del postulado schopenhaueriano del carácter indestructible de nuestro ser en sí que es la voluntad, el pensador de Danzig parece encontrar en la muerte un hecho más que pone de relieve el absurdo de la existencia.

Como hemos visto, Schopenhauer caracteriza la vida como un incesante oscilar entre la necesidad y el aburrimiento que necesariamente concluye con la muerte. Se trata en, primera instancia, de conservar la existencia y garantizar su continuidad tanto como sea posible; luego, una vez resuelta esta tarea, resulta necesario huir del tedio y el vacío de la vida que se hacen perceptibles una vez que las necesidades más fundamentales están temporalmente satisfechas y mientras vuelven a ser apremiantes; finalmente, el fenómeno debe dejar de vivir. El hombre se presenta, así, como la concreción de mil necesidades y aspiraciones puestas en marcha por la voluntad para finalmente llegar a la aniquilación, lo que demuestra que “todo el afán de esa voluntad es en esencia nulo” (PP. II, § 147, p. 304; en alemán, p. 306).

En consecuencia con lo dicho, Schopenhauer afirma de manera contundente que “la existencia en sí misma carece de valor” (PP. II, § 147, p. 304; en alemán, p. 305), pues si no fuera así, aun a pesar de carecer de sentido, tendría que resultarnos satisfactoria por sí misma y no necesitaría justificación alguna. Por el contrario, hemos visto que la necesidad y la insatisfacción perpetuas son la forma esencial de la realidad de los fenómenos de la voluntad ciega y hambrienta, y que el hombre es, particularmente, un ser necesitado de explicaciones y justificaciones que, a modo de ilusiones, le permiten vivir. Desde esta óptica, la objetivación de la voluntad se confirma como un movimiento sin finalidad, como un incesante flujo hacia la nada, un breve sueño sin sentido alguno o, mejor aún, “un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, y que no significa nada” (Shakespeare, *Macbeth*, Acto V, Escena quinta, p. 186).

Por eso (afirma Schopenhauer), cuando uno se atreve a lanzar la pregunta de por qué no la nada en lugar del mundo, entonces el mundo no puede justificarse así mismo, no es capaz de encontrar en sí mismo ninguna razón, ninguna causa final de su existencia, ni demostrar que existe por sí mismo, es decir, para su propio provecho. — Esto se explica, según mi teoría porque el principio de su existencia carece expresamente de razón, es una ciega voluntad de vivir que, *en cuanto cosa en sí*, no puede estar sometida al principio de razón, que es la mera forma de los fenómenos y lo único que puede justificar un porqué. (MVR. II, C. 46, p. 634; en alemán, pp. 664-665)

Para Schopenhauer, el valor real de la vida se mide llevando a cabo el balance entre los esfuerzos que hay que hacer por mantenerla y los fines que en ella se alcanzan, fines que, como hemos visto, resultan siempre temporales y aparentes. De igual forma que todos los demás organismos, el hombre existe como un cuerpo vivo que por su misma naturaleza exige ser alimentado y mantenido. Esta tarea resulta tan perentoria que, bien visto, en llevarla a cabo se consume prácticamente toda la existencia de los fenómenos de la voluntad. Ahora bien, mantener la existencia y garantizar la continuidad es, sin duda, una labor que implica múltiples esfuerzos y sufrimientos, tanto para el propio cuerpo como para los demás organismos de los que se alimenta, pues la vida es la concreción de infinitas necesidades que solo pueden ser relativamente satisfechas siempre a costa de los demás fenómenos del mundo⁷. Esto es así,

⁷ A pesar de que esto ocurre en todo el mundo fenoménico, en el que una objetivación de la voluntad solo puede mantener su existencia a costa de las otras, para Schopenhauer, es particularmente dicente el caso humano: “Cómo se conduce el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud, cuyo fin último es el azúcar y el café” (MVR. II, C. 46, p. 633; en alemán, p. 663). Esta observación también la encontramos en el *Cándido* de Voltaire tan admirado por Schopenhauer. En su periplo por América del sur, Cándido se encuentra con un esclavo al que le faltan la mano derecha y la pierna izquierda. Al ser interrogado por aquel sobre si su amo ha sido el responsable de las mutilaciones, el esclavo responde: “[...] esa es la costumbre. Dos veces al año nos dan un calzón de tela por toda vestimenta. Cuando trabajamos en los ingenios y alguna máquina nos coge los dedos, se nos corta una mano; cuando

porque, como vimos, para Schopenhauer la naturaleza consiste en una lucha constante por la supervivencia. Se trata de un campo de batalla en el que los fenómenos se disputan la materia, el tiempo y el espacio, pues es bien sabido que de la nada nada puede surgir y la materia lejos de multiplicarse lo que hace es cambiar constantemente de formas. Es, pues, la misma voluntad la que en su afán de existencia, y engañada por el *principium individuationis*, entra en conflicto consigo misma en la forma de sus diferentes avatares y se auto-devora sin cesar.

A nuestro filósofo parece resultarle extraño y desproporcionado que la vida consista esencialmente en mantenerla y sobre todo al precio de tantos y tan grandes sufrimientos. Es aquí donde una vez más se revela el carácter absurdo del mundo que descubre la filosofía schopenhaueriana, pues en vista de lo dicho, y teniendo en cuenta la ya mencionada falta de fundamento del fundamento que es la voluntad, podría decirse que la vida consiste en vivir por vivir, por más que se quiera afirmar algo diferente. A esto hay que añadir el hecho de la muerte, que para Schopenhauer es definitivo en cuanto a lo que se refiere a la nihilidad de la existencia. Para el pensador de Danzig, el hecho de que la vida consista en satisfacer las necesidades, en esquivar los peligros y mantener con tanto trabajo una existencia tan frágil es ya una inversión que no rinde las utilidades necesarias para cubrir todos los gastos⁸. Pero además, que el individuo

pretendemos huir nos cercenan una pierna, y yo me he encontrado precisamente en esas dos situaciones. En Europa se come azúcar a este precio” (Voltaire, 1981, p. 102).

⁸ Para Schopenhauer, la vida en sus estadios iniciales anuncia un esplendor y una felicidad que, con el suceder de los años, tiene como destino el reconocimiento de los mismos como una ilusión. Así, por ejemplo, “cree el joven que el mundo existe para ser disfrutado, que es la sede de una felicidad positiva que solo se les malogra a quienes carecen de aptitud [...] [y] en esto le reafirman las novelas y los poemas, como también la hipocresía que siempre y en todo lugar practica el mundo con las apariencias externas” (PP. I, C. V, p. 423; en alemán, p. 434). Pero luego, y a medida que transcurren las diferentes edades de la vida, “llega la experiencia y nos lleva a comprender que la felicidad y el placer son una *Fata Morgana* que, visible solo de lejos, desaparece cuando uno se aproxima” (PP. I, C. V, p. 424; en alemán, p. 435). Esto dicho de otra forma significa que “la vida se presenta como un engaño permanente, [...] si ha prometido algo, no lo cumple, a no ser para mostrarnos qué poco deseable era lo que deseábamos: y así, unas veces nos engaña la esperanza y otras lo esperado” (MVR. II, C. 46, pp. 627-628; en alemán, p. 657). De esta forma, el trabajo que el mantenimiento de la vida requiere resulta realmente vano y si se insiste en él es en parte por la promesa de felicidad que la astuta voluntad proyecta en el teatro del mundo para poder garantizar su continua objetivación, de modo que “la vida de la mayoría de los hombres resulta tétrica y breve [...] [, y] los comparativamente felices lo son casi siempre solo en apariencia; o bien son, igual que los longevos, raras excepciones cuya posibilidad tenía que seguir existiendo a modo de anzuelo” (MVR. II, C. 46, p. 627; en alemán, p. 657). En este sentido, la conducta de los hombres se caracteriza, para Schopenhauer, por la necedad de querer encubrir siempre el sufrimiento inherente a la vida y, por el contrario, resaltar cualquier tipo de felicidad por vacua que esta sea, de manera que en general “en la vida humana, como en toda mala mercancía, la cara externa está recubierta de falso brillo: siempre se oculta lo que sufre; en cambio, cada cual exhibe lo que alcanza de boato y esplendor, y cuanto más satisfacción interior le falta, más desea aparecer como un afortunado en la opinión de los demás” (MVR. I, § 59, p. 384; en alemán pp. 383-384). Pero no debemos olvidar que siempre es la voluntad objetivada en el hombre la que implementa este proceder como una astucia para poder perpetuarse a costa del individuo.

luche tan tenazmente y sufra sin cesar por aquella vida para finalmente perderla constituye un hecho decisivo y conclusivo en lo que respecta al absurdo y la nihilidad de la existencia:

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 su afán y su querer eran una demencia, un error. (MVR. II, C. 46, p. 629; en alemán, p. 659)

Se trata, entonces, de una batalla perdida de antemano, de luchar por algo que de todas formas se va a perder y ante lo cual resulta natural preguntarse por la persistencia de los hombres en dicha situación tan absurda. Según Schopenhauer, “lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte” (MVR. I, § 57, p. 370; en alemán, pp. 368-369). Y aunque, como hemos visto, intente conjurar el miedo a la muerte apelando al carácter indestructible de nuestro ser en sí que se desprende de la doctrina de la voluntad, nuestro filósofo deja ver la verdadera inquietud que le produce la muerte:

El fenómeno más perfecto de la voluntad de vivir, que se presenta en el artificioso y complicado mecanismo del organismo humano, tiene que descomponerse en polvo, y así al final todo su ser y su afán se entregarán de forma patente a la aniquilación; — esa es la inocente declaración de la naturaleza, siempre verdadera y sincera: que todo el afán de esa voluntad es en esencia nulo. Si fuera algo valioso en sí mismo, algo que debiera ser incondicionalmente, entonces no tendría como fin la inexistencia. (PP. II, § 147, p. 304; en alemán, p. 307)

Schopenhauer considera, entonces, que la vida es una carrera imparabile hacia el vacío de la nada marcada por los sufrimientos, la inestabilidad y la fragilidad inherentes a la existencia. El mundo está lleno de amenazas y contingencias, cada paso es una caída evitada, cada respiración rechaza a la muerte y, en últimas, la actividad del cuerpo, es decir, la vida, no es más que una muerte aplazada que al final siempre termina por acaecer⁹, “pues en ella hemos recaído ya simplemente por nacer, y no hace más que jugar un rato con su presa antes de devorarla” (MVR. I, § 57, p. 369; en alemán, p. 367). Eso en cuanto al aspecto orgánico del fenómeno, pero en el campo de la reflexión las cosas no son muy distintas. El tiempo, que es la forma principal de la

⁹ A propósito de la infalibilidad de la muerte, el filósofo francés Vladimir Jankélévitch (2002) afirma de forma contundente que “la muerte, al estar más allá de nuestros poderes, pone los límites a toda técnica; la muerte es aquello contra lo que la técnica es impotente” y constituye “la enfermedad que ningún médico curará, que ninguna medicina vencerá”, por lo que se trata de “lo incurable absoluto” (p. 394).

conciencia, como ya vimos no es más que el mecanismo que revela la nihilidad de la existencia y su carácter ilusorio, pues la única forma efectiva de la realidad es un presente inextenso e inasible por el que la nada del futuro fluye incesantemente hacia la nada del pasado, de modo que la existencia del hombre, “considerada ya únicamente desde el aspecto formal, es un continuo precipitarse del futuro en el muerto pasado, un constante morir” (MVR. I, § 57, p. 369; en alemán, p. 367).

De esta forma, vemos que el tono fundamental de la voluntad de vivir es la inquietud. Por un lado, están las constantes necesidades del organismo para mantenerse vivo; y, por otro, tenemos también el vertiginoso fluir del tiempo en la conciencia (¿o de la conciencia en el tiempo?) que nunca se detiene. Esto está dado por el temple de la voluntad que, como hemos visto, consiste en un perpetuo querer sin objeto ni fin. Pero esta inquietud y este constante devenir son, realmente, un encaminarse de forma directa del cuerpo, en tanto que organismo, y de los contenidos de la conciencia, en tanto representación, “hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable naufragio: la muerte” (MVR. I, § 57, p. 370; en alemán, p. 369).

Desde esta óptica, podría pensarse que el único fin de una voluntad que carece de sentido y fin, al menos en sus objetivaciones orgánicas, consiste en la aniquilación de los cuerpos en los que se objetiva. De esta forma y a pesar del carácter absurdo de la voluntad —o más bien debido a él—, señalado magistralmente por la visión schopenhaueriana de la vida y del mundo, la voluntad de vivir parece consistir en un imparable tránsito hacia la nada que es ella misma. En este sentido, podríamos entender las palabras de Philipp Mainländer (2011), uno de los lectores más cercanos, en términos temporales, a la obra de Schopenhauer:

La única causa final que puede admitir el filósofo inmanente es la nada; sin embargo, determina expresamente que esta única causa final sólo puede ser establecida y utilizada de manera regulativa. No se debe, por lo tanto, decir de un modo constitutivo que el universo tenga una causa final, sino que se ha de decir: el universo se mueve como si tuviese una causa final. (p. 65)

Esto pone de manifiesto, una vez más, el absurdo de que habla Rosset, pues es precisamente el hecho de que el mundo se mueva *como si* tuviera una causa primera o final, cuando en realidad a la voluntad no puede atribuírsele ninguna causa, lo que marca el desfase entre el sentido y el sinsentido, lo que justamente muestra lo absurdo de la realidad. Debemos recordar que la voluntad, a pesar de ser la esencia del mundo y sus fenómenos, no puede ser considerada como la causa de todo ello, sino que ella misma *es* el universo, lo que podría

enunciarse también del siguiente modo: el mundo, lejos de ser el resultado de la voluntad, es la voluntad misma en acto.

Ahora bien, teniendo en cuenta la doctrina de la voluntad y el carácter indestructible del ser en sí de las cosas, resulta un tanto extraño que para Schopenhauer el valor de la vida se vea minado precisamente por la destrucción de los fenómenos. Con respecto a esto, podríamos pensar que la vida, al ser esencialmente movimiento, solo puede darse dentro del tiempo, el espacio y la causalidad; por consiguiente, que la voluntad, al estar por fuera de dichas determinaciones, no puede ser algo vivo. Esto puede parecer un tanto paradójico, pues en el pensamiento de Schopenhauer la voluntad es esencialmente voluntad de vivir; sin embargo, vale la pena recordar la afirmación hecha páginas atrás según la cual la voluntad solo puede *ser* en acto. Según esto, resultaría posible afirmar que por fuera de sus objetivaciones, es decir, por fuera del *principium individuationis* la voluntad en realidad no es nada.

Desde esta perspectiva, podríamos preguntarnos por qué nuestro filósofo insiste en fundamentar todo su pensamiento en una voluntad en sí que como tal sería realmente ajena a la vida. Quizás todo su esfuerzo, y uno de sus mayores logros, consiste, precisamente, en develar la falta de fundamento del fundamento de la existencia a partir de la caracterización del impulso vital como algo que se ubica más allá de los límites de la razón, pues la voluntad en sí, como hemos visto siguiendo al profesor Gómez-Alonso, no es algo que exista por fuera de la realidad, sino que solo es la cara oculta de la misma, es la zona opaca y el reverso de todo acaecer fenoménico, esto es, del mundo.

En cualquier caso, la caracterización de la voluntad en sí como ciega e insaciable, lejos de corresponder a algo que exista en sí y al margen de la realidad, solo pretende poner de manifiesto el carácter irracional de las fuerzas y los impulsos vitales que conforman el mundo. Desde esta perspectiva, resulta ahora comprensible que Rosset califique a Schopenhauer de *desilusionista*, pues este, en calidad de tal, asegura que “la forma más acertada de concebir la vida es como un desengaño: a eso apunta todo con la suficiente claridad” (PP. II, §147, p. 304; en alemán, p. 307). En efecto, el atento estudio del mundo y sus interminables sufrimientos, le permite a nuestro filósofo desenmascarar el sinsentido esencial de la realidad y la irracionalidad de las fuerzas más primarias que la conforman. Aún más, es justamente el despliegue del mal en el mundo lo que pone en movimiento al pensamiento, por decir lo menos, schopenhaueriano, pues “la maldad, el mal y la muerte son los que cualifican y elevan el asombro filosófico: no

solamente que el mundo exista sino, en mayor medida, que sea tan triste” (MVR. II, C. 17, p. 211; en alemán, p. 190). En este punto vale la pena aclarar, muy a pesar de lo que pueda pensarse, que el temple de ánimo esencialmente pesimista del pensamiento de Schopenhauer no es un punto de partida metodológico, sino que más bien se presenta como una consecuencia necesaria de la atenta observación del mundo, del sufrimiento que le es propio y del descubrimiento de la nihilidad de su existencia.

2.4 Sufrimiento y felicidad: el juicio de la vida

Como resultado de su penetrante observación de la realidad, Schopenhauer afirma de manera categórica: “En esencia *toda vida es sufrimiento*” (MVR. I, § 56, p. 368; en alemán, p. 366). Esta sentencia puede ser entendida según lo dicho, esto es, que la nota característica de los fenómenos del mundo es la dinámica de las fuerzas más primarias que los conforman puestas en tensión por el ansia infinita que es la voluntad. En este sentido, cada objetivación de la voluntad constituye una tendencia ciega e infinita que, como tal, no es susceptible de ninguna satisfacción permanente ni definitiva, por lo que podríamos decir que los organismos son esencialmente deseo encarnado y nunca plenamente satisfecho. Ahora bien, teniendo en cuenta que todo deseo y toda tendencia son siempre de algo y hacia algo, y que surgen de una “insatisfacción con el propio estado” (MVR. I, § 56, p. 367; en alemán, p. 365), resulta claro que mientras dicha tensión no sea resuelta representa sufrimiento para el organismo que la soporta.

Pero si la voluntad se caracteriza precisamente por ser un ansia ciega e infinita que, debido al fluir del tiempo y en el tiempo, se manifiesta como vida siempre dinámica, en constante inquietud y tensión, podemos entender que la nota esencial de toda vida sea el sufrimiento. Por supuesto, existen momentos en los que la tendencia de la voluntad parece haber sido lograda y a eso se le llama felicidad o satisfacción, aunque sea siempre contingente. Sin embargo, las tendencias solo son resueltas para ponerse siempre de nuevo en movimiento y volver así a tensionar las fuerzas del organismo, lo que demuestra que en realidad los fines son aparentes y temporales, la felicidad es efímera y la vida es un ansia sin sentido ni finalidad última. Desde este horizonte resulta posible comprender que Schopenhauer afirme que “si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo” (PP. II, §148, p. 307; en alemán, p. 309). Como se ha mostrado, una

felicidad absoluta consistiría en una resolución total y definitiva de las tendencias y tensiones de las fuerzas vitales del organismo, y si tenemos en cuenta que la vida es ante todo un constante fluir del y en el espacio-tiempo, dicho estado solo resulta posible con la muerte, es decir, con la salida del fenómeno de las determinaciones espaciotemporales. Así pues, una existencia sin sufrimiento, como lo desea el sabio estoico, es realmente una idea improcedente.

Estas consideraciones nos permiten entender también el carácter positivo del sufrimiento en la vida. Schopenhauer encuentra asombroso el hecho de que la tradición filosófica haya tendido a concebir el sufrimiento como algo negativo que se opone a la felicidad, que sería aquí lo positivo. Para el filósofo de Danzig, resulta claro que las cosas son más bien al contrario. Teniendo en cuenta lo dicho, esto es, que la vida es esencialmente una tendencia y un ansia no plenamente satisfechas, y que esta característica surge de una inconformidad con el estado actual, es evidente que el vector que se manifiesta como positivo por su acción en los organismos es el sufrimiento. Pero además si tenemos en cuenta que el fluir temporal es el que fundamenta la inquietud de las fuerzas vitales siempre en tensión, podríamos decir, entonces, que el sufrimiento es el verdadero dinamizador de la existencia, pues tiempo, vida y tensión son nociones prácticamente indiscernibles. Así, en este caso hay que entender los conceptos de positivo y negativo no desde el espacio de las valoraciones morales, sino desde la efectividad dinamizadora y la acción sobre los cuerpos animales de aquello que con ellos se califica. De este modo, el sufrimiento, o la inquietud de la voluntad, es aquello que pone en marcha el desenvolvimiento de los organismos en el mundo y por ello es positivo, mientras que la felicidad es negativa porque constituye la negación de dicha inquietud alcanzada con el relajamiento que las fuerzas vitales en tensión encuentran cuando una tendencia es resuelta. En consecuencia, aquello que un cuerpo siente primero y con mayor efectividad es la carencia, la necesidad, el deseo y el dolor, y solo por esto resulta posible la felicidad, “pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición de previa de todo placer” (MVR. I, § 58, p. 377; en alemán, p. 376).

De lo anterior se sigue que la felicidad solo puede ser sentida por contraste y es esencialmente no-sufrimiento. Se trata, simplemente, de una necesidad suplida o un deseo satisfecho, de forma que “solamente la carencia, es decir, el dolor, nos es siempre inmediatamente dado [...] [mientras que] la satisfacción y el placer solo los podemos conocer de manera mediata, recordando el sufrimiento y la carencia anteriores que cesaron con su aparición” (MVR. I, § 58, p. 378; en alemán, p. 377). Sin embargo, este acontecer tiene cierto carácter

paradójico, ya que si con la resolución de una tendencia se logra la felicidad, al mismo tiempo se aniquila la condición esencial de posibilidad de la misma. Esto explica la naturaleza efímera de toda satisfacción y pone de manifiesto su carácter meramente negativo o pasivo, pues según lo dicho

sentimos el dolor pero no la usencia de dolor; la inquietud pero no la tranquilidad; el miedo pero no la seguridad. Sentimos el deseo, como cuando tenemos hambre y sed; pero en cuanto lo hemos satisfecho ocurre con él como con el bocado que hemos degustado: en el momento en que ha sido deglutido, deja de existir para nuestra sensación. (MVR. II, C. 46, p. 629; en alemán, p. 659)

De esta forma, podemos afirmar que, debido a la naturaleza insaciable de la voluntad, el sufrimiento es inherente a la existencia y mientras haya vida siempre habrá dolor. Por esto, Schopenhauer señala que “nuestra sensibilidad para el dolor es casi infinita, [mientras que] la que se refiere al placer tiene estrechos límites” (PP. II, § 148, p. 307; en alemán, p. 309). Este desbalance entre la capacidad para el sufrimiento y la capacidad para la felicidad se explica por la constitución misma de los organismos, pues estos no son más que la materialización del ansia infinita que es la voluntad. Así, toda satisfacción solo es vivida con intensidad en el momento de su aparición y una vez acaecida su ímpetu desciende inevitablemente porque el cuerpo que la soporta se vuelve resistente y, de alguna forma, insensible a ella dejándola parcial o totalmente sin efecto. Esto quiere decir, una vez más, que una felicidad constante es imposible o cuando menos imperceptible, mientras que el sufrimiento, al ser la nota característica de la voluntad, es sostenido a lo largo de la vida y se hace sentir siempre con viveza¹⁰.

Ahora bien, tanto la felicidad como el sufrimiento de los que es capaz un hombre encuentran su asiento, *prima facie*, en las afecciones corporales. Todo dolor y todo placer son, en principio, impresiones sensibles de un organismo, esto es, sensaciones cuya su fuente es la salud, la alimentación, la protección de los elementos y la satisfacción del impulso sexual; o bien la carencia de las mismas. Esto significa que en términos verdaderamente efectivos y actuales “el hombre no cuenta con más placeres físicos reales que el animal” (PP. § 153, p. 309; en alemán, p. 312), ni con más sufrimientos que los que a aquel le son posibles. A pesar de esto, Schopenhauer señala que en el hombre las afecciones se presentan con una intensidad mucho

¹⁰ Esto mismo es expresado por Sigmund Freud (2001) en los siguientes términos: “Toda persistencia de una situación anhelada por el principio del placer sólo proporciona una sensación de tibio bienestar, pues nuestra disposición no nos permite gozar sino el contraste, pero sólo en muy escasa medida lo estable. Así, nuestras facultades de felicidad están ya limitadas en principio por nuestra propia constitución. En cambio, nos es mucho menos difícil experimentar la desgracia” (p. 3025).

mayor que en los animales debido, en parte, a la mayor complejidad de su sistema nervioso que, como vimos, asciende en la escala de los diferentes organismos hasta encontrar en el hombre su desarrollo más complejo.

Sin embargo, lo que realmente fundamenta esta mayor capacidad, tanto para el placer como para el sufrimiento, es la conciencia reflexiva que le permite al hombre, además de tener una vida *in concreto* como el animal, llevar una vida *in abstracto*. Efectivamente, la reflexión le otorga al hombre la conciencia no solo de sí mismo, sino también del tiempo desplegado en sus dos principales direcciones: pasado y futuro. De esta forma, se hace posible “el pensamiento de lo ausente y lo futuro, con lo que se introducen en la existencia la preocupación, el miedo y la esperanza” (PP. II, §153, p. 310; en alemán, p. 312). Por esta razón, Schopenhauer afirma que tanto las mayores alegrías como los más terribles sufrimientos humanos no encuentran su origen casi nunca en el presente actual de la criatura, sino en el pasado y en el futuro cuya existencia es realmente virtual o abstracta. En este sentido, la capacidad reflexiva actúa como un condensador de alegrías y sufrimientos que permite sumar y exacerbar estas sensaciones hasta el júbilo más desmedido o hasta el más desesperado dolor. De igual forma, esta conciencia del tiempo desplegado le permite al hombre aumentar sus necesidades existenciales, que en principio son tan básicas como las del animal, para buscar nuevas fuentes de goce y así incrementar los niveles de placer teniendo como inevitable consecuencia el igual crecimiento de las posibilidades de sufrimiento y frustración. A esto hay que añadir la angustia que produce el conocimiento que el hombre tiene de la muerte y del que el animal se encuentra exento. Así, por ejemplo, al hombre le resultan posibles el placer meramente estético y el intelectual, al mismo que el sufrimiento se le puede presentar en forma de aburrimiento y angustia, estados estos que el animal, debido a su constitución psíquica, no conoce.

Tenemos, entonces, que mientras los animales viven el mero presente actual y encuentran en él sus placares y sus sufrimientos, el hombre es realmente un ser temporal que, despegado del presente, encuentra la fuente de los mismos en las representaciones abstractas del tiempo desplegado por la conciencia reflexiva. De esta forma, parece ser que es verdaderamente en la conciencia, el recuerdo y la anticipación de las sensaciones de placer y displacer en donde radica la dinámica que convulsiona la vida psíquica del hombre, constantemente asediada y preocupada por los asuntos pasados y futuros. Según esto, podríamos pensar que mientras la vida del animal se desarrolla en la representación del presente actual y factual, y está limitada a las

sensaciones que allí encuentra, la vida del hombre discurre, en gran parte, en las representaciones abstractas de su conciencia reflexiva, lo que dicho otro modo significa que la vida humana se desenvuelve, en su mayoría, en la virtualidad, es decir, en el despliegue de estados mentales que, por lo general, poco o nada tienen que ver con el fáctico, real e inextenso presente aunque se manifiesten en él.

En cualquier caso, esta vida *in abstracto* del hombre no le garantiza en términos efectivos y prácticos nada realmente diferente a la consecución de sus necesidades vitales, pues “al final y en la realidad se trata únicamente de lo mismo que también el animal consigue, y con un gasto de afectos y tormentos incomparablemente menor” (PP. II, § 153, p. 311; en alemán, p. 313). Según esto, podríamos preguntar: ¿qué sentido tiene que en un organismo se desarrolle la conciencia reflexiva que tantos sufrimientos implica? ¿Qué ganamos con ello? Una vez más, y dando por sentado el absurdo devenir de la voluntad, podríamos aludir al autoconocimiento. Como ya se ha dicho, Schopenhauer plantea que a la voluntad en sí se le ha abierto en el hombre la posibilidad de llegar a conocerse a sí misma, conocer sus movimientos y el absurdo de su proceder. Sin embargo, no deja de ser extraño que la voluntad haya ascendido en la escala de sus objetivaciones con el mero fin de conocer su propia falta de sentido. A propósito de esto, nuestro filósofo introduce una idea nada fácil de asimilar y que ha sido la fuente de grandes polémicas en lo que respecta a la recepción de su obra.

En el segundo volumen de *Parerga y paralipómena* leemos a propósito del dolor humano: “La capacidad para él solo podía alcanzar su culmen allá donde, en virtud de la razón y su reflexión, existe también la posibilidad de negar la voluntad. Pues sin esta, tal capacidad habría sido una crueldad inútil” (PP. II, § 154, p. 314; en alemán, p. 317). Esta idea de la negación de la voluntad, o mejor de su autosupresión, que será examinada más adelante, parece ser una de las posibles consecuencias del autoconocimiento de la voluntad y, según la cita anterior, la única justificación de la aparición de la conciencia reflexiva en la carrera de la voluntad en sí.

De cualquier modo, para Schopenhauer resulta claro que con la lucidez de la conciencia reflexiva a la voluntad en sí se le ha abierto un espejo en el que se le representa con claridad, no solo su falta sentido, sino también el horror de su despliegue en el mundo fenoménico. Sufrimiento, miseria y muerte son, pues, las notas características que nuestro filósofo encuentra en la imagen que el mundo le devuelve. Para él, “el mundo no es más que EL INFIERNO, y los

hombres son en él por un lado las almas atormentadas y, por el otro, los demonios” (S., 15,4). Así, desde la perspectiva schopenhaueriana, y en clara contraposición a la filosofía de Leibniz, nos encontramos en el peor de los mundos posibles, ya que al estar constituido de forma tal que apenas puede mantenerse no sería posible que existiera uno peor, pues al ser más frágil que este, no podría sostenerse.

El sufrimiento es, entonces, algo que si bien es inherente a la vida, resulta empero decisivo en cuanto a la valoración negativa de la existencia, propia de la filosofía de Schopenhauer. En efecto, para el pensador de Danzig el mal, el sufrimiento y la muerte no resultan justificables ni mucho menos compensables, aunque fuera con todo el bien que pudiera haber en el mundo, por lo que

en el fondo es superfluo discutir si hay más bienes o males en el mundo: porque ya la mera existencia del mal decide el asunto; pues este no puede ser saldado ni compensado por un bien que esté junto o detrás de él [...] El que miles hubieran vivido dichosos y tranquilos no anularía la angustia y el mortal tormento de uno solo: ni tampoco mi bienestar actual deja sin efecto mi anterior sufrimiento. (MVR. II, C. 46, p. 631; en alemán, p. 661)

Para Schopenhauer, esto se convierte en un síntoma inequívoco de algo así como la enfermedad de la vida, lo que desde la perspectiva de nuestro filósofo significa que la existencia y el mundo son algo que en principio no debería ser y, por tanto, constituyen un error, un paso en falso de la voluntad. La explicación a esta condena del mundo se encuentra en el descubrimiento schopenhaueriano del absurdo de su fundamento: la voluntad en sí. En efecto, al ser esta ciega se ha desplegado de forma tan obtusa que no ha podido objetivarse más que en un mundo en el que imperan el horror, el azar y el sinsentido, y del que no es posible dar ni encontrar razón alguna que lo justifique:

Si el mundo no fuera algo que desde el punto de vista *práctico* no debería existir, tampoco sería un problema desde el punto de vista *teórico*: antes bien, su existencia no necesitaría explicación, ya que se entendería por sí misma, hasta tal punto que en ninguna mente podría nacer un asombro ni una pregunta sobre él; o bien su finalidad se pondría de manifiesto de forma inequívoca. Pero en lugar de eso, es incluso un problema irresoluble [...] Por eso, cuando uno se atreve a lanzar la pregunta de por qué no la nada en lugar del mundo, entonces el mundo no puede justificarse a sí mismo, no es capaz de encontrar en sí mismo ninguna razón, ninguna causa final de su existencia, ni demostrar que existe por sí mismo, es decir, para su propio provecho. (MVR. II, C. 46, p. 634; en alemán, p. 664)

Como vemos, el sinsentido del mundo y de su fundamento, y el sufrimiento que de ello resulta, son para Schopenhauer suficientes para encontrar condenable la existencia y entenderla como un error. Desde luego, él mismo es consciente de que la falta de sentido del mundo

encuentra su razón de ser en la voluntad en sí que, al ubicarse por fuera del *principium individuationis*, carece de razón en sí misma, esto es, en tanto que principio vital de la existencia. En este sentido, podríamos cuestionar el hecho de que, aun sabiendo que la voluntad en sí carece de razón, Schopenhauer se atreva a pedirle al mundo razones que éste no puede dar y que al no poder encontrarlas se atreva a condenarlo tan duramente. Sin embargo, también debemos tener en cuenta lo paradójico que resulta que la voluntad se objetive precisamente dentro del *principium individuationis*, en el cual son posibles el sentido y la razón.

Desde esta perspectiva, podríamos preguntarnos: ¿Qué sentido tiene que la voluntad en sí, ciega e irracional, se objetive en un fenómeno como el hombre dotado de intelecto y de razón? ¿Es acaso el objetivo de la voluntad descubrir su propia nihilidad y falta de sentido? Y si esto es así, ¿qué sentido tendría precisamente esto? Y si no tiene ningún sentido, ¿entonces para que objetivarse hasta llegar finalmente a la razón y al intelecto? Estas preguntas ponen de manifiesto, una vez más, aquel carácter absurdo del mundo y de la voluntad que tanto llamó la atención de Rosset. En cualquier caso, no debemos olvidar que nos encontramos frente a un pensamiento filosófico único y particular que, como cualquier otro constructo teórico, constituye tan solo un punto de vista que, en este caso particular, pretende alcanzar la mirada del «ojo del mundo». No obstante, resultaría posible decir que el hecho de que la existencia pueda ser percibida como un error, como algo horrible, es un síntoma del devenir mismo de la voluntad. Esto quiere decir que, desde una perspectiva hipertextual o metateórica, podríamos afirmar que Schopenhauer es la voluntad misma dando cuenta de sí y que su obra constituye un testimonio del autoconocimiento que ella pudo alcanzar en ese avatar particular.

Ante tan aciago panorama, esto es, ante un mundo irracional en su fundamento y en el que imperan el azar, el mal y el sufrimiento, Schopenhauer asegura que la vida no es un regalo para ser disfrutado, sino que la existencia con sus múltiples tormentos se presenta como un trabajo que debe ser cumplido, como una tarea que debe ser completada y, en últimas, como una cruel condena y un mal al que son sentenciados los fenómenos de la voluntad en general y el hombre en particular. Nuestro filósofo cavila al respecto:

Imaginemos que el acto de la procreación no estuviera acompañado de una necesidad ni de voluptuosidad, sino que fuera asunto de la pura reflexión racional: ¿podría entonces subsistir aún el género humano? ¿No habría tenido más bien cada cual la suficiente compasión de la generación venidera como para preferir ahorrarle la carga de la existencia, o al menos se habría negado a cargar con la función de imponérsela a sangre fría? (PP. II, § 156, pp. 315-316; en alemán, pp. 318-319)

Vemos, entonces, que para Schopenhauer la existencia tiene el carácter de lo impuesto y se asimila a la condena a la que es sometido un criminal. Esta perspectiva implica necesariamente la culpabilidad originaria del ser que irrumpe en la vida, pues solo se condena al que es culpable, y nuestro filósofo, haciendo suyas las palabras de Calderón de la Barca (1999), no puede menos que declarar culpable al hombre: “Pues el delito mayor / Del hombre es haber nacido” (p. 113). De este modo, así como en general el mundo es algo que no debería ser, en particular el hombre es un ser que sería mejor que no fuera. Nuestro filósofo encuentra en el sufrimiento y en la muerte motivos suficientes para reconocer la culpa de la existencia del mundo y del hombre, pues “¿cómo no habría de ser una culpa si se castiga con la muerte?” (MVR. I, §63, p. 415; en alemán, p. 419). Consecuente con el principio de razón, según el cual todo lo que ocurre tiene una razón para ser así, Schopenhauer encuentra la razón de ser del sufrimiento en la comisión de una falta, de forma que “nada es más cierto que el hecho de que [...] es el grave *pecado del mundo* lo que causa el mucho y gran *sufrimiento del mundo*” (PP. II, § 156, p. 317; en alemán, p. 320). Esto, desde luego, debe ser entendido desde el postulado metafísico de la voluntad en sí como esencia única de toda la realidad y que también fundamenta el concepto de justicia divina que propone Schopenhauer.

Según lo anterior, todo crimen o falta cometidos sobre un fenómeno cualquiera del mundo consisten, en realidad, en violencia que la propia voluntad ejerce sobre sí misma. Desde el postulado schopenhaueriano de la identidad esencial del todos los fenómenos, lo dicho significa que en realidad víctima y victimario son lo mismo, tal como lo reconoce la sabiduría Hindú. Esto le permite al pensador de Danzig asegurar que si los hombres “tomados en conjunto no fuesen indignos, su destino tomado en conjunto no sería tan triste” (MVR. I, §63, p. 412; en alemán, p. 415).

Desde esta óptica, resulta comprensible que el sufrimiento pueda ser la consecuencia de un acto ajeno al individuo que sufre, pues aunque los fenómenos del mundo se presentan como múltiples y escindidos debido al *principium individuationis*, la esencia de los mismos es una y la misma voluntad en sí, indiferenciada y ajena a las determinaciones espaciotemporales. Así, lo correcto sería, para Schopenhauer, concebir el mundo y la existencia como el resultado de una falta cometida. De esta forma, desde su perspectiva filosófica, toda vida se encuentra inevitablemente manchada por la culpa, pues, teniendo en cuenta el sufrimiento vital y su desenlace mortal, “a ninguna otra cosa se asemeja tanto nuestra existencia como al resultado de

una falta y de un placer punible” (MVR. II, C. 46, p. 635; en alemán, p. 666). Según esto, la filosofía schopenhaueriana concibe la existencia como la expiación de una falta, como el pago de una deuda cuyos intereses se pagan con los sufrimientos de la vida y que finalmente sólo es saldada con la muerte.

Ahora bien, ¿cuándo fue cometida dicha falta? Schopenhauer no duda en responder: en la procreación. Esta simple respuesta nos lleva también a comprender la falta misma. Si tenemos en cuenta que Schopenhauer encuentra la comisión de la falta en el acto genésico, solo podemos pensar, entonces, que el crimen sería la afirmación de la voluntad de vivir y el castigo la vida misma. En este sentido, la existencia humana se presenta aquí como un castigo y una penitencia, como una vida enrarecida y ensuciada desde su origen mismo y que, por tanto, debería ser expiada y redimida. Desde luego, este punto de vista no admite matices ni da lugar a dudas ni a protestas individuales, pues su reconocimiento es el resultado de una doctrina metafísica y pan-esencialista que resulta alérgica, por principio, a cualquier posibilidad de diferenciación o individualización y que para poder lidiar con lo múltiple y lo heterogéneo debe concebirlo como propio del lado *inferior* del mundo: el fenoménico. Tenemos, entonces, que el hombre es culpable de vivir y que la vida está enferma e infectada de sí misma desde siempre. Por lo tanto,

si queremos medir el grado de culpa del que adolece nuestra existencia, echemos un vistazo al sufrimiento inherente a ella. Todo gran dolor, sea corporal o espiritual, expresa lo que merecemos: pues no nos podría sobrevenir si no fuéramos merecedores de él. (MVR. II, C. 46, p. 635; en alemán, p. 666)

Sin embargo, podemos preguntar qué tan legítimo es el proceder de Schopenhauer a la hora de reconocer la culpa de la existencia. En la cita anterior podemos ver que nuestro filósofo intenta establecer una relación esencial entre el sufrimiento de la vida, la culpa y la comisión de un supuesto crimen. En principio, resulta evidente que es sobre la voluntad que recae la culpa, pues fuera de ella no hay nada y en consecuencia podríamos preguntar: ¿qué tipo de crimen y qué tipo de culpa pueden ser adjudicados a una voluntad ciega que se afirma y se objetiva sin sentido alguno? ¿Acaso pretender juzgar desde el principio de razón el devenir sin razón de ser de una voluntad sin sentido no constituye un movimiento absurdo que termina en una acusación temeraria e injusta?

Vemos, así, que nuestro filósofo, luego de haber puesto de relieve la nihilidad y el sinsentido de la voluntad en sí que escapa a cualquier forma y categoría, utiliza el abanico categorial propio del *principium individuationis* para dar cuenta de ella, pero ahora desde un

horizonte distinto al utilizado anteriormente. En efecto, Schopenhauer descubre el absurdo de la existencia, pero parece que le cuesta trabajo aceptar lo irracional del sufrimiento y de la muerte, y no le queda más recurso que buscar causas, pecados, culpas y culpables. Este proceder que, según el mismo Schopenhauer, encuentra resonancias en ciertas religiones como el cristianismo neotestamentario, el brahmanismo y el budismo, constituye no solo una reacción ante la vida y su falta de sentido, sino que también parece erigirse en un juicio de valor moral caracterizado por un profundo desprecio de la existencia.

Tenemos, entonces, que la vida es una enfermedad de la que el hombre debe curarse, una deuda que debe pagar y un pecado que debe expiar. En cualquier caso, el crimen y el castigo funcionan como la justicia divina, en simultánea, lo que quiere decir que la penas no se expían en otro mundo ni en otra vida, sino que se trata siempre de la voluntad clavando los dientes sobre sí misma, lo que significa que “el mundo mismo es el tribunal del mundo” (MVR. I, §63, p. 415; en alemán, p. 419). Sin embargo, no deja de parecernos extraña la idea de querer reconocer culpa alguna y juzgar a la vida o a la voluntad, que en el fondo vienen a ser lo mismo, por el sinsentido de su ser y de su proceder, pues el mismo Schopenhauer asegura que

el mundo es precisamente así porque la voluntad de la que es fenómeno es así, porque quiere así. La justificación de los sufrimientos es que la voluntad se afirma a sí misma también en ese fenómeno; y esa afirmación se justifica y se compensa porque es la voluntad la que soporta los sufrimientos. (MVR. I, § 60, p. 390; en alemán, p. 390)

Si todo en el mundo parece compensarse por el hecho de que la misma voluntad es el origen y el soporte del sufrimiento, ¿qué sentido tiene querer entender y querer explicar su desarrollo desde conceptos morales como el pecado, la culpa y la redención, entre otros? ¿Desde dónde sería emitido el veredicto y el juicio moral que condena a la vida por ser como es? Desde el horizonte schopenhaueriano, podríamos pensar que dichos procesos valorativos se originan en la misma voluntad, pues fuera de ella nada existe y, así mismo, todo discurso no puede ser otra cosa que ella misma dando cuenta de sí. Desde luego, esto tiene como epicentro el aparato intelectual del hombre en el que la voluntad se ha forjado una herramienta que le permite autoconocerse. Sin embargo, no debemos olvidar que en la doctrina de la voluntad el *elemento* nunca dejará de pertenecer al *todo* y, en ese sentido, resulta útil recordar que ese *todo* consiste en una voluntad sin fundamento, sin sentido y sin razón.

Así pues, nos encontramos frente a un proceder un tanto paradójico que pretende reconocer una dimensión moral en la esencia absurda del mundo que es una voluntad en sí ajena

al *principium individuationis* y, por lo tanto, a cualquier tipo de valoración categorial. Aun así, si quisiéramos concebir la voluntad y su devenir desde las categorías propias del mundo fenoménico, debemos tener en cuenta que antes de ser un asunto moral se trata de un asunto sensual, pues al ser la voluntad de vivir una tendencia ciega en el fondo solo puede ser concebida desde los estímulos que sobre ella actúan y que para el caso no pueden ser más que obstáculos o cumplimientos de dicha tendencia. En pocas palabras, la primera valoración del mundo que a un organismo le resulta posible no puede ser más que la del placer o displacer, y ello nada tiene que ver con el juicio moral que solo aparece en momentos posteriores del devenir discursivo-racional del hombre.

No obstante, resulta inevitable volver al mismo punto: si bien resulta un tanto extraño el procedimiento de aplicar juicios de valor a algo que en esencia es ajeno a cualquier tipo de categoría, no debemos olvidar empero que es siempre la voluntad misma quien da cuenta de sí. En este sentido, la filosofía schopenhaueriana constituye una doctrina un tanto paradójica, pues así como la voluntad habla en el pensamiento de Schopenhauer sobre sí misma, no encontramos ningún motivo que nos impida suponer que otros pensadores y otros sistemas filosóficos no sean también manifestaciones divergentes de la misma voluntad. Resulta entonces comprensible que el pensador de Danzig afirme repetidamente y con tanta vehemencia la verdad de su filosofía, pues si lo que existe es una única voluntad dando testimonio de sí misma, el error deviene casi una imposibilidad lógica. Así pues, lo que se impone con la doctrina de la voluntad es más bien una apertura al relativismo en cuanto a los juicios de valor que la voluntad aplica sobre sí. Según esto, el que afirma y celebra la vida no puede estar más equivocado que aquel que pretende negarla y condenarla.

CAPÍTULO III

EL REGRESO HEROICO A LO MÁS COTIDIANO

Uno de los puntos cruciales a los que nos lleva el pensamiento schopenhaueriano es al del conflicto de la voluntad consigo misma, es decir, a reconocer la contradicción entre las dos tendencias que le son posibles: la negación y la afirmación sí misma. Que la voluntad se afirme quiere decir que el movimiento esencial de la misma, que es el querer, no es obstaculizado ni aniquilado en su devenir. Así, y teniendo en cuenta que la voluntad en sí es esencialmente un querer ciego, una propensión ininterrumpida a objetivarse sin sentido, esto es, a ser, podemos decir que la tendencia primaria de la voluntad es a la afirmación.

3.1 Entre el impulso sexual y el poder

Siendo la voluntad el fundamento metafísico del mundo fenoménico, es decir, el en sí de la realidad inseparable de sus objetivaciones, va de suyo que ambas, la voluntad y su manifestación, son impensables escindidas y por sí mismas, pues debemos recordar que sin fenómeno no hay voluntad y sin voluntad no hay fenómeno. De esta forma, y como ya hemos dicho, la voluntad solo es posible en sus objetivaciones o manifestaciones fenoménicas, o, lo que es lo mismo, los fenómenos son la visibilidad de la voluntad. Según esto, la *voluntad en sí* es esencialmente *voluntad de vivir*, *voluntad de ser* o *voluntad de manifestarse*. En este sentido, podríamos decir, entonces, que la *voluntad en sí* es fundamentalmente *voluntad de afirmación* o *afirmación de la voluntad*.

Todo fenómeno, toda fuerza natural y todo organismo del mundo constituyen en sí mismos manifestaciones fenoménicas de una voluntad que se afirma a sí misma. Esta formulación resulta, a todas luces, pleonástica, pues a partir de lo dicho se hace evidente que no puede haber manifestación que no sea de una afirmación y que toda afirmación solo es tal en

tanto en cuanto se manifiesta. Esto, hasta el punto de que el querer mismo, más allá de sus posibles resoluciones o impedimentos, es ya afirmación de la voluntad, lo que sin duda nos lleva a confirmar que la esencia de la voluntad es la afirmación. Incluso, la palabra con la que Schopenhauer designa el en sí del mundo remite a la voluntad humana, al querer en el sentido de aquella tendencia más primaria que el sujeto cognoscente encuentra en su interior cuando se percata de que él es para sí mismo algo más que mera representación.

Desde esta perspectiva, decir *afirmación* resulta equivalente a decir *voluntad*, pues, por un lado, la simple tendencia hacia algo es la afirmación más inmediata de una voluntad que es esencialmente querer; y, por el otro, dicha voluntad solo es voluntad en sus manifestaciones fenoménicas que al mismo tiempo no son más que su afirmación o, lo que es lo mismo, su existencia en acto. Esto constituye un pleonasma, pues la voluntad solo existe y es voluntad en acto. Ahora bien, si la voluntad solo puede ser en sus fenómenos, es decir, en el orden espaciotemporal, es evidente que no puede haber afirmación de la voluntad por fuera del *principium individuationis*. Esto equivale a decir que la afirmación de la voluntad es esencialmente la afirmación de sus fenómenos o, en otras palabras, la afirmación de la existencia. Tenemos entonces que la afirmación de sí misma no es realmente una posibilidad o elección de reacción que tenga la voluntad ante el espectáculo del mundo, sino que es su devenir y su destino por defecto. De esta forma, el mero ingreso de la voluntad en el orden de la existencia, sin importar el fenómeno en que lo haga, implica ya su autoafirmación.

Precisamente, es en este sentido que entendemos la definición de Schopenhauer según la cual “*la afirmación de la voluntad* es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general” (MVR. I, § 60, p. 385; en alemán, p. 385). Solo que no encontramos razón alguna para no hacer extensiva esta aseveración más allá del hombre a la vida en general, esto es, al mundo y los fenómenos que lo conforman. Se corrobora, así, el hecho de que la afirmación es el modo esencial de ser de la voluntad, pues es su devenir por defecto y parece acontecer no solo en ella y por ella, sino también a pesar de ella. Esto quiere decir, por un lado, que la voluntad no necesita de ningún tipo de conocimiento para afirmarse y, por el otro, que incluso en los fenómenos en los que se presenta la posibilidad de conocimiento y de reflexión se afirma también en dichas capacidades y a pesar de ellas, pues no debemos olvidar que no hay nada en el mundo que no sea voluntad y, por lo tanto, manifestación y afirmación de sí misma.

No obstante, vale la pena señalar que Schopenhauer distingue el matiz que diferencia la autoafirmación de la voluntad con conciencia reflexiva y sin ella. Teniendo en cuenta los diferentes grados de objetivación de la voluntad, va de suyo que en todos los fenómenos del mundo carentes de conciencia reflexiva, esto es, en las fuerzas naturales, en la naturaleza inorgánica y orgánica, en las plantas y los animales, etc., la voluntad se afirma de forma ciega y con una pertinacia inquebrantable. Esto se confirma no solo por la existencia de dichos fenómenos, lo que ya de por sí bastaría para poder hablar de autoafirmación de la voluntad, sino por la reproducción y perpetuación automática de los mismos. También en este sentido hay que entender la definición de Schopenhauer, pues en los aspectos más generales de la vida del hombre la voluntad se afirma de forma igualmente ciega, por ejemplo, en las funciones meramente orgánicas y en las diferentes manifestaciones instintivas y pulsionales de la voluntad que en él se objetiva. De ahí que decir afirmación de la voluntad sea lo mismo que decir afirmación del cuerpo, pues ya la simple existencia y persistencia del cuerpo no puede ser otra cosa que la voluntad en pleno acto de autoafirmación. De este modo, podríamos asegurar que la voluntad se afirma a sí misma con cada respiración, con cada latido, con cada movimiento y con cada tendencia del organismo. Esto podríamos simplificarlo diciendo que la voluntad se afirma a sí misma en el acto que la constituye como tal, es decir, en el acto de querer, pues “el tema fundamental de todos los múltiples actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo” (MVR. I, § 60, p. 385; en alemán, p. 385) y el cuerpo y sus necesidades, según hemos dicho, no pueden ser otra cosa que la autoafirmación de la voluntad.

Tenemos, entonces, que en una primera instancia el cuerpo es la afirmación de la voluntad hecha carne¹. Sin embargo, la voluntad ciega e irrefrenable tiende a afirmarse siempre

¹ Este es un punto neurálgico de la filosofía de Schopenhauer. Como hemos visto, la forma separada en la que nuestro filósofo presenta las dos caras del mundo (voluntad y representación) responde exclusivamente a fines expositivos y metodológicos, pues nada es más cierto que para Schopenhauer se trata de una totalidad indivisible. En este sentido, el cuerpo (representación) no es algo independiente de la voluntad, sino solo su manifestación, su visibilidad. Así, al sujeto cognoscente su propio cuerpo le es dado de dos formas: por un lado, como representación, es decir, de forma mediata como un objeto de su entendimiento y sometido a las leyes del *principium individuationis*; y, por el otro, como voluntad, esto es, como la manifestación más inmediata y concreta de su propio ser de la que es capaz. De esta forma, la afirmación según la cual “la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad” (MVR. I, §18, p. 152; en alemán, p. 120), quiere decir no solo que el cuerpo y la voluntad son inseparables, sino también que toda manifestación corporal es voluntad en acto. En este orden de ideas, resulta claro que la voluntad no precede a la representación, sino que se dan de forma simultánea, lo que en otras palabras significa que la voluntad es sus manifestaciones y como tal solo puede ser *conocida* desde un cuerpo y sus movimientos.

de forma expansiva en el mundo fenoménico. Esto quiere decir que a la voluntad no le basta con la conservación del cuerpo en el que se afirma, sino que tiende siempre a exceder los límites del organismo individual que la soporta. Esta tendencia se debe a la naturaleza infinita e impetuosa del ansia voraz que caracteriza a la voluntad, pues si tenemos en cuenta que el querer infinito de la voluntad es por principio imposible de satisfacerse, debemos aceptar que la tendencia de la voluntad a afirmarse es también incesante y se dará indefectiblemente mientras nada la aniquile. No basta, como hemos visto, con simples obstáculos que le impidan a la voluntad afirmarse, pues por más que una tendencia suya se reprimida, aquella siempre encontrará la forma de evitar ese obstáculo. Ahora bien, para que la voluntad deje de afirmarse, ella misma debe ser suprimida, lo que significa que el ansia debe apagarse y el querer extinguirse de manera consciente. Esto, desde luego, implica necesariamente la cesación del fenómeno particular en el que se afirma la voluntad, pero esto lo veremos más adelante.

Tenemos, entonces, que la voluntad, con su inevitable ansia de autoafirmación, tiende a desbordar al individuo que la soporta y busca siempre expandirse y perpetuarse más allá de los límites propios de su objetivación espaciotemporal. Esta tendencia expansionista de la voluntad afirmativa es, por decirlo de alguna forma, el motor del mundo en el que la vida exuberante y multicolor da testimonio del ansia infinita e incansable de la *voluntad de vivir*. En este sentido, la reproducción irrefrenable de los fenómenos muestra la pertinacia de la afirmación de la voluntad y garantiza la perpetuación de la vida más allá de los meros límites de los fenómenos individuales. Por esto, según Schopenhauer, “en el impulso sexual se expresa con la máxima fuerza la esencia interna de la naturaleza, la voluntad de vivir” (MVR. I, § 60, p. 389; en alemán, p. 389). Así, “la satisfacción del impulso sexual va más allá de la afirmación de la propia existencia que llena un breve tiempo, afirma la vida por encima de la muerte del individuo en un tiempo indeterminado” (MVR. I, § 60, p. 387; en alemán, p. 387) y, por qué no, afirma también la existencia más allá de las fronteras espaciales de la propia carne.

Como vemos, para nuestro filósofo resulta evidente que la afirmación de la voluntad de vivir no se circunscribe exclusivamente al ámbito de la autoconservación de los organismos, sino que debido a su naturaleza expansiva la reproducción de la vida consiste en el modo esencial de ser de la voluntad y, por lo tanto, el impulso reproductivo o sexual es en realidad la quintaesencia de la voluntad de vivir. Desde luego, esto significa que el impulso reproductivo o genésico y su realización constituyen el acto de afirmación de la voluntad por antonomasia, pues esta forma de

afirmación de la voluntad es tan intensa y decidida que desborda al fenómeno en el que se da y se materializa en un nuevo individuo. Se trata de la afirmación de la voluntad más allá del individuo que se agota en sí mismo y que justifica su existencia solo en la medida en que sirva como instrumento de autoafirmación de la voluntad de vivir. Esto explica la importancia que Schopenhauer le da a los genitales en el entramado orgánico que es el hombre.

Para el pensador de Danzig, los órganos del cuerpo corresponden a necesidades materializadas. Así, por ejemplo, podríamos decir que el aparato digestivo es la manifestación física del hambre y de la necesidad de nutrición del cuerpo. En este mismo sentido, resulta evidente que los órganos reproductivos son fundamentalmente la objetivación de la necesidad de autoafirmación de la voluntad, pues aparte de ser el punto de origen y convergencia del impulso sexual, son los encargados de la reproducción y son también la puerta por la que los nuevos individuos ingresan al mundo. De esta manera, y teniendo en cuenta que en el acto genésico “se expresa la más decidida *afirmación de la voluntad de vivir* pura y sin más añadidos” (MVR. I, § 60, p. 387; en alemán, p. 387), resulta comprensible que Schopenhauer asegure que “los genitales, mucho más que cualquier otro miembro exterior del cuerpo, están sometidos únicamente a la voluntad y en nada al conocimiento” (MVR. I, § 60, p. 389; en alemán, p. 389).

Como hemos visto, Schopenhauer tiende a caracterizar al intelecto como una manifestación de la voluntad, opuesta, en cierta medida, a sí misma. Esto sucede así, porque el conocimiento y la conciencia reflexiva son los que le permiten a la voluntad contemplar el espectáculo de su propio despliegue en el mundo y, al mismo tiempo, le abren la posibilidad de afirmarse a sí misma con conciencia o, como veremos más adelante, de autosuprimirse o negarse. En todo caso, resulta llamativo el hecho de que el instrumento que la voluntad se ha forjado para que le ilumine el camino, esto es, el intelecto, le sirva precisamente para ver su propia falta de sentido y para ayudarle, dado el caso, a encontrar el camino de salida hacia la nada de su aniquilación. También es inquietante que el advenimiento de dicho instrumento, que es en sí afirmación de la voluntad y al mismo tiempo constituye el estandarte de la posibilidad de negación de la misma, coexista en el hombre junto con el sistema reproductivo que es el que concentra, en mayor medida, la fuerza afirmativa de la voluntad y, por lo tanto, la posibilidad de su perpetuación. Esta tensión constitutiva de lo humano la expresa Schopenhauer cuando asegura que “los genitales son el verdadero *foco* de la voluntad y, por lo tanto, el polo opuesto al cerebro,

que es el representante del conocimiento, del mundo como representación” (MVR. I, § 60, p. 389; en alemán, p. 390).

Sin embargo, si consideramos la afirmación de nuestro filósofo según la cual “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” (MVR. II, C. 45, p. 624; en alemán, pp. 653-654), podemos preguntarnos: ¿qué sentido tiene que la voluntad se objetive en un organismo en el que puede garantizar su afirmación de forma constante, pero en el que al mismo tiempo, y de forma exclusiva, se le abre la posibilidad de su negación o autosupresión? Sin duda, esta es una pregunta bastante complicada, porque si el fin último y más feliz de la voluntad es su autoaniquilación, parecería ser un tanto contradictorio el hecho de que la voluntad insista en conservar en el hombre la capacidad reproductora y el impulso sexual; y de igual manera, si el fin último de la voluntad es la simple afirmación incesante de sí misma, resulta paradójico que se objetive en un ser dotado de intelecto y capacidad reflexiva en el que le resulta posible no solo el autoconocimiento de su nihilidad y de su condición absurda, sino también su eventual autosupresión.

En cualquier caso, Schopenhauer nos recuerda que el impulso sexual “se confirma como la más decidida y fuerte afirmación de la vida también en el hecho de que tanto para el hombre natural como para el animal constituye el objetivo último, el fin supremo de la vida” (MVR. I, § 60, p. 388; en alemán, p. 389). La diferencia radica, en principio, en que en los animales la voluntad se afirma de forma completamente ciega e inevitable, mientras que en el ser humano, además de poder autosuprimirse o negarse, tiene la posibilidad de afirmarse a sí misma de forma reflexiva y como resultado del conocimiento del mundo que puede alcanzar en el hombre y que en últimas no es más que el conocimiento de sí misma, es decir, el autoconocimiento que se deriva de la contemplación del espectáculo de su propio despliegue en el mundo.

No obstante, así como existen gradaciones en los diferentes fenómenos de la voluntad, en el hombre también varía el grado de complejidad del sistema nervioso, lo que significa que a pesar de que en algunos hombres la voluntad se afirma con plena conciencia y reflexión, en muchos otros la voluntad se afirma con la misma ceguera y obstinación con que lo hace en los animales. Esto pone de relieve que “el acto genésico es el nudo del mundo” (PP. II, § 166, p. 331; en alemán, p. 336), pues, en últimas, es el acto que permite el sostenimiento de la voluntad

que en él se manifiesta y constituye el punto de apoyo de la realidad y la fuente incesante de recomienzo y renovación de la voluntad y sus fenómenos.

Por lo demás, si tenemos en cuenta que “la procreación es respecto del procreador la mera expresión o síntoma de su decidida afirmación de la voluntad de vivir” (MVR. I, § 60, p. 387; en alemán, p. 387), esto es, de la voluntad que en él se encarna, podemos decir que si hay vida es porque hay afirmación, y que mientras haya afirmación habrá vida. Pero no hay que olvidar que si hay vida habrá también sufrimiento y muerte, pues “junto con aquella afirmación, que vas más allá del propio cuerpo y llega hasta la presentación de uno nuevo, se vuelven a afirmar también el sufrimiento y la muerte en cuanto fenómenos pertenecientes a la vida” (MVR. I, § 60, p. 387; en alemán, p. 387). En este sentido, para nuestro filósofo resulta claro que la afirmación de la vida se paga con el sufrimiento y con la muerte, pues el nuevo individuo debe sufrir y morir –esto es, vivir– como consecuencia del voluptuoso momento de afirmación de la voluntad de vivir encarnada en sus progenitores.

A pesar de esto, la muerte no representa en realidad un obstáculo para la voluntad de vivir que se afirma, y el individuo que afirma la vida con reflexión y lucidez no debe temer a la muerte, pues se trata de “algo que está ya contenido y pertenece a la vida; y su opuesto, la procreación, mantiene un perfecto equilibrio con ella y garantiza la vida en todo momento a la voluntad de vivir pese a la muerte del individuo” (MVR. I, § 60, p. 390; en alemán, p. 390). Desde esta perspectiva, afirmar la voluntad de vivir con plena reflexión y lucidez significa tener la conciencia de que el individuo es la manifestación de la misma y única voluntad que llena el mundo y que se presenta como múltiple solo bajo la luz engañosa del *principium individuationis*, y con ello ser capaz a la vez de aceptar y gozar la existencia fenoménica a pesar de los tormentos que le son inherentes. Esto en palabras del propio Schopenhauer reza:

Un hombre que [...] encontrara satisfacción en la vida, al que le fuera plenamente bien en ella y que al reflexionar tranquilamente deseara que su vida, tal y como la había experimentado hasta entonces, durara eternamente o retornara siempre; un hombre cuyas ganas de vivir fueran tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las molestias y penalidades a las que está sometida: ese hombre se hallaría «con fuertes y vigorosos huesos en la bien asentada y estable tierra» y no tendría nada que temer: armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, 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 en el que él no existiese, ya que lo considera una fatua ilusión y un velo de Maya,

así que no ha de temer a la muerte más que el sol a la noche. (MVR. I, § 54, p. 340; en alemán, pp. 334-335)

En cualquier caso, “la afirmación de la voluntad supone limitar la autoconciencia al propio individuo” (PP. II, § 165, p. 331; en alemán, p. 335), pues la afirmación de la voluntad en un fenómeno particular con miras a la autoconservación implica la negación de la misma voluntad que se presenta en otros fenómenos ajenos. Así, y por poner el ejemplo más básico, todo proceso de nutrición acarrea la destrucción de otros fenómenos que se convierten en la fuente de los nutrientes necesarios para que la voluntad se afirme en un organismo particular. Pero si vamos más allá, en lo que respecta al comportamiento del hombre en el mundo encontramos que la afirmación de la voluntad en los individuos es tan vehemente que siempre tiende a trascender las fronteras de la propia subjetividad, y no precisamente en la forma de impulso sexual, sino en otras manifestaciones más problemáticas como la violencia y el poder. Así, “cada cual lo quiere todo para sí, quiere poseerlo todo o al menos dominarlo, y lo que se le resiste quiere negarlo” (MVR. I, § 61, p. 391; en alemán, p. 391). Esto, desde luego, tiene implicaciones éticas que entrarían en directa contradicción con la doctrina de la compasión schopenhaueriana que se basa en el reconocimiento de la identidad esencial de los diversos fenómenos del mundo, esto es, en la toma de conciencia de que todo cuanto existe es manifestación de una y la misma voluntad que se muestra escindida solo bajo la luz engañosa del *principium individuationis*. Esta apertura de la conciencia o la elevación a la llamada conciencia mejor consiste, precisamente, y siguiendo a Safranski, en trascender los estrechos límites de la individualidad a partir de la contemplación profunda del mundo como representación para llegar al olvido de sí mismo acallando, de esta forma, la propia voluntad individual y convirtiéndose así en mero espejo de la realidad, esto es, en el «ojo del mundo».

Así las cosas, tenemos que la afirmación de la voluntad de vivir es el movimiento natural de la voluntad en sí y que para que dicha afirmación se dé basta con su mera materialización en los fenómenos del mundo. También hemos visto que dicho modo de ser de la voluntad tiende a exceder los fenómenos particulares y busca siempre afirmarse más allá de los límites orgánicos que conforman al fenómeno individual. Esta tendencia expansiva de la voluntad que se afirma tiene como consecuencia, por un lado, la presentación de nuevos organismos a partir de la procreación y, por el otro, la destrucción de otras manifestaciones de la voluntad ajenas al individuo en el que ésta se afirma por medio de la violencia. En efecto, podríamos decir que la

voluntad se afirma en un organismo fundamentalmente en tres niveles: primero, en la tendencia de autoconservación del cuerpo; segundo, en el impulso sexual y la reproducción; y tercero, en la afirmación de la voluntad individual frente a otros fenómenos a través de la violencia y el poder. Sin embargo, no está de más recordar que ya la mera la presentación material del cuerpo y sus movimientos y tendencias, bien sean conscientes o inconscientes, constituyen manifestaciones de una voluntad de vivir que se afirma.

En este sentido, parece quedar claro que la afirmación de la voluntad de vivir acontece exclusivamente en la esfera del *principium individuationis*, lo que significa que a la voluntad solo le es posible afirmarse en sus fenómenos o, si se quiere, que el mundo fenoménico no es otra cosa que la afirmación de la voluntad de vivir en acto. En todo caso, y según vimos también, a pesar de que la afirmación es el modo de ser por defecto de la voluntad, a ésta en el ser humano se le abre una segunda posibilidad de *ser*. Con la aparición del intelecto y de la conciencia reflexiva, la voluntad tiene en el hombre, de forma exclusiva, acceso al conocimiento de sí misma y a su eventual negación.

3.2 El camino del ascetismo a la nada

La negación de la voluntad constituye, sin duda, uno de los puntos más controversiales de la filosofía de Schopenhauer. Para nuestro autor, el conocimiento que la voluntad alcanza de sí misma en el hombre se traduce principalmente en conocimiento de su esencial nihilidad, falta de sentido y finalidad, lo que se patentiza en el sufrimiento inherente al mundo y a la vida, pues, como ya vimos, en esencia toda vida es sufrimiento. Este reconocimiento de su devenir absurdo, que tanto llamó la atención de Rosset, le abre a la voluntad una perspectiva que, teniendo en cuenta lo dicho sobre la afirmación de la misma, parece resultar plenamente contradictoria. En efecto, el autoconocimiento que la voluntad adquiere en el hombre le hace posible, según Schopenhauer, un *devenir* tan extraño como paradójico: su propia negación o autosupresión. En pocas palabras, se trata pues de que la voluntad, que es un querer ciego e infinito, deje de querer. Esto lo expresa Schopenhauer de la siguiente forma:

La negación de la voluntad de vivir [...] se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como motivos del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo [...] se convierte

en *aquietador* de la voluntad, y así esta se suprime libremente. (MVR. I, § 54, p. 341; en alemán, p. 336)

¿Cómo es esto posible? La respuesta schopenhaueriana reza: “La negación de la voluntad de vivir [...] nace siempre del aquietador de la voluntad que supone el conocimiento de su contradicción interna y de su nihilidad esencial, tal y como se expresa en el sufrimiento de todo ser viviente” (MVR. I, § 68, pp. 459-460; en alemán, p. 470). Ahora bien, según hemos visto, el mundo es para nuestro autor voluntad y representación, esto es, cosa en sí y fenómeno. Se trata de una voluntad que es un querer ciego e ilimitado y que constituye la esencia del mundo fenoménico que es, en consecuencia, mera apariencia, ilusión y representación de dicha voluntad. Sin embargo, debemos recordar que esta perspectiva, que constituye el punto neurálgico de la filosofía de Schopenhauer, muy a pesar de lo que pueda pensarse, es ante todo la expresión de un pensamiento único que lo que pretende no es postular mundos diferentes, sino más bien descubrir el lado oculto de la realidad. Así, no es cuestión de buscar el fundamento del mundo más allá del mundo mismo, sino justamente en él. A este respecto, nuestro autor se expresa del siguiente modo al reprender a uno de sus primeros seguidores y propagadores de su obra, cuando éste llega a afirmar que la voluntad es una especie de absoluto que trasciende a la experiencia:

Mi valioso amigo, he tenido que recordar sus muchos y grandes méritos en la propagación de mi filosofía, para no perder los estribos y explotar de la ira [...] En vano he escrito, por ejemplo, que usted no debe buscar la cosa en sí en el reino de los cielos (es decir, allá donde se asienta el Dios de los judíos), sino en las cosas de este mundo, en la mesa sobre la que escribe, por ejemplo, o en la silla que hay debajo de sus dignísimas posaderas [...] Mi filosofía no habla del reino de los cielos, sino de este mundo, es decir, es inmanente, no trascendente. (Schopenhauer citado por Safranski, 2011, p. 433)

Teniendo esto en cuenta, podemos comprender que la voluntad no es otra cosa que el mundo mismo en su visibilidad o, también, que el mundo es en realidad la voluntad tal cual se nos representa en el cerebro. Esta representación es el resultado de las formas puras de la intuición que constituyen el entendimiento humano: tiempo, espacio y causalidad. Como es de suponer, el mundo como representación no puede darse sin estas determinaciones que conforman el *principium individuationis*. Y, en este sentido, qué sea el mundo por fuera de estas determinaciones constituye precisamente una de las preguntas esenciales de toda filosofía. En efecto, cuando nuestro autor se plantea esta pregunta, y ante las dificultades impuestas por las formas puras de la intuición, decide volver la mirada sobre sí mismo y descubre que la cosa en sí

kantiana, de la que nada puede decirse, se corresponde con aquella tendencia más primaria del propio organismo que comúnmente es denominada voluntad y que consiste en un querer ciego y continuo. Esto solo resulta posible por la coincidencia que se da en el hombre entre el sujeto cognoscente y el objeto a conocer que es su propio yo en tanto que cuerpo. Así, la voluntad constituye la respuesta más al límite de la razón y del lenguaje de la que es capaz nuestro autor cuando se pregunta por el mundo más allá de las formas puras de la intuición humana.

Como hemos visto, este descubrimiento llevado a cabo en el microcosmos es proyectado por Schopenhauer al mundo en general, pues para evitar caer en un egoísmo teórico, en el que se considere como real solo al propio individuo, resulta necesario aceptar que lo que es válido para propio sujeto lo es también para todos los fenómenos del mundo en general, esto es, que además de ser representación también son voluntad. Esto lleva a nuestro filósofo a la formulación capital que condesa su pensamiento y según la cual «el mundo es mi representación» y, a la vez, «el mundo es mi voluntad». Esta fórmula doble se basa en el reconocimiento de la identidad esencial de los fenómenos de la realidad y del sujeto que los conoce, pues para el pensador de Danzig la voluntad, que se presenta como múltiple bajo la luz del *principium individuationis*, es en sí una y la misma, y se manifiesta completa e indivisa en cada fenómeno del mundo².

Ahora bien, decíamos que dicho autoconocimiento que la voluntad alcanza en el hombre le abre dos posibilidades, afirmarse a sí misma de forma consciente o negarse y suprimirse. Esta tensión constituye el punto central de la ética de Schopenhauer. En efecto, tenemos que la afirmación de la voluntad ocurre en el mundo fenoménico y, por consiguiente, dentro de los parámetros del *principium individuationis*. Esto hace que se refuerce la ilusión según la cual los fenómenos del mundo se diferencian entre sí y se afirman como individuos siempre a costa de los demás. Resulta, entonces, lógico que nuestro filósofo afirme que “el odio y la maldad están

² Esto, desde luego, puede ser interpretado literalmente como un panesocialismo metafísico, pero también puede pensarse como el resultado de un intento por comprender el mundo más allá de los límites de la razón y del lenguaje. En este sentido, podríamos suponer que si se suprimieran la razón y el lenguaje, las determinaciones espaciotemporales se volverían entonces tan difusas que la posibilidad de diferenciación de los fenómenos del mundo desaparecería y con ello la distinción entre sujeto y objeto se diluiría de tal forma que el individuo se fundiría con el espacio-tiempo y el mundo se convertiría en una especie de masa indiferenciable, de la que nada podría pensarse ni decirse. En todo caso, intentar conocer lo que sea el mundo al margen de las determinaciones propias del sujeto cognoscente es un ejercicio improcedente, pues es imposible salir de sí mismo para dar cuenta del mundo, de modo que en realidad nos está vedado conocer lo que sean las cosas fuera de nuestro punto de vista, pues “hagamos lo que hagamos, serán siempre realidad-para-nosotros, realidad actuante sobre nosotros” (Safranski, 2011, p. 391) y de ello da testimonio el que ni siquiera nos resulte accesible la representación que de la realidad se da en los animales. A este respecto, resulta interesante la famosa historia de Kaspar Hauser a la que el mismo Schopenhauer alude para argumentar a favor de la intelectualidad de los procesos de percepción sensorial en su obra *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (CRPRS. p. 119).

condicionados por el egoísmo y este se basa en un conocimiento sumido en el *principium individuationis*” (MVR. I, § 68, p. 439; en alemán, p. 447). Según esto, es claro que para Schopenhauer la afirmación de la voluntad de vivir resulta altamente problemática en términos morales y no permite erradicar el sufrimiento del mundo que, como vimos, es inherente a la existencia. Sin embargo, el pensador de Danzig observa con atención un fenómeno que atrae su atención de forma particular y que consiste precisamente en lo contrario del fenómeno de la afirmación, esto es, que la voluntad puede negarse y suprimirse libremente a sí misma.

Como hemos visto, cuando la voluntad se afirma, el egoísmo, el odio y la maldad tienden a exacerbarse debido a la imposibilidad de reconocer la identidad esencial de los fenómenos del mundo. De forma contraria, cuando un individuo consigue traspasar, en cierta medida, el *principium individuationis* y conocer así la verdadera identidad esencial de todos los fenómenos, logra suprimir, hasta cierto punto, la diferencia entre el sujeto propio y el ajeno y, entonces, aparecen virtudes como la justicia, el amor, la nobleza y la compasión, virtudes cuya aparición señala el camino de una voluntad que se niega a sí misma. Se trata, en principio, de alcanzar un punto de vista que permita concebir la menor diferencia entre sí y los demás. A esto llama Schopenhauer compasión y constituye la piedra fundacional de su ética. Que un individuo conciba la menor diferencia entre sí mismo y los demás fenómenos es el resultado de la ruptura del *principium individuationis*, que presenta a los individuos como escindidos, y consiste básicamente en reconocer y sentir el sufrimiento del mundo como propio a partir del conocimiento de la identidad esencial de la realidad. Un individuo que logre esto:

Conoce el todo, comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente; allá donde mira ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece. Y todo esto le resulta ahora tan cercano como al egoísta su propia persona. (MVR. I, § 68, pp. 440; en alemán, p. 448)

Este primer paso, que es el resultado de la superación parcial del *principium individuationis*, fundamenta la compasión dentro de la filosofía de Schopenhauer. Como es de suponer, esta compasión no está aquí motivada por recompensas ulteriores, trascendentes, ni de ningún otro tipo, pues ello sería mero egoísmo, sino que más bien se basa en una especie de desinterés por la propia persona o en una especie de egoísmo ampliado a la totalidad de los fenómenos del mundo en los que la voluntad se reconoce a sí misma³.

³ Para el profesor Fernando Cardona, se trata de un cierto refinamiento del egoísmo que tiene como epicentro el asceta. Efectivamente este, en su intento de salvación, pretende comprender como suyo el sufrimiento del mundo

Ahora bien, ¿cómo se llega a traspasar el *principium indiviatiōnis*? Según Schopenhauer, existen dos vías principales para ello: la contemplación estética y la ascesis. La primera de la que nos habla el pensador es la contemplación estética y se encuentra ampliamente expuesta en el tercer libro de su obra fundamental⁴. Allí nos explica cómo es posible traspasar el principio de individuación a partir del abandono contemplativo, no solo de las obras de arte, sino también de la naturaleza. Se trata de un esfuerzo por sumergirse en la imagen del mundo, ya sea la representada en las diferentes expresiones artísticas o en la intuición directa del mundo como representación con independencia del principio de razón. En este proceso

el sujeto individual se pierde en la contemplación; sólo queda ahora un sujeto puro de conocimiento, sin voluntad, sin sufrimiento ni tiempo. Con esto se remueve también la relatividad y dependencia del objeto porque éste es ahora contemplado fuera de su conexión con cualquier otro. (Cardona, 2012a, p. 235)

Se trata de la suspensión momentánea de los afanes de la propia voluntad a partir del abandono del sujeto cognoscente en el objeto contemplado, lo que tiene como resultado no solo la desindividualización del que contempla, sino también la disolución momentánea de la diferenciación esencial del conocimiento entre sujeto y objeto. De esta forma, el ojo que mira deja de ser un atributo de alguien particular y pasa a ser el «ojo del mundo» en el que se refleja – representa– la totalidad del mismo. En pocas palabras, es un acontecimiento en el que “la voluntad desaparece en el sujeto para poder resurgir con tanta más claridad en el objeto” (Safranski, 2011, p. 356). Según Safranski (2011), este suceso constituye y explica “lo que fue la pasión filosófica de Schopenhauer: escapar del ser por mediación del ver” (p. 356). Esto pone de manifiesto que el problema de nuestro autor no es tanto con *el mundo como representación* como

basado en una cierta simpatía hacia el dolor de los demás. Siguiendo a Max Scheler, que lleva hasta el límite la concepción panesencialista de Schopenhauer, el profesor Cardona (2012b) afirma que “si hay sólo una gran esencia del mundo que aparece tanto en mí como en toda otra cosa, la preocupación egoísta por mí mismo no se podría diferenciar entonces en nada de la asistencia compasiva del otro. [...] Así, si el velo de Maya es penetrado y toda individualidad vale aún tan sólo como apariencia, los otros ya no tienen aquí ciertamente ningún papel, y el asceta se piensa a sí mismo como solo y emprende la mortificación de su propio cuerpo, buscando siempre su salvación privada” (p. 230). Esto pone de manifiesto, como bien lo expone el profesor Cardona (2012b) en su artículo *La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer*, que la filosofía de Schopenhauer consiste en realidad en un “esfuerzo metodológico de hacer del mundo, en cada momento, algo mío” (p. 214) y que, por lo tanto, el egoísmo adquiere aquí una dimensión no sólo temática sino ante todo metodológica. Esta dimensión afecta también al fenómeno de la compasión.

⁴ Debido a que nuestra atención se basa, principalmente, en la negación de la voluntad desarrollada por Schopenhauer en el libro cuarto de su obra fundamental, no nos detendremos aquí de manera expresa en el fenómeno de la contemplación estética, aunque hagamos, para comprensión de nuestra tesis, alusiones a la llamada estética de Schopenhauer.

con *el mundo como voluntad*, lo que se confirma en el siguiente pasaje:

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 *ser* ellas es algo totalmente distinto. (MVR. II, C. 46, p. 636; en alemán, p. 667)

Esto podría llevarnos a pensar que para Schopenhauer el mundo es, de alguna forma, aceptable como mero fenómeno estético pero inaceptable como voluntad vivida. En cualquier caso, la suspensión de las determinaciones propias del *principium individuationis*, a la que lleva la contemplación estética, es apenas momentánea y su efecto liberador es evanescente, mientras que la segunda vía, esto es, la ascesis, tiene como objetivo una liberación permanente. ¿De qué se supone que deben liberarnos tanto la contemplación estética como el ascetismo? Teniendo en cuenta lo dicho, la respuesta se hace casi evidente: del ser, de la existencia, de la voluntad de vivir. Es en este punto donde Schopenhauer plantea algo que sin duda a nosotros nos resulta paradójico, y es la posibilidad de que la voluntad se niegue a sí misma a partir del autoconocimiento que se le abre en el hombre.

Según dijimos, la voluntad solo puede encontrar el camino para su negación en el hombre y más específicamente en el intelecto que en él se ha forjado. Lo interesante es intentar pensar, una vez más, la tensión que Schopenhauer descubre entre el intelecto y la voluntad. Como hemos visto, aquel es una simple herramienta que le sirve a la voluntad en tanto que le ilumina los motivos que la alimentan y así la mantiene en el curso más adecuado de su afirmación en el hombre. Este intelecto es también, por consiguiente, y de forma absolutamente necesaria, una objetivación de la voluntad, pues no debemos olvidar que fuera de ella no hay nada. Sin embargo, el objetivo tanto de la contemplación estética como de la ascesis es conseguir que aquel se emancipe del dominio de la voluntad y con ello ésta se autosuprima.

Esto parece tan paradójico que podríamos decir que lo que se pretende es el triunfo del producto sobre el productor, de la representación sobre la voluntad, de la parte sobre el todo. Es como si se intentara apagar el sol con un balde agua, solo que lo más extraño es que en última instancia se trata de la victoria de la voluntad sobre sí misma a través del intelecto. Esto lo expresa el profesor Manuel Cabada Castro (1994) en los siguientes términos: “A pesar de ser el entendimiento obra de la voluntad y de depender de esta, el entendimiento, es decir, el débil, ha

de superar al fuerte, si el hombre quiere estar a la altura de su dignidad” (p. 27)⁵. Esto también resulta paradójico por cuanto la voluntad, que en principio es ciega y carece de finalidad, parece *como si* encontrara su máximo propósito en la negación de sí misma, pues solo en ese sentido podríamos entender que nuestro filósofo haga afirmaciones como las siguientes: “La existencia ha de verse como un extravío y la redención, como una salida de él” (MVR. II, C. 48, p. 661; en alemán, p. 695); “Como fin de nuestra existencia no se puede indicar más que el conocimiento de que mejor sería que no existiéramos” (MVR. II, C. 48, p. 662; en alemán, p. 695); “El valor de la vida consiste justo en que le enseña a no quererla” (PP. II, § 172, p. 336; en alemán, p. 341); “Mi visión del mundo [...] considera la existencia misma como algo que mejor sería que no fuera, como una especie de extravío del que nos debe restituir el conocimiento de tal condición” (PP. II, § 172a, p. 336; en alemán, p. 341).

Así las cosas, parece ser que la voluntad ciega se ha forjado un instrumento que le permitiría conocerse, con el fin supremo de volverse sobre sí misma y suprimirse. Ahora bien, ¿cuál es camino más seguro para que la voluntad se niegue? Según la mirada ética de Schopenhauer, la forma más efectiva para lograrlo es el ascetismo que tiene como estadio previo la vida virtuosa. En qué consiste el ascetismo es algo Schopenhauer define de forma precisa en los siguientes términos:

Con la expresión *ascetismo* que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad. (MVR. I, § 68, p. 454; en alemán, p. 463)

Como vemos, la condición para que la voluntad pueda negarse es que ella misma sea quebrantada y mortificada de forma sistemática, lo que desde luego debe tener como base el autoconocimiento que ella tiene de sí en el mundo y su consiguiente elevación a la llamada *conciencia mejor*. ¿Cómo se lleva a cabo este quebrantamiento de la voluntad? El primer paso para lograrlo es, como decíamos, la elevación a un punto de vista superior en el que se consigue captar la esencia del mundo. Con ello, la voluntad comprende que el sufrimiento de todos los fenómenos es el suyo propio. Para esto existen dos vías: la primera, consiste en apropiarse

⁵ Schopenhauer quiere ver en la forma de vida ascética una existencia presuntamente más digna. De ahí que afirme que “el espíritu y sentido interno de la auténtica vida monacal, como del ascetismo en general es este: que uno se ha reconocido digno y capaz de una existencia mejor que la nuestra y quiere reforzar y mantener esa convicción despreciando lo que este mundo le ofrece, rechazando todos sus placeres como carentes de valor y esperando con tranquilidad y confianza el fin de esta vida suya despojada de vanidosos cebos, para dar un día la bienvenida a la hora de la muerte como la de la salvación” (PP. II, § 168, p. 333; en alemán, p. 338).

libremente del sufrimiento del mundo a partir de la directa observación y conocimiento que del mismo otorgan la elevación a un punto de vista superior; en la segunda vía el conocimiento y la apropiación del sufrimiento del mundo son el resultado de la experiencia del dolor exaltado vivido en carne propia. En ambos casos el resultado inmediato es el surgimiento de virtudes como la justicia, el amor y la compasión, teniendo esta última un lugar importante en la ética de Schopenhauer. El surgimiento de estas virtudes tiene como base el reconocimiento de la propia individualidad como una mera ilusión y a la vez limita el egoísmo individual a partir del sacrificio que aquellas conllevan. En efecto, estas virtudes constituyen un primer grado de sufrimiento que se inflige a sí mismo el que las practica, pues “aquellas virtudes morales son un medio de fomentar la autoabnegación y, por lo tanto, de negar la voluntad de vivir” (MVR. II, C. 48, p. 662; en alemán, p. 696).

No obstante, Schopenhauer asegura que la virtud que más rápido conduce a la negación de la voluntad es la compasión, “pues gracias a ella el hombre asume incluso el sufrimiento que originariamente corresponde a otros, apropiándose así de una parte de él mayor de la que afectaría al individuo según el curso de las cosas” (MVR. II, C. 48, p. 663; en alemán, p. 696). Se trata, entonces, de comenzar a asediar a la voluntad individual a partir de prácticas lacerantes para el propio egoísmo. Sin embargo, hay que aclarar que la compasión, que de alguna forma reúne en su práctica a todas las demás virtudes, no puede ser prescrita por ninguna persona o ley, pues se trata de “un suceso que se produce en la esfera de la voluntad misma y no en la de la reflexión” (Safranski, 2011, p. 423), y en consecuencia, “no es algo que se pueda predicar: se tiene o no se tiene” (Safranski, 2011, p. 423). Esto también es advertido por el propio Schopenhauer con respecto no solo a su ética, sino a las dos posibilidades de la voluntad, esto es, la afirmación y la negación de sí:

Mi propósito no puede ser más que describir ambas y llevarlas a un claro conocimiento de la razón, no prescribir o recomendar una u otra, lo cual sería tan necio como inútil, ya que la voluntad en sí misma es absolutamente libre, se determina exclusivamente por sí sola y no existe para ella ninguna ley. (MVR. I, § 54, p. 342; en alemán, p. 336)

Ahora bien, como es de suponer, la práctica de las virtudes morales constituye tan solo un primer escenario en el camino de la negación, por lo que su solo ejercicio resulta insuficiente. A Schopenhauer lo que realmente le llama la atención es la negación de la voluntad de vivir, o negación de la vida, que se da en los ascetas y los santos de diferentes lugares, creencias y tiempos. Si tenemos en cuenta que para nuestro autor el mal y el sufrimiento del mundo son los

que cualifican y elevan el asombro que mueve a los hombres a filosofar, no resulta extraño que el fenómeno de la negación radical de la voluntad de vivir tenga tanta importancia dentro de su filosofía. Incluso el más célebre de sus discípulos, Nietzsche, sospecha que allí se encuentra el motor de toda la filosofía schopenhaueriana: “¿Cómo es *posible* la negación de la voluntad?, ¿cómo es posible el santo? — ésta parece haber sido realmente la pregunta gracias a la cual Schopenhauer se hizo filósofo y por la que comenzó” (BM., aforismo 47, p. 74). En este mismo sentido, nuestro autor afirma:

El fenómeno mayor, más importante y significativo que el mundo puede mostrar no es el de quien conquista el mundo sino el de quien lo supera; es decir, la vida callada y desapercibida de ese hombre en quien ha brotado el conocimiento a consecuencia del cual él suprime y niega aquella voluntad que lo llena todo y que en todo se agita y afana; solo aquí y solo en él se manifiesta la libertad de esa voluntad que le hace ahora obrar de forma diametralmente opuesta a la habitual. (MVR. I, § 68, p. 447; en alemán, p. 456)

Como hemos visto, aunque el sufrimiento y el ejercicio de las virtudes morales, constituyen el acceso al camino de la negación de la voluntad, no siempre llevan a la forma más radical de ella. Esto se debe a que la voluntad, que lo llena todo, buscará afirmarse siempre y de forma constante sin importar los obstáculos, pues no podemos olvidar que se trata de un querer ciego e irreprímible. A pesar de todo, Schopenhauer afirma que si bien el sufrimiento y la virtud no llevan con necesidad al ascetismo, dicho tránsito acaece como el destino más lógico y deseable de aquel en el que el sufrimiento profundo ha llevado a la virtud, de forma que

quien renunciando a cualquier privilegio casual no quiere para sí más que la suerte de la humanidad en general no puede tampoco querer esta durante mucho tiempo: el apego a la vida y sus placeres tiene entonces que ceder y dejar lugar a una renuncia generalizada: con ello aparecerá la negación de la voluntad. (MVR. II, C. 48, p. 663; en alemán, p. 696)

¿Cómo es esto entonces posible? Schopenhauer lo explica del siguiente modo:

La mayoría de las veces la voluntad ha de quebrarse con el mayor sufrimiento propio antes de que aparezca la negación de sí. Entonces vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el 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. (MVR. I, § 68, pp. 455; en alemán, p. 464)

Teniendo esto en cuenta, podríamos pensar que se trata de un cambio en la voluntad de aquel al que un dolor intenso o el conocimiento atento de la realidad le ha revelado la verdadera esencia de la realidad y lo ha convertido en «ojo del mundo». Esto no deja de ser un tanto

extraño, pues si la voluntad en sí se encuentra por fuera del tiempo cualquier tipo de cambio le resultaría imposible, pero al mismo tiempo solo ella se determina y solo ella es realmente libre en oposición a los fenómenos en los que se manifiesta y cuyo devenir es estrictamente necesario por estar sumergidos en el *principium individuationis*. Sin embargo, la negación de la voluntad constituye, para Schopenhauer, la única una manifestación de la libertad de la voluntad en el mundo fenoménico. Es así que nuestro filósofo puede caracterizar del siguiente modo al individuo en el que, a partir de un gran sufrimiento⁶ o de una elevación que se asemeja a la gracia, dicha libertad irrumpe:

Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al *ascetismo*. En efecto, ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. No siendo en esencia más que fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia frente a todas las cosas. (MVR. I, § 68, p. 441; en alemán, p. 449)

A partir de dicho cambio, el individuo, ahora asceta, le declara la guerra a las tres formas básicas en las que la voluntad de vivir se afirma, esto es, autoconservación, impulso sexual y afirmación de sí ante el mundo exterior, y a ellas opone, respectivamente y de manera sistemática, las tres formas principales de la negación de la voluntad de vivir: el ayuno, la castidad y la compasión. Estos sacrificios, que a todas luces constituyen un intento por aniquilar la esencia de la vida, son la base fundamental del ascetismo y con ellos lo que se pretende es mortificar metódicamente a la propia voluntad con la intención de quebrantarla y hacer que ella misma se suprima, es decir, que deje de querer. Este procedimiento es llevado a cabo por los ascetas de forma constante y sin descanso, pues la negación sobrevenida una vez no es conquistada automáticamente para siempre, sino que “hay que ganarla siempre de nuevo a través de una continua lucha” (MVR. I, § 68, p. 453; en alemán, p. 462). Esto es así, porque mientras exista el cuerpo, que en ningún caso deja de ser objetivación de la voluntad de vivir, a esta le resulta todavía posible pujar y aspirar hacia su autoafirmación. Con respecto a esto, Schopenhauer afirma refiriéndose al asceta:

⁶ Con respecto a la conversión de la voluntad como resultado de un gran dolor vivido recomendamos la lectura de *El padre Sergio* de Lev Tolstói. Allí se narra con maestría la transformación del príncipe Kasatsky, quien gracias a un sufrimiento profundo pasa de una vida común y corriente a la negación más radical de la voluntad vivir encarnada en el ascetismo propio de la vida monacal de la iglesia ortodoxa rusa del siglo XIX.

Quien ha llegado a ese punto sigue todavía sintiendo, en cuanto cuerpo vivo y fenómeno de la voluntad que es, la disposición al querer de cualquier clase: pero la reprime intencionadamente al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría, aun cuando ello no tenga otro fin que precisamente el de servir a la mortificación de la voluntad. (MVR. I, § 68, p. 443; en alemán, p. 451)

Así, la negación absoluta de la voluntad de vivir no puede darse sin una lucha constante y metódica contra la vida, y solo se ve completada cuando el cuerpo en el que se objetiva sale del espacio-tiempo, esto es, muere, “pues nadie en la tierra puede tener descanso duradero” (MVR. I, § 68, p. 453; en alemán, p. 463). De esta manera, y teniendo en cuenta que la única forma de que no exista manifestación ni tendencia alguna de la voluntad es que esta no pueda manifestarse en el tiempo ni en el espacio, resulta evidente que la simple existencia, que por definición solo puede ser espaciotemporal, de un fenómeno cualquiera, implica la existencia e inevitable tendencia de la voluntad a la vida por muy disminuida que ésta se encuentre en él. Que el cuerpo constituye el último reducto de la voluntad de vivir, así como que también allí debe ser perseguida por los negadores de la vida, lo expresa Schopenhauer cuando asegura que el asceta

igual que la voluntad misma, mortifica también su visibilidad u objetividad, el cuerpo: lo alimenta con frugalidad para que un exuberante florecimiento y desarrollo no dé nueva vida y excite con más fuerza la voluntad, de la que aquel no es más que una expresión y reflejo. Así, recurre al ayuno y hasta a la mortificación de sí mismo, para a través de la privación y el sufrimiento continuos quebrantar cada vez más y matar la voluntad que reconoce y abomina como la fuente de su desgraciada existencia y la del mundo. — Cuando por fin llega la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad cuya esencia se había extinguido hacía tiempo debido a la libre negación de sí misma, hasta llegar al débil vestigio que se manifestaba como vida de ese cuerpo, aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación. Con ella no acaba en éste, como en los demás casos, el simple fenómeno sino que se suprime la esencia misma que aquí solamente tenía una débil existencia en el fenómeno y por él; ese último y débil lazo se desgarrará ahora. Para el que así termina, ha terminado al mismo tiempo el mundo. (MVR. I, § 68, pp. 443-444; en alemán, pp. 451-452)

Ante esta perspectiva no podemos menos que preguntarnos: ¿cómo es posible que la esencia se extinga antes que el fenómeno? Sin duda esta pregunta se vuelve más inquietante cuando recordamos que estamos frente a una metafísica inmanente que considera que la voluntad es el reverso o el otro lado de la representación o, lo que es lo mismo, que asegura que el fenómeno es estrictamente hablando la visibilidad de la esencia, lo que no puede significar otra cosa, sino que en realidad es imposible que voluntad y representación existan por separado. Estamos aquí, indudablemente, ante una aporía. También resulta paradójico que ante el reconocimiento del sufrimiento esencial del mundo, la solución sea intentar superarlo justamente

por medio del sufrimiento aplicado a sí mismo de forma sistemática y *teléfica*⁷, porque ¿qué otra cosa puede ser la ascesis si no una forma de represión violenta contra la vida, una agresión premeditada y conscientemente ejercida contra el cuerpo en el que se encarna esa vida? Schopenhauer podría responder lo siguiente:

Contra ciertas objeciones insulsas hago observar que la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer: lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*. (PP. II, § 161, p. 327; en alemán, p. 331)

Pero aun así, y teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podríamos replicar que una negación total de la voluntad no puede darse sin la negación del fenómeno, pues el mismo Schopenhauer afirma que “la verdadera salvación, la liberación de la vida y el sufrimiento, no son pensables sin una negación total de la voluntad” (MVR. I, § 68, p. 460; en alemán, p. 470). Ahora bien, si aceptamos que “el verdadero yo es la voluntad de vivir” (MVR. II, C. 48, p. 662; en alemán, p. 695) y que “el cuerpo es la voluntad misma intuida objetivamente como fenómeno espacial” (MVR. II, C. 48, p. 665; en alemán, p. 699), tenemos, entonces, que negar la voluntad significa negar el yo, y como el yo es de cabo a rabo voluntad y de principio a fin representación, es decir, cuerpo, tenemos que aceptar que la negación de la voluntad no puede darse sin la negación radical del cuerpo, esto es, sin su destrucción por medio de la violencia.

Es pues, una extraña paradoja que la vía para la liberación del sufrimiento de la vida sea justamente el sufrimiento consciente y sistemáticamente autoinfligido. Sin embargo, el asceta no debe preocuparse solamente por aplicar sufrimiento sobre su ser, sino que debe desearlo de todas las fuentes externas posibles, aceptarlo y asumirlo con alegría en su camino hacia la negación total de vida. En este sentido, Schopenhauer asegura del asceta:

Dado que él niega la voluntad misma que se manifiesta en su persona, no se resistirá cuando otro haga lo mismo, es decir, cuando cometa contra él una injusticia: de ahí que le sea bienvenido cualquier sufrimiento que le sobrevenga de fuera por azar o por la maldad ajena, cualquier daño, afrenta o injuria: él lo recibe contento, como ocasión de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad sino que con alegría ha tomado partido hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona. Por eso soporta tal afrenta y sufrimiento con paciencia y dulzura inagotables, sin ostentación devuelve bien por mal y no permite que se reavive en él el fuego de la ira ni el de los deseos. (MVR. I, § 68, p. 443; en alemán, p. 451)

Esto mismo expresado en otros términos, y según el decurso de *Parerga*, dice:

⁷ Este término hace referencia al mito de Téfefos expuesto en la nota 7 del capítulo 1.

Las acciones injustas o malvadas son con respecto a quien las ejercita signos de la fuerza de su afirmación de la voluntad de vivir y, en consecuencia, de la distancia a la que todavía se encuentra de él la verdadera salvación, la negación de la voluntad, y con ello la redención del mundo [...] Pero con respecto a aquel que ha de sufrir con aquellas acciones, desde el punto de vista físico estas son un mal; mas desde el metafísico son un bien y en el fondo una buena acción, ya que contribuyen a conducirlo hacia su verdadera salvación. (PP. II, § 171, p. 335; en alemán, p. 340)

Tenemos, entonces, que si bien el odio y la maldad del mundo se originan en el desconocimiento de la identidad esencial de todos los fenómenos, es justamente el padecimiento continuo y sistemático de dichas manifestaciones lo que conduce a la salvación. En este sentido, podríamos preguntarnos si la ética que plantea Schopenhauer en el cuarto libro de su obra fundamental no propone una especie de inversión en la relación del hombre con el sufrimiento y la maldad, pues cuando el asceta reconoce que su voluntad y la del mundo son la misma y que, por lo tanto, el dolor del mundo es el suyo propio, redirige a hacia sí mismo el sufrimiento y no solo ejerce violencia contra su propio cuerpo, sino que acepta con placer la que le viene de fuera. Según esto, podríamos pensar que en el ascetismo el hombre busca aplicar en el microcosmos el sufrimiento que encuentra por todas partes en el macrocosmos. Se trata pues de un movimiento en el que reconociéndose a sí mismo, y de forma totalmente radical, como el soporte o el epicentro del mundo como voluntad y representación, el individuo pretende⁸ negar dicho mundo a partir de la negación de su propio cuerpo. Ahora, si bien esta pretensión se basa en la concepción según la cual la esencia de todos los fenómenos del mundo es una y la misma, quizás no resulte muy desatinado pensar que el paso al ascetismo consiste realmente en un movimiento egoísta en el que el asceta, ante la doble imposibilidad de afirmarse sin límites en la realidad y de negar el mundo, desvía de forma estratégica la tendencia afirmativa de su voluntad, del mundo exterior hacia sí mismo, y así termina por negarse como fenómeno y como voluntad⁹, quedando tan sólo la nada.

⁸ Es bien sabida la advertencia de Schopenhauer según la cual la negación de la voluntad no puede partir del propósito individual de un sujeto, sino que solo es la misma voluntad la que eventualmente decide o no negarse libremente en un fenómeno dado. Sin embargo, si tenemos en cuenta que fuera de la voluntad no hay nada y que, por lo tanto, un individuo y su intelecto no pueden ser otra cosa que voluntad, tenemos que aceptar que cuando un sujeto decide y se propone negar la voluntad, es ella misma la que ha tomado dicha resolución en ese individuo particular en el que se encarna.

⁹ Coincidimos en este punto con la reflexión que el profesor Fernando Cardona (2012b) hace en su artículo *La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer*. Allí, el autor señala: “Si las figuras del egoísta y del asceta pueden ser intercambiables, es porque son sinónimas. En este sentido, para el que termina siendo egoísta, el mundo no tiene otra realidad diferente a la de él mismo y, como tal, este mundo se disuelve en sus propias manos; no únicamente como fenómeno sino, ante todo, como realidad, porque su existencia particular vale para él como el

Desde esta perspectiva, y por muy contradictorio que pueda parecer, podríamos decir que quizás sea más preciso hablar de *voluntad de negación* que de *negación de la voluntad*. Esto significaría que en realidad a la voluntad le resulta imposible negarse simple y llanamente, pues, como hemos visto, el proceso para ello implica una cierta actividad y diligencia; por lo tanto, su autonegación viene siendo al mismo tiempo otra cara de la afirmación, por lo que tal vez no sea muy problemático decir que la voluntad solo se puede negar afirmándose a sí misma o, también, que en el asceta la negación de la voluntad es el resultado extremo de una voluntad que replegándose sobre sí se autoafirma hasta el punto de llegar a suprimirse como manifestación. Esto no resulta tan extraño si tenemos en cuenta que todo movimiento afirmativo de la voluntad conlleva siempre la destrucción o negación de otros fenómenos. La diferencia es que en este caso el asceta, que se ha percatado de dicha situación, decide limitar al máximo el influjo de su voluntad hacia el exterior y, redirigiéndolo hacia sí de forma casi exclusiva, no le queda entonces más alternativa que afirmarse a costa de sí mismo, esto es, negarse ahora de la misma forma como antes lo hacía con los fenómenos externos a él. No obstante, esto sólo se logra como resultado de la autocomprensión de la voluntad.

En este sentido, y teniendo en cuenta que toda afirmación implica negación, podríamos decir que el paso al ascetismo se da cuando un individuo, reconociéndose incapaz de negar el mundo exterior, decide, por cuestiones económicas de su deseo, negarse a sí mismo como soporte de la realidad. Para poder suscribir lo anterior, resulta necesario aceptar que así como el mundo es al mismo tiempo y de forma indisoluble voluntad y representación, la afirmación y la negación son manifestaciones de la voluntad que se implican recíprocamente y que, por lo tanto, son inseparables entre sí. Así pues, resulta necesario admitir que no se puede afirmar sin negar, pues como vimos, un fenómeno solo puede afirmarse a costa de otros fenómenos, pero tampoco es posible negar sin afirmar, pues para poder negar hay que ser ya fenómeno, esto es, voluntad en pleno acto de afirmación.

centro y la esencia del mundo. Por otro lado, el asceta repite tan sólo la reivindicación aporética de un individualismo corporal que busca dominar sobre todo, tal como dicha pretensión es asumida también en el caso del egoísmo. Por esta razón, la ascesis y la muerte santa permanecen en deuda con la fantasía de alcanzar una omnipotencia egoísta que, ya desde las primeras líneas de la obra, determina el proyecto general de un pensamiento único. En efecto, ambas figuras buscan realizar una vez más, de un modo realmente desesperado, el sueño de alcanzar un mundo que pueda, finalmente, ser en cada momento algo mío. La voluntad de destruir el mundo es también una forma para demostrar nuestro poder” (pp. 233-234).

Teniendo en cuenta esto, no puede menos que resultarnos extraña la férrea oposición de Schopenhauer al suicidio concebido como negación de la voluntad de vivir. Nuestro autor, tratando de ser consecuente con su doctrina de la voluntad, asegura que de la negación de la misma

nada se diferencia más que la supresión de voluntaria del propio fenómeno individual: el suicidio. Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. (MVR. I, § 69, p. 461; en alemán, p. 471)

En este pasaje, Schopenhauer argumenta en contra del suicidio siguiendo, por un lado, los principios hacia los que su ética de la negación de la voluntad apunta, esto es, al sufrimiento como camino hacia la eventual autosupresión de la voluntad de vivir y, por otro, basándose en sus postulados sobre el carácter indestructible de la voluntad en sí, lo que de alguna forma radicaliza la escisión entre fenómeno y voluntad. En el primer caso, resulta interesante ver que nuestro autor pone el acento en la intención y no en el hecho práctico y sus resultados efectivos. Schopenhauer asegura con agudeza que el suicidio consiste en un acto de vehemente afirmación de la voluntad de vivir, pues se trata de un *accionar* del individuo sobre sí mismo ante la imposibilidad de dar libre curso a la afirmación de su voluntad en el mundo. A esto, nuestro filósofo opone la figura del asceta, en quien se supone que la voluntad se quebranta y se suprime a sí misma como resultado de la aplicación y el estricto seguimiento de conductas que flagelan su propio cuerpo. Sin embargo, y si tenemos en cuenta lo dicho, no podemos negar que los ejercicios a los que se entrega el asceta de forma rigurosa y sistemática son también *acciones* que este ejerce sobre sí, en cuyo caso, y a pesar de que Schopenhauer pretende ver allí solo negación, tenemos que admitir que la ascesis como práctica también constituye un movimiento afirmativo de la voluntad.

Según esto, podemos decir que tanto en el ejercicio de la ascesis como en el suicidio se pretende negar la voluntad afirmándola, como ya lo anotamos anteriormente. Esto significa, entonces, que la negación de la voluntad, que solo se concreta con la destrucción del cuerpo, ya desde la misma lógica no puede darse sin el paso por la afirmación, pues para que la voluntad pueda negarse primero debe existir y al mismo tiempo solo puede suprimirse como resultado de una intención y de un paso a la acción, condiciones que claramente constituyen en sí mismas manifestaciones de la voluntad que no pueden ser otra cosa que su autoafirmación. Si tomamos

ahora en consideración la afirmación de Schopenhauer, según la cual “precisamente porque el suicida no puede dejar de querer, deja de vivir, y la voluntad se afirma aquí justamente en la supresión de su fenómeno porque no puede afirmarse de otra manera” (MVR. I, § 69, p. 462; en alemán, p. 472), no podemos resistirnos a pensar igualmente que porque el asceta no puede vivir, debido a su reconocimiento del horror de la existencia, pretende a la vez dejar de querer hasta eventualmente dejar de vivir, de forma que el ascetismo se muestra realmente como un modo de ser al que llega un individuo que tampoco puede afirmarse de otra manera y que en consecuencia se afirma pretendiendo negarse, esto es, intentando restringir al máximo el influjo de su voluntad volcándola sobre sí mismo. En este sentido, la “muerte voluntaria por hambre” (MVR. I, § 68, p. 450; en alemán, p. 459) del asceta y la muerte igualmente voluntaria del suicida, por lo medios de que disponga, son en realidad equiparables y solo parecen diferir en el grado de vehemencia con el que la voluntad se afirma en ellos y en la intención con que cada uno llegue a dicho fin, esto es, en el nivel de conocimiento al que la voluntad haya llegado en cada uno de ellos.

En el caso del asceta, como bien lo dice Schopenhauer, se trata de huir de los placeres para intentar castigar a la propia voluntad que se encarna en el cuerpo a través de la aplicación sistemática de la violencia y la apropiación del sufrimiento, mientras que para el suicida, por el contrario, se trata de huir del sufrimiento ejecutando sobre sí el acto de mayor violencia del que es capaz el hombre consigo mismo: la aniquilación de su propio cuerpo a la que eventualmente también llegaría el asceta, pues no debemos olvidar que la propia destrucción del organismo es el fin último de la ascética.

Ahora bien, con respecto a la objeción de corte metafísico que se basa en el carácter indestructible de la voluntad en sí, resulta evidente que nuestro filósofo pretende disociar de forma radical la voluntad de la representación. Esta pretensión resulta muy problemática y altamente paradójica, sobre todo si tenemos en cuenta que el mismo Schopenhauer define su sistema como una metafísica inmanente y reconoce, asimismo, no solo “la identidad del cuerpo y la voluntad” (MVR. I, § 18, p. 153; en alemán, p. 121), sino que también afirma categóricamente que “todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada” (MVR. I, § 18, p. 152; en alemán, p. 120). Así, a la afirmación según la cual el suicida destruye su fenómeno, pero no niega su voluntad, podemos oponer lo que dice Schopenhauer cuando expone la mecánica de la injusticia en el libro cuarto de su obra fundamental:

Mas al presentar la voluntad aquella *autoafirmación* del propio cuerpo en innumerables individuos, debido al egoísmo peculiar a todos es fácil que en un individuo vaya más allá de esa afirmación llegando a la *negación* de la misma voluntad manifestada en otro individuo. La voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a *su* voluntad [...] y, en consecuencia, afirma su propia voluntad más allá de su propio cuerpo negando la voluntad que se manifiesta en un cuerpo ajeno. (MVR. I, § 62, p. 393; en alemán, p. 394)

No encontramos ninguna razón válida para no aplicar lo dicho en este pasaje, a propósito de la injusticia, al caso del suicida. De esta manera, si aceptamos que la irrupción de la voluntad dentro los límites de la voluntad que se manifiesta en un cuerpo ajeno, bien sea lesionándolo o destruyéndolo, constituye la negación de la voluntad que en él se objetiva, tenemos que admitir también que lacerar o aniquilar el propio cuerpo es, de idéntica forma, negar la voluntad que allí se manifiesta. Esto dicho, pretender separar de forma tan radical la voluntad de la representación no solo es impropio, sino que en realidad se trata de un movimiento propio de una metafísica trascendente, que resulta para Schopenhauer en mera ilusión. En este sentido, no podemos aceptar como argumento contra el suicidio la pervivencia de la voluntad más allá de la muerte del fenómeno, pues según una metafísica inmanente, y como bien lo hemos señalado a lo largo del presente trabajo, la voluntad *es* sus fenómenos. Esto significa que así como sin voluntad no puede haber fenómeno, sin fenómeno no hay voluntad y, en consecuencia, la destrucción del cuerpo, sea cual sea la forma en que esto suceda, es negación de la voluntad que en él se encarna. Esto lo vemos confirmado por el mismo Schopenhauer, cuando afirma que “todo acto de voluntad inmediato, verdadero y autentico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo: y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad” (MVR. I, § 18, p. 153; en alemán, p. 120). Así las cosas, la oposición de Schopenhauer al suicidio no puede menos que parecernos sospechosa o por lo menos tendenciosa.

No obstante, en el mismo filósofo podemos encontrar que la verdadera razón de su rechazo a este fenómeno tan particular se encuentra no tanto en su metafísica como en su proyecto ético. Esto se hace evidente cuando en su obra de madurez, *Parerga y paralipómena*, nuestro filósofo señala: “el suicidio se opone a la consecución del supremo fin moral, ya que sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una solo aparente” (PP. II, § 157, p. 324; en alemán, p. 328). Acto seguido, el filósofo afirma:

Pero aquella razón contra el suicidio es ascética, así que solo tiene validez desde un punto de vista ético muy superior al que jamás hayan adoptado los filósofos morales europeos. Mas si descendemos desde ese elevado punto de vista, no queda ya ninguna razón moral sostenible para condenar el suicidio. (PP. II, § 157, p. 324; en alemán, pp. 328-329)

Sin embargo, estas razones morales no son trascendentes ni prescriptivas. Esto pone de manifiesto que el rechazo de Schopenhauer al suicidio no es más que un movimiento estratégico que le permite excluir de su ética un fenómeno incompatible con ella. El pensador resume su proyecto moral de la siguiente forma:

Mi ética [...] tiene fundamento, propósito y fin: primero, demuestra teóricamente el fundamento metafísico de la justicia y la caridad y, luego, indica el objetivo al que estas han de conducir finalmente si se logran por completo. Al mismo tiempo, admite con franqueza el carácter reprobable del mundo y señala la negación de la voluntad como el camino para salvarse de él. (PP. II, § 163, p. 329; en alemán, pp. 333-334)

Esto muestra que Schopenhauer, si bien declara que su ética no es prescriptiva, concibe, no obstante, su filosofía con un fin. Ahora bien, como no puede ser otra forma, el fin de su filosofía delata una cosmovisión que pretende hacer del sufrimiento el fin y el sentido de la vida, pues el mismo pensador afirma que “si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo” (PP. II, § 148, p. 307; en alemán, p. 309). Teniendo esto en cuenta, podemos ver por qué el suicidio, al sustraer al hombre del sufrimiento, no puede caber dentro del proyecto filosófico de Schopenhauer, a no ser que se trate de “la muerte por ayuno elegida libremente en el grado superior de la ascética” (MVR. I, § 69, p. 463; en alemán, p. 474), es decir, como el resultado de un ejercicio consciente y sistemático en el que el sufrimiento es autoaplicado y apropiado de fuera por parte del asceta. Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto también que la ética de Schopenhauer, al pretender darle sentido al sufrimiento y así justificarlo, se corresponde con la moral cristiana, pues “el cristianismo lleva en su interior la verdad de que el sufrimiento [...] es el verdadero fin de la vida” (PP. II, § 157, p. 324; en alemán, p. 328). Esto, nuestro filósofo no intenta ocultarlo, sino que por el contrario lo afirma de forma clara y abierta: “se podría llamar a mi teoría la verdadera filosofía cristiana” (PP. II, § 163, p. 329; en alemán, p. 334). A partir de lo dicho, parece evidente, por un lado, que la filosofía de Schopenhauer hace patente que el verdadero sentido y fin de religiones como el budismo, el brahmanismo y el cristianismo, no es otro que el profundo desprecio por la vida y la tentativa sistemática de negarla y, por otro, que a pesar de proclamar la irracionalidad de la voluntad, nuestro filósofo no puede evitar concebirla como si esta en realidad

tuviera un destino, una dirección. Esto no se le escapa al profesor Manuel Cabada (1994) que atinadamente afirma al respecto:

Como se ve, a pesar de sus afirmaciones [...] sobre la «ceguera» de la todopoderosa voluntad de vida, Schopenhauer se ve obligado de hecho a admitir una verdadera *finalidad* en la estructura de la vida humana, ya que ésta está, en efecto, hecha *para* el dolor y éste *para* la salvación o liberación del hombre. (pp. 49-50)

En cualquier caso, no debemos olvidar que el ascetismo en realidad constituye una posición egoísta que pretende hacer del mundo en cada momento algo del sujeto, y que la pretendida negación de la voluntad reivindica la fantasía, propia de una voluntad que busca afirmarse sin límites, de querer destruir el mundo. Schopenhauer deja entrever este deseo oculto del egoísmo supremo de aquel que pretende negar la voluntad cuando a modo de reproche asegura con sorna que “el suicida niega solamente el individuo, no la especie” (MVR. I, § 69, p. 461; en alemán, p. 472). Como vemos, el proyecto real del asceta es el de aniquilarse y llevarse el mundo con él¹⁰. El argumento en el que se basa la posibilidad de esta pretensión radica en la unidad de la concepción schopenhaueriana del mundo como *voluntad y representación*.

No podemos olvidar que ya en el primer libro de su obra fundamental Schopenhauer sienta los pilares sobre los que se erige toda su filosofía. Allí, nuestro filósofo explica cómo el mundo solo puede darse y ser entendido de dos formas, la primera, como representación en una consciencia, y la segunda, como voluntad vivida y sentida por un sujeto en su interior y proyectada como una especie de acto de fe hacia el exterior, esto es, del microcosmos hacia el macrocosmos¹¹. Nuestro filósofo señala también que la forma más primaria en la que el mundo puede representarse en una consciencia es a partir de la distinción fundamental entre sujeto y objeto, de manera que todo aquello que se encuentre por fuera del sujeto cognoscente no puede

¹⁰ No podemos resistir aquí la tentación de recordar la peculiar anécdota que Hans Blumenberg relata en su libro *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Allí, el filósofo alemán alude a la particular declaración que Nicolaus von Below, un militar de la Luftwaffe muy cercano al Hitler, hizo en 1980 y según la cual el *Führer*, en una conversación privada con él tras el fracaso de una ofensiva militar, le dijo: “No capitularemos, nunca. Puede que nos vayamos a pique. Pero nos llevaremos un mundo con nosotros” (citado por Blumenberg, 2007, p. 71). Quizás no resulte muy desatinado, guardando obviamente las proporciones, tomar esta frase para ilustrar lo que de alguna forma constituye el colmo del ideal ascético, esto es, la fantasía de negar la voluntad encarnada en un individuo y con ella el mundo entero. Del mismo modo, lo dicho pone nuevamente de relieve la oposición entre el asceta y el suicida común, pues si la nota característica del primero es la pertinacia más radical, al segundo lo distingue la insuperable inclinación a capitular.

¹¹ Resulta notable la forma en que el filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila (2005) condensa y expresa esta misma idea: “El mundo es explicable desde el hombre, pero el hombre no lo es desde el mundo. El hombre es realidad dada, el mundo hipótesis que inventamos” (p.129).

ser más que objeto, incluido su propio cuerpo. En este orden de ideas, Schopenhauer puede afirmar con total consecuencia que “con la completa supresión del conocimiento, el resto del mundo se desvanecería por sí mismo en la nada; porque no hay objeto sin sujeto” (MVR. I, § 68, p. 442; en alemán, p. 449). Esto viene a confirmar que la vida y el mundo son en realidad fenómenos cerebrales, pues la consciencia, en la que encuentra soporte la representación del mundo, coincide necesariamente con el órgano fundamental del sistema nervioso que funciona como receptáculo de los estímulos que los sentidos perciben no solo de lo exterior al organismo al que pertenecen, sino del cuerpo mismo que conforman, es decir, el cerebro.

Ahora bien, Schopenhauer no limita la intuición del mundo al organismo humano, sino que la amplía sin distinción al reino animal aclarando, eso sí, que dicha intuición varía de acuerdo a la complejidad del sistema nervioso de los organismos animales. Sin embargo, podríamos preguntarnos si acaso el mundo realmente existe o puede representarse como *mundo* en un organismo carente de lenguaje, pues de forma muy somera podríamos pensar que el *mundo*, lejos de ser algo en sí mismo, es esencialmente una representación del lenguaje. Esto sucede así, por cuanto resulta realmente imposible conocer, pensar y decir algo de aquello que está fuera y que nosotros comprendemos como mundo, pues hasta ahora nadie ha podido salir de sí como sujeto cognoscente para dar cuenta de la realidad. Es en este sentido que Safranski (2011) afirma:

El mundo que nos rodea, naturaleza y hombre, actúa sobre nosotros; no hay duda de que son reales. Pero hagamos lo que hagamos, serán siempre realidad-para-nosotros, realidad actuante sobre nosotros; se trata, como dice Kant, de «fenómenos» o, como dice Schopenhauer, de «representaciones». Eso no cambia en lo más mínimo el hecho de que les atribuyamos naturalmente una realidad independiente; suponemos que son tan reales como nosotros mismos; pero se trata sólo de un supuesto. En realidad, lo otro nunca puede convertirse en algo tan real como somos nosotros para nosotros mismos. El ser que vivenciamos en nosotros –Schopenhauer lo llama el «*realissimum*»– lo transferimos a todo lo que nosotros no somos. Cuando Schopenhauer pregunta lo que es el mundo además de ser nuestra representación y responde que diciendo que es, como nosotros mismos, voluntad, no se trata en el fondo de una dimensión cognoscitiva suplementaria (el conocimiento es siempre representación), sino de algo diferente del conocimiento: se trata de una corroboración del ser. (pp. 391-392)

Así pues, teniendo en cuenta la inevitable suposición de que todo aquello ajeno al sujeto debe ser como el sujeto mismo, esto es, voluntad, Schopenhauer afirma con confianza que la negación total de la voluntad que se encarna en un cuerpo individual y que como vimos solo se completa con la destrucción de dicho cuerpo, lleva consigo también la negación del mundo como

voluntad y representación que se soportaba en la consciencia de ese organismo. En palabras del mismo Schopenhauer esta conclusión reza:

En modo alguno podemos eludir la consecuencia de que con la libre negación, con la renuncia de la voluntad, también quedan suprimidos todos aquellos fenómenos, aquel afán y agitación sin fin ni tregua en todos los grados de objetividad, en que consiste el mundo y por el que existe; suprimida queda también la pluralidad de las formas que se suceden gradualmente; suprimida queda junto con la voluntad la totalidad de su fenómeno y, finalmente, también las formas universales del mismo, tiempo y espacio, y hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo. (MVR. I, § 71, p. 474; en alemán, p. 486)

Sin duda, nos encontramos frente a una construcción teórica de una lógica irresistible. Más allá del egoísmo radical que se encuentra en la pretensión de negar la voluntad, y solo con la condición de que la negación de la voluntad –para que realmente pueda ser llamada *negación*– culmine con la aniquilación del organismo en el que se sustenta la realidad –que, como vimos, siempre es realidad-para-un-sujeto encarnado en un cuerpo–, nos vemos obligados a aceptar que la supresión de la voluntad implica verdaderamente el hundimiento del mundo en la nada. Esto nos lleva, una vez más, a las enigmáticas palabras con las que Schopenhauer cierra el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*:

Nosotros [...] lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada. (MVR. I, § 71, p. 475; en alemán, p. 487)

Nos encontramos frente a una formulación un tanto extraña. Según lo dicho, resulta comprensible, al punto de que no puede ser de otra forma, que aquello que quede tras la *total* supresión de la voluntad sea nada, tanto para aquel en que la voluntad se niega como para aquellos en los que ésta todavía se afirma. Pero, ¿a qué se refiere Schopenhauer cuando dice que para aquel en el que la voluntad se niega el mundo es igualmente nada? Cómo dijimos antes, esta afirmación se basa en un reconocimiento o desengaño con respecto a la realidad por parte de aquel que pretende negar la voluntad. En otras palabras, podríamos decir que aquel que se eleva a un punto de vista superior y conoce así el sufrimiento del mundo, descubre al mismo tiempo el absurdo de la realidad y de su fundamento, la voluntad. Esto quiere decir que en verdad el fundamento mismo del mundo es tan huidizo del intelecto humano que más que absurdo debe ser entendido como *nada*, pues solo así es posible concebirlo.

Tenemos, entonces, que la voluntad en sí es algo de lo que realmente nada puede pensarse ni decirse puesto que escapa a las posibilidades del lenguaje y el intelecto humano. Esto lo expresa Schopenhauer de la siguiente forma:

Lo que se gana con la negación es necesario caracterizarlo (en la conclusión del libro cuarto) como nada, y solo se puede añadir el consuelo de que es una nada meramente relativa, no absoluta. Pues, cuando algo no es nada de lo que conocemos, no es, en efecto, nada para nosotros. Pero de ahí no se sigue que no sea nada en absoluto, que no pueda ser nada desde ningún posible punto de vista ni en ningún sentido posible, sino solamente que estamos confinados a un conocimiento totalmente negativo de ello; lo cual puede muy bien deberse a la limitación de nuestro punto de vista. (MVR. II, C. 48, p. 668; en alemán, p. 703)

Como vemos, para nuestro filósofo el hecho de que no se pueda hablar de una nada absoluta resulta consolador. Sin embargo, tenemos que preguntarnos si un consuelo de este tipo es suficiente para tranquilizar al hombre frente al fenómeno de la muerte. Por lo demás, este punto de vista refuerza el carácter inmanente de la metafísica de Schopenhauer, pues ante tal panorama estamos tentados a admitir que el núcleo de nuestro ser es en realidad tan efímero como el fenómeno mismo, pues si la voluntad en sí solo la podemos conocer en el acto de su constante afirmación en los fenómenos, tenemos que aceptar que por fuera de sus objetivaciones la voluntad no es nada y nosotros fuera de nuestro cuerpo tampoco.

En todo caso, y a pesar de que el pensador de Danzig abogue por un cierto consuelo derivado de la imposibilidad de conocer si efectivamente hay algo tras la supresión del fenómeno y qué podría ser aquello, podríamos decir que se trata de un procedimiento no solo infructuoso, sino improcedente, pues que algo exista o sea quiere decir que necesariamente se encuentra inserto dentro de las determinaciones del espacio, el tiempo y la causalidad. Por esto, intentar ubicar el fundamento de lo real fuera de lo real, es decir, fuera del *principium individuationis*, no tiene ningún sentido ni puede llevar a conclusiones de ningún tipo por tratarse de terrenos imposibles para el lenguaje y el intelecto humano. Resulta, entonces, definitiva la conclusión de Schopenhauer al respecto:

Puesto que ese ser —la *voluntad*— lo conocemos en cuanto cosa en sí solamente en y a través del acto del *querer*, somos incapaces de decir o de concebir lo que sigue existiendo o moviéndose una vez suprimido ese acto: de ahí que *para nosotros*, que somos el fenómeno del querer, la negación sea un tránsito a la nada. (PP. II, § 161, p. 327; en alemán, p. 331)

3.3 Aprender a tocar la flauta y reír

Así las cosas, la voluntad en sí resulta ser un postulado tan extraño como problemático. De esta manera, nos vemos forzados a decir que la voluntad en sí no es nada, pues la única voluntad que podemos conocer es la que existe, esto es, la que se objetiva en el mundo.

Ahora bien, que dicha voluntad en sus manifestaciones más primarias carezca de sentido es algo que pone de manifiesto el absurdo de la existencia. Este hecho, sumado al reconocimiento de que fuera de este mundo no hay fundamento alguno del que sea posible dar cuenta, es precisamente lo que constata aquel que ha logrado elevarse a un punto de vista superior, es decir, aquel que ha dejado de ser solo un viviente y ha pasado también a ser observador o, en otras palabras, que ahora oscila entre la posición del actor y la del espectador, pues mientras su fenómeno persista no dejará nunca de ser actor.

Así pues, oscilar entre la posición del actor y la del espectador, reconocer la falta de fundamento ulterior de la vida, aceptar que detrás del mundo solo está el mundo, comprender que el misterio de la vida es tal que en realidad no hay nada que comprender, entender que “el querer vivir en sí mismo no tiene fundamento, término ni finalidad alguna” (Cabada, 1994, p. 20), y a partir de ahí vivir de forma tal que la falta de sentido y el absurdo de la realidad no sean un problema insuperable, es quizás a lo que Schopenhauer se refería cuando sentenció: “una *vida feliz* es imposible: lo máximo que el hombre puede alcanzar es una *vida heroica*” (PP. II, § 172a, p. 337; en alemán, p. 342).

En este sentido, vale la pena recordar que a pesar de reconocer en la negación de la voluntad la salvación del mundo y, por tanto, otorgarle un inmenso valor, Schopenhauer no pretende ser prescriptivo al respecto. Incluso, la negación de la voluntad es para el filósofo “un misterio que no se puede explicar en realidad aunque pueda ser mostrado en los grandes ascetas y santos” (Safranski, 2011, p. 449), y, en consecuencia, no puede ser convertido en un precepto. El asceta se presenta, entonces, como un caso particular en el que una forma de vida específica ha logrado cristalizarse a partir de un profundo conocimiento del mundo, mientras que

los demás, que aún estamos rodeados del velo de Maya, también en ciertos momentos, cuando padecemos graves sufrimientos o los vemos de cerca en los demás, nos aproximamos al conocimiento de la nihilidad y la amargura de la vida; y con una renuncia total y decidida para siempre arrancamos el aguijón de los deseos, cerramos el camino a todo sufrimiento y buscamos la purificación y la santidad. Pero enseguida nos seduce de nuevo el engaño del fenómeno, y sus motivos vuelven a poner en marcha la voluntad: no podemos liberarnos. Las tentaciones de la esperanza, los halagos del presente, la dulzura de los placeres, el bienestar que toca en suerte a

nuestra persona en medio de la miseria de un mundo que sufre y bajo el dominio del azar y el terror, tira de nosotros y asegura de nuevo los lazos. (MVR. I, § 68, p. 441; en alemán, p. 448)

Como vemos, Schopenhauer es consciente de que él mismo no se encuentra en el camino de la negación de la voluntad; por el contrario, asegura que “nos resistimos a entrar en ella y más bien aspiramos con todas nuestras fuerzas a procurarnos una existencia segura y agradable, con lo que nos encadenamos cada vez más a la voluntad de vivir” (MVR. II, C. 49, p. 696; en alemán, p. 734). ¿Cuál es, entonces, el objetivo de la filosofía de la voluntad y de su eventual negación señalada por Schopenhauer?

En este punto no podemos menos que remitirnos a la lección impartida en la universidad de Tubinga el año 2009 por el filósofo contemporáneo Peter Sloterdijk titulada *Muerte aparente en el pensar*. Allí, el autor lleva a cabo una investigación de corte genealógico que lo lleva a dar cuenta de las condiciones de posibilidad del hombre capaz de teoría. Para Sloterdijk, más que el asombro, lo que permite y cualifica el pensamiento teórico es, entre otros motivos, el fracaso del hombre en la vida práctica. Encuentra, por ejemplo, y entre otros motivos, que “la apertura de la escuela de Platón en torno al año 387 a. C. fue una reacción al desmoronamiento del modelo ateniense de la polis” (Sloterdijk, 2013, p. 62). Se trata de un movimiento de perdedores que pretende poner en suspenso el mundo de la vida práctica y, “en un ejercicio de retirada” (Sloterdijk, 2013, p. 34), establecer un nuevo mundo o un nuevo punto de vista que se correspondería con el de un observador puro resguardado de la realidad, de forma que “donde había un yo que tomaba postura ha de haber un yo que observa” (Sloterdijk, 2013, p. 34). En efecto, este “romanticismo de los perdedores” (Sloterdijk, 2013, p. 63), como lo llama Sloterdijk, constituye un intento por ponerse al abrigo de las vicisitudes del mundo de la vida práctica en un mundo desde el que se pueda observar la realidad y teorizar sobre ella pretendiendo, al mismo tiempo, escapar de ella. Esto parece coincidir inevitablemente con el proyecto schopenhaueriano de la negación de la voluntad. Recordemos que nuestro filósofo muestra el camino hacia la autonegación de la voluntad como el resultado de la elevación a un punto de vista superior o, en otras palabras, de la conversión del sujeto actuante en “*puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo” (MRV. I, § 36, p. 240; en alemán, pp. 219). De esta forma, podríamos pensar, siguiendo aquí a Sloterdijk, que la filosofía de Schopenhauer constituye una tentativa de puesta en suspenso o, mejor aún, de toma de distancia del mundo práctico y sus horrores para poder

describirlo, teorizarlo, descifrarlo y conocer así las mejores formas de conducirse en el mismo. En palabras de Schopenhauer:

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 pudiera 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. (MVR. I, § 16, pp. 136-137; en alemán, p. 102)

En este sentido, el ejercicio ascético tal y como lo describe nuestro filósofo, y tan caro a sus ojos, constituye, junto con el suicidio, el paradigma más radical de lo que sería un ejercicio de retirada del mundo y de sus sufrimientos. Dicho esto, surge la inevitable pregunta: ¿por qué Schopenhauer no vivió de acuerdo con su filosofía de la negación de la voluntad? Para nadie es un misterio que el pensador de Danzig, lejos de negar la voluntad, nunca se privó de nada y a nada renunció. Su situación económica era lo suficientemente holgada como para permitirle vivir sin trabajar, su temperamento delataba un egoísmo y una vanidad bastante marcados, y ni siquiera de los placeres sexuales se abstuvo, pues sus romances son bien conocidos. Esta aparente oposición entre su concepción filosófica y su modo de vida es señalada incluso por uno de sus discípulos más ilustres, Nietzsche, que con la corrosiva ironía que lo caracteriza dice de su maestro: “Schopenhauer, aunque pesimista, *propiamente* — tocaba la flauta... Cada día, después de la comida” (BM., aforismo 186, p. 115).

Así pues, Schopenhauer “no se convertirá en el Buda de Frankfurt” (Safranski, 2011, p. 454) precisamente porque que su voluntad de vivir se encontraba lo suficientemente tonificada como para permitirle oscilar entre la seguridad del mundo teórico y el tempestuoso mundo de la vida práctica. Esto se hace patente por cuanto, a pesar del rechazo y la indiferencia de los que se vio rodeado como filósofo, nunca renunció a seguir escribiendo y a seguir haciendo teoría, eso sí, sin dejar de atender los asuntos más mundanos y banales como el cuidado de su fortuna y la vigilancia de su salud. Esta paradójica situación pone de manifiesto la contradicción que parece existir entre el mundo teórico y el mundo de la práctica que ha caracterizado al ejercicio filosófico desde su origen. En efecto, pareciera que hay que renunciar a la necesidad de la consecuencia directa entre la teoría y la práctica, si es que se quiere pensar con seriedad. Esto lo explica muy agudamente Safranski (2011) de la siguiente manera:

Hay verdades aptas para ser vividas y otras que no lo son. Hay que aferrarse a ambas. Pero uno sólo puede hacer eso si renuncia a la temible ilusión de que unas son convertibles en las otras. Se trata de un intrincado acto de equilibrio. Sólo el que está libre de vértigo se atreve a lanzar una

mirada al abismo. Sólo el que está seguro de su voluntad de vivir tendrá el valor de pensar hasta el final la negatividad y el carácter abisal de la vida. Eso es lo que sucede en Schopenhauer: el pensamiento de la negación de la voluntad queda en él protegido por la voluntad. Contempla la negación desde la barrera y atrae con él hacia la barrera a otros que se mueven en el medio de un creciente malestar con la cultura. Allí están a resguardo del descalabro total: uno puede refugiarse del «si» en el «no» y al contrario. «Vivir como si» es, en el fondo, la técnica de juego que mejor protege de los fanatismos, de las prisiones prefabricadas por uno mismo y de los proyectos ávidos de convertirse en hechos, proyectos que se dirigen a la totalidad e influyen por eso tan funestamente. (p. 445)

Precisamente, podríamos decir que la inconsecuencia de Schopenhauer consiste en una refinada técnica de supervivencia que, al modo de una terapia, permite mantener la distancia necesaria entre el pensador y el mundo o, mejor aún, entre el pensamiento y la acción, pues solo se puede pensar algo con la condición de no serlo. Esto queda ilustrado en el hecho de que es justamente un filósofo el que puede pensar la práctica de la ascesis hasta las últimas consecuencias y poner sobre la mesa sus mecanismos y sus verdaderos motivos y objetivos, sin tener por ello que comprometerse a practicarla.

Quizás a esto se refiere Nietzsche cuando advierte: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti” (BM., aforismo 146, p. 106). Podemos pensar al respecto en figuras como Philipp Mainländer y Heinrich von Kleist, que no pudiendo renunciar al imperativo de la consecuencia optaron mejor por el suicidio. Y es que “las cosas no salen bien cuando uno intenta a toda costa seguir la propia palabra inspirada, «realizarla», «establecerla», «apropiársela». Al propio yo hay que dejarlo ser. El secreto de la creatividad está en dejarlo suelto y no en apropiárselo” (Safranski, 2011, p. 455)¹². Esto lo sabía Schopenhauer demasiado bien como para intentar ir de forma radical en contra de su propia voluntad, pues en el fondo él estaba convencido de que “el destino y el curso de las cosas cuidan mejor de nosotros que nosotros mismos” (MVR. II, C. 49, p. 696; en alemán, p. 734). En consecuencia, “rehuyó juiciosamente la tragedia que consiste en tratar de vivir de acuerdo con las propias inspiraciones e intuiciones” (Safranski, 2011, p. 454).

Así pues, la filosofía de Schopenhauer consiste en algo así como un asomarse al abismo del mundo para luego volver tonificado por la ventaja que otorga el desengaño propio de aquel que se ha elevado, aunque sea por unos instantes, a un punto de vista superior desde el que resulta posible contemplar el conjunto de la realidad y comprender el misterio del mundo: la

¹² No podemos evitar aquí pensar en la afirmación de Jacques Lacan (2009) según la cual “si un hombre que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey” (p. 169).

nada. En este sentido, resulta comprensible no solo que Schopenhauer no haya negado la voluntad en sí mismo, sino que haya decidido finalizar su proyecto filosófico con su obra tardía *Parerga y Paralipómena*, y en especial con los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* contenidos en el primer tomo de dicha publicación. Estos aforismos constituyen un compendio de observaciones practico-filosóficas que son el resultado de toda una vida de oscilación entre el pensar y el vivir que caracterizó el trasegar vital Schopenhauer. Nuestro filósofo explica el objetivo de los *Aforismos* de la siguiente forma:

Tomo aquí el concepto de sabiduría de la vida en sentido totalmente inmanente, a saber: en el arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible [...]. Esta, a su vez, se podría a lo sumo definir como aquella que, considerada de forma puramente objetiva o, más bien (puesto que aquí se trata de un juicio subjetivo), en una reflexión fría y madura, sería claramente preferible a la inexistencia. De ese concepto de la misma se sigue que nosotros estaríamos apegados a ella por sí misma y no simplemente por miedo a la muerte; y de aquí, a su vez, que quisiéramos durar eternamente. Si la vida humana se corresponde o puede siquiera corresponderse con ese concepto es una cuestión que, como es sabido, mi filosofía responde negativamente, mientras que la eudemonología supone su respuesta afirmativa. [...] De ahí que, para poder desarrollarlo, haya tenido que prescindir totalmente del superior punto de vista metafísico-ético al que conduce mi verdadera filosofía. En consecuencia, la exposición que aquí se va a ofrecer se basa en una acomodación, por cuanto se queda en el usual punto de vista empírico y se aferra al error de este. Por lo tanto, su valor solo puede ser condicionado, ya que incluso la palabra eudemonología es solo un eufemismo. (PP. I, p. 331; en alemán, pp. 333-334)

Se trata, entonces, de poner ahora en suspensión el mundo de la teoría para volcarse sobre el mundo de la vida práctica cuya nota fundamental consiste en el error innato de “pensar que existimos para ser felices” (MVR. II, C. 49, p. 692; en alemán, p. 729). Parece ser que Schopenhauer procede, pues, a poner entre paréntesis las verdades a las que lo condujo su filosofía para construir ahora en el error. Sin embargo, no se trata de un simple cambio de plano del pensamiento teórico al práctico, sino más bien de un desplazamiento oscilatorio en el cual se desciende al mundo de la vida cotidiana con la mirada transformada por la posición del observador puro alcanzada en el movimiento ascendente hacia el mundo meramente teórico y contemplativo. El pensamiento único de Schopenhauer tiene, entonces, una doble vía: de ida y de regreso. Se trata de vivir en el error siendo consciente del error mismo, lo que en otras palabras quiere decir que “si uno tiene que participar en la comedia o en la tragedia de la vida, y quiere hacerlo, debería cuidarse al menos de ser «espectador y actor al mismo tiempo»” (Safranski, 2011, p. 440).

Así las cosas, en los *Aforismos* Schopenhauer se dedica a examinar las condiciones para llevar una vida feliz o, lo que estaría mejor dicho, una existencia lo menos desgraciada posible.

Para ello, concentra sus agudos análisis en tres planos fundamentales: en lo que uno es, en lo que uno tiene y en lo que uno representa para los demás. Esto, desde luego, “con el debido escepticismo [...] [y] con la firmeza del desencanto” (Sanfranski, 2011, p. 440). Aquí encontramos una posible respuesta a la pregunta por el objetivo y el sentido de la filosofía de la voluntad en sí y de su posible negación. En efecto, Schopenhauer mismo con el devenir de su obra y de su vida ha demostrado e ilustrado de forma indiscutible que solo después de dar todo el rodeo por la metafísica inmanente de la voluntad resulta comprensible que

el acto de voluntad del que surge el mundo es nuestro. Es un acto libre: pues el principio de razón, que es lo único que da significado a toda necesidad, es una mera forma del fenómeno. Precisamente por eso, el fenómeno, una vez que existe, sigue su curso de forma necesaria; gracias a ello, podemos, a partir de él, conocer la naturaleza de aquel acto de voluntad y, *eventualiter*, querer de otra manera. (MVR. II, C. 50, p. 705; en alemán, p. 743)

Pero *querer de otra manera* no es, desde ningún punto de vista, *no querer*, sino más bien querer de forma tal que la vida pueda ser conducida de la forma más llevadera posible. Precisamente en esto consiste el programa de los *Aforismos*. Se trata de vivir *como si* la vida valiera la pena vivirla, pero aceptando las implicaciones de los descubrimientos hechos desde el punto de vista del observador puro, esto es, que el fundamento del mundo es tan absurdo, irracional e incomprensible que en últimas solo puede ser identificado con la nada. Es contundente lo que en este sentido dice Safranski (2011) de Schopenhauer:

Trató de pensar la «totalidad» del mundo y de la vida humana sin esperar salvación alguna por parte de esa «totalidad». Su pregunta es: ¿cómo se puede vivir sin un horizonte de sentido ya dado y sin ninguna garantía de que lo haya? Y así trató de vivir él su vida, sin fianza, experto en la cordura del mal menor. (p. 453)

¿No es acaso esto una muestra de un auténtico heroísmo, es decir, querer vivir sin la confianza que otorga un horizonte de sentido dado de antemano y aun así atreverse a tocar la flauta? Precisamente, lo que Schopenhauer muestra con su filosofía es la falta de sentido de la esencia del mundo y con ello la primacía de lo irracional sobre lo racional o, lo que viene a ser lo mismo, la nihilidad que subyace a la existencia o, si se quiere, el carácter absurdo de la vida y de todo lo existente. En palabras de Safranski (2011), Schopenhauer “da a la seriedad de la vida un fondo de inanidad” (p. 445). Justamente, para nuestro filósofo de lo que se trata es de alcanzar un punto de vista desde donde resulte posible hacer saltar en pedazos, aunque sea por un instante, el sueño de la razón para dejar de lado la aparente pesadez de la vida y dar paso a una levedad que

permita sobrevolar las miserias de la propia existencia y, *eventualiter*, querer de otra forma, es decir, aprender a tocar la flauta. Esto lo expresa el mismo Schopenhauer de la siguiente manera:

Lo que de manera casi inevitable nos convierte en personas irrisorias es la seriedad con la que cada vez nos tomamos el presente, un presente cuya apariencia de gravedad parece ineludible. Sólo unos cuantos espíritus grandes lograron escapar de esta situación, dejando de ser así personas irrisorias para convertirse en personas reidoras. (citado por Safranski, 2011, p. 370)

Así las cosas, los *Aforismos* constituyen un punto de inflexión dentro de la obra de Schopenhauer por cuanto son, valga la contradicción, el corolario no tanto lógico como práctico y subjetivo de todo el resto de su obra. En ellos se encuentra contenida toda la sabiduría que el pensador de Danzig supo extraer tanto de la observación como del ejercicio mismo de la vida. En consecuencia, podríamos decir que, en vez de constituir la fundamentación teórica de una cierta ética, pues esta se encuentra en el resto de su obra, los *Aforismos* son una serie de consideraciones prácticas, y si se quiere éticas, basadas en la propia experiencia de vida y en las observaciones filosóficas de Schopenhauer, que tienen como propósito lograr conductas que permitan hacer de la vida el asunto lo menos desagradable posible. Este objetivo podría ser sintetizado en la siguiente expresión: “¡Hay que terminar de una vez por todas con la pretensión de poner exigencias exageradas a la realidad y hay que practicar la paciencia!” (Safranski, 2011, p. 535) que se requiere cuando uno se dispone a tocar la flauta.

Vale la pena aclarar que los *Aforismos* solo pueden comprendidos con toda su potencia y en su real dimensión desde el grueso de la filosofía schopenhaueriana. Por ello, sería un error tratar de concebirlos como escindidos o contrarios al resto de la obra del filósofo, pues en ningún momento podemos olvidar que nos encontramos frente a un pensamiento único que se asemeja a un organismo y que es explorado y enunciado de distintas maneras:

Raras veces ha habido un título de libro más expresivo, más completo, que el de la obra principal de Schopenhauer, su única obra, en el fondo, la cual desarrolla su único pensamiento, y de la cual es sólo un justificante recogido con tenacidad y un apoyo insistente todo lo demás que escribió en una vida de setenta y dos años. El *mundo como voluntad y representación*, eso no es sólo el pensamiento, reducido a su fórmula más breve, eso es también el varón, el ser humano, la persona, la vida, el sufrimiento. (Mann, 2000, p. 74)

Así pues, el objetivo de los *Aforismos* no puede ser otro que el mismo del pensamiento único de Schopenhauer, esto es, buscar un lugar elevado desde donde pueda contemplarse la totalidad de la realidad para llegar así a comprender que el mundo no es más que *mi voluntad y mi representación*. De esta forma se podrá combatir “esa seriedad cegadora” (Safranski, 2011, p.

445) que recubre ilusoriamente a la vida y se comprenderá que en realidad “da igual que la puesta de sol se vea desde un calabozo o desde un palacio” (MVR. I, § 38, p. 251; en alemán, p. 232). Solo así será posible decirle *sí* a la vida, pero ya no desde la candidez propia del optimismo vulgar, sino desde la fascinación del héroe desengañado, que es capaz de vivir sin horizontes de sentido prefabricados tal y como lo hizo Schopenhauer y entonces quizás sea posible también, por qué no, tocar la flauta y reír.

Esta misma conclusión la encontramos condensada y expresada en dos bellos fragmentos del poeta portugués Fernando Pessoa (2002), a quién nos sentimos tentados a ceder la palabra final del presente texto con la esperanza de que la destreza de su pluma tenga la contundencia que a nosotros pudo habernos faltado:

La vida es para nosotros lo que de ella concebimos. Para el rústico para quien su propio campo lo es todo, ese campo es un imperio. Para el César cuyo imperio todavía le parece poco, ese imperio es un campo. El pobre posee un imperio; el grande posee un campo. En realidad, no poseemos más que nuestras propias sensaciones; en ellas, pues, y no en lo que ellas ven, tenemos que fundamentar la realidad de nuestra vida. (p. 122)

Quizás no esté de más señalar que el fragmento anterior y el siguiente contienen lo que podría ser una de las mejores respuestas a la pregunta por el sentido y la utilidad de la especulación filosófica en general y del autoconocimiento que con ella se pueda alcanzar:

Cada cosa, según se considere, es un prodigio o un estorbo, un todo o un nada, un camino o una preocupación. Considerarla cada vez de un modo diferente equivale a renovarla, a multiplicarla por sí misma. Por eso el espíritu contemplativo que nunca salió de su aldea tiene sin embargo a sus órdenes el universo entero. En una celda o en un desierto está el infinito. En una piedra se duerme cósmicamente. (Pessoa, 2002, p. 107)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

- Schopenhauer, A. (1813/1981). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos.
- (1818/2004). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.
- (1818/2009). *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.
- (1860/2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI De España Editores.
- (1850/2009). *Parerga y Paralipómena I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.
- (1850/2009). *Parerga y Paralipómena II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.
- (1852/2010). *Senilia reflexiones de un anciano*. Traducción de Roberto Bernet. Barcelona: Herder Editorial, S. L.

Fuentes secundarias

- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Traducción de Manuel Canet. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Borges, J. L. (1956). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A.
- Cabada, M. (1994). *Querer o no querer vivir*. Barcelona: Editorial Herder.
- Calderón de la Barca, P. (1999). *La vida es sueño*. En *Teatro*. Barcelona: OCEANO.
- Cardona, F. (2007). *Elementos para una pedagogía del dar la muerte*. Conferencia dada en el Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Manuscrito inédito cordialmente cedido por el autor.
- (2010). “Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad” (pp. 179-218). En *Universitas Philosophica*, (54).
- (2012a). “La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer” (pp. 217-249). En *Universitas Philosophica*, (58).

- (2012b). “La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer” (pp. 211-237). En *Universitas Philosophica*, (59).
- Epicuro. (2004). *Obras Completas*. Traducción de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- Freud, S. (2001). “*El malestar en la cultura*” (pp. 3017-3067). En *Obras completas*. Traducción de L. López-Ballesteros. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. Tomo 8.
- Gómez-Alonso, M. (2015). *Schopenhauer: escepticismo intelectualista y metafísica inmanente*. Conferencia dada en la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Manuscrito inédito cordialmente cedido por el autor.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios I*. En *Escolios a un texto implícito obra completa*. Bogotá: Villegas Editores. Tomo 2.
- Heidegger, M. (1927/1998). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S. A.
- Jankélévitch, V. (2002). *La muerte*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- Magge, B. (1991). *Schopenhauer*. Traducción de Amaia Bárcena. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- Mainländer, P. (2011). *La filosofía de la redención (Antología)*. Traducción de Sandra Baquedano. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial S. A.
- Nietzsche, F. (1887/2011). *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- (1885/1985). *Más allá del bien y del mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Peron, G. (2000). *Schopenhauer: la philosophie de la volonté*. París: L’Harmattan.
- Pessoa, F. (2002). *Libro del desasosiego*. Traducción de Perfecto E. Cuadrado. Barcelona: Acantilado.
- Platón. (1986). *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos.
- Rilke, R. M. (1984). *Elegías de Duino*. Traducción de José María Valverde. Barcelona: Editorial Lumen, S. A.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Traducción de Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-Textos.
- Safranski, R. (2011). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traducción de José Planells Puchades. Barcelona: Tusquets Editores, S. A.

- Shakespeare, W. (2001). *Hamlet / Macbeth*. Traducción de José María Valverde. Bogotá: Casa Editorial El Tiempo.
- Sloterdijk, P. (2013). *Muerte aparente en el pensar*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Ediciones Siruela, S. A.
- Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Starobinski, J. (2000). *Remedio en el mal*. Traducción de J. L. Arántegui. Madrid: A. Machado Libros, S. A.
- Voltaire, F. (1981). *Cándido o el optimismo seguido de Zadig o el destino*. Traducción de María Isabel Azcoaga. Madrid: EDAF.
- Zuleta, E. (2010). *Arte y filosofía*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.