



SIMÓN JOSÉ ORTIZ PINILLA

**EL ITINERARIO DE UNA LIBERACIÓN
DE LA CONCIENCIA MEJOR A LA AUTONEGACIÓN DE LA
VOLUNTAD**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 julio de 2018**

**EL ITINERARIO DE UNA LIBERACIÓN
DE LA CONCIENCIA MEJOR A LA AUTONEGACIÓN DE LA VOLUNTAD**

**Trabajo de grado presentado por Simón José Ortiz Pinilla, bajo la dirección del
Profesor Dr. Luis Fernando Cardona Suárez,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de julio de 2018**

TABLA DE CONTENIDOS

Carta del director	6
Agradecimientos	7
Tabla de abreviaturas	8
Introducción	12
Un nombre para la luz	14
1.1 Schopenhauer nace en Danzig	14
1.2 Arthur y su entorno	16
1.3 Hamburgo, la lectura en el libro del mundo y el viaje decisivo	20
1.4 Conciencia mejor, el primero nombre que Arthur da a la luz	28
1.5 Los ecos filosóficos que se escuchan en la conciencia mejor	32
<i>Cumbre</i>	43
Un nombre para la noche	46
2.1 Schopenhauer y el horizonte kantiano	46
2.2 La propuesta schopenhaueriana	49
2.3 Las primeras consideraciones sobre el querer	58
2.4 Voluntad y cristianismo	63
2.5 La voluntad en la modernidad filosófica	70
<i>Cumbre</i>	76
Un mundo y dos fugas posibles	77
3.1 El mundo como representación	77
3.2 Voluntad, conflicto y afirmación	84

3.3 La negación de la voluntad merced al arte	91
3.4 El instante de la salvación	104
<i>Cumbre</i>	112
Conclusión	114
Bibliografía	116

*Between two worlds life hovers like a star,
'Twixt night and morn, upon the horizon's verge:
How little do we know that which we are!
How less what we may be! The eternal surge
Of time and tide rolls on, and bears afar
Our bubbles; as the old burst, new emerge,
Lash'd from the foam of ages; while the graves
Of empires heave but like some passing waves.¹*

Lord Byron, *Don Juan*.

[...] *But I will now go further, and confess to you that men get tired of everything, of heaven no less than of hell; and that all history is nothing but a record of the oscillations of the world between these two extremes. An epoch is but a swing of the pendulum; and each generation thinks the world is progressing because it is always moving. But when you are as old as I am; when you have a thousand times wearied of heaven, like myself and the Commander, and a thousand times wearied of hell, as you are wearied now, you will no longer imagine that every swing from heaven to hell is an emancipation, every swing from hell to heaven an evolution. Where you now see reform, progress, fulfilment of upward tendency, continual ascent by Man on the stepping stones of his dead selves to higher things, you will see nothing but an infinite comedy of illusion. You will discover the profound truth of the saying of my friend Koheleth, that there is nothing new under the sun. Vanitas vanitatum—²*

George Bernard Shaw, *Man and Superman*.

[...] *Long is the way
and hard, that out of Hell leads up to light.³*

John Milton, *Paradise Lost*.

¹ Traducciones propias: Entre dos mundos la vida flota, / entre el día y la noche, como una estrella en el horizonte; / ¡qué poco conocemos eso que somos!, / ¡qué poco lo que seremos! La eterna carrera / del tiempo y de la marea sigue, llevándose / nuestras pompas; así como lo viejo se va, llega lo nuevo / en este espumoso océano de los siglos; mientras que en los sepulcros / de los imperios algo se agita, sí, pero como se agitan las olas pasajeras.

² Pero ahora iré más lejos y te confesaré que los hombres se cansan de todo, del cielo lo mismo que del infierno; y que toda la historia universal no es más que un registro de las oscilaciones del mundo entre estos dos extremos. Una época no es sino la oscilación de ese péndulo, y cada generación cree que el mundo está progresando porque está moviéndose continuamente. Pero cuando tengáis mis años, cuando mil veces os hayáis cansado del cielo, como yo y el Comendador, y mil veces del infierno, como a vos sucede ahora, dejaréis de ver en cada oscilación del cielo al infierno una emancipación, y en cada oscilación del infierno al cielo una evolución. En donde ahora veis reformas, progreso, tendencias beneficiosas y la continua ascensión del género humano por los escalones formados por sus propios cadáveres hacia cosas más altas, no veréis más que una infinita comedia de ilusión. Descubriréis la profunda verdad del dicho de mi amigo Koheleth, según la cual nada nuevo hay bajo el sol.

Vanitas vanitatum—

³ Es largo el camino, / y difícil, que del infierno al cielo lleva.

Profesor
Gustavo Gómez
Decano (E)
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

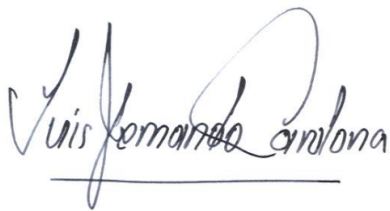
Estimado profesor Gómez

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo del estudiante, Simón Ortiz Pinilla, titulado *El itinerario de una liberación. De la conciencia mejor a la autonegación de la voluntad*, para optar al título de Filósofo.

En este trabajo Simón examina el recorrido filosófico de Schopenhauer como un itinerario de liberación. Este camino es tanto temático y metodológico como intencional, pues dirige al mismo tiempo que tematiza el quehacer de la filosofía según Schopenhauer. Para mostrar este itinerario, Simón estudia la transformación temática y metodológica de la intuición base de la “conciencia mejor”, desarrollada por Schopenhauer en sus primeros manuscritos, en la autonegación de la voluntad como el misterio de su metafísica de la voluntad, tal como se desarrolla en su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*. Siguiendo a Malter, Simón considera que esta intuición inicial del joven Schopenhauer no desaparece en su obra fundamental, sino que se transforma como la meta a alcanzar en el recorrido de la representación a la voluntad, en su doble camino de ida y vuelta. Atender a esta transformación nos permite comprender la novedad del programa filosófico de *El mundo como voluntad y representación*. Se trata entonces de un trabajo sugerente, bien redactado y debidamente justificado, que cuenta con una adecuada bibliografía especializada en inglés y alemán.

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

Cordialmente



Luis Fernando Cardona Suárez

Profesor Titular Facultad de Filosofía

AGRADECIMIENTOS

Recuerdo que en una tarde soleada de Bucaramanga, cuando yo tenía diez años, mi madre leyó delante mío un poema de Jorge Luis Borges. Mi padre lo había encontrado casualmente días atrás al abrir un volumen de su colección, y viéndose tan entusiasmado al leerlo, le pidió a mi madre que me lo leyera a la primera oportunidad. Desde aquel momento comencé a escalar por la literatura del argentino, dándome cuenta poco a poco que estaba ante una suerte de ventana o puerta que conducía a nuevas literaturas, a nuevos lugares, a obras desconocidas, prometedoras y asombrosas. De esa manera fue como, unos años más tarde, llegué muy rebotante de curiosidad ante *El mundo como voluntad y representación* y toqué a su puerta. Como había escuchado muchas cosas sobre Schopenhauer, quería ver su obra con mis propios ojos y alcanzar así un juicio íntimo y personal sobre la grandeza y virtud de su pensamiento. El libro, para mi dicha, se abrió y me invitó a pasar. A mi padre y a mi madre agradezco, así pues, el haberme abierto a mil «mundos» a través de la biblioteca de casa. Asimismo quisiera agradecerle a ambos el apoyarme en mi decisión, tardía ella, de cursar los estudios de Filosofía en el mejor de los lugares. Estos años reposarán en mi memoria como un tiempo feliz dedicado a nobles y tranquilas ocupaciones.

Agradezco a Fernando Cardona, quien habiendo recorrido la senda que por primera vez me tocó recorrer a mí, tuvo la amabilidad de instruirme y aconsejarme. Por ello conté con un candil para llevar a mano en mi camino.

A Bana y Michi agradezco también por haberme abierto las puertas de Alemania y de Europa en general, así como a Violeta y Lucía, los dos nombres que en casa damos a la luz. Por último, quisiera agradecer a Iván, Tomás, Carlos y los demás amigos, con cuya conversación se mantiene vivo el fuego de la filosofía.

TABLA DE ABREVIATURAS

Obras de Agustín

DT	<i>De Trinitate</i>
CA	Contra académicos
CD	Ciudad de Dios
LA	<i>De libero arbitrio</i>
C	Confesiones

Obras de Ángel Silesio

PQ	El peregrino querúbico
----	------------------------

Obras de Aristóteles

DA	<i>De anima</i>
M	Metafísica

Obras de Borges

OC	Obras completas
----	-----------------

Obras de Boswell

LSJ	<i>The Life of Samuel Johnson</i>
-----	-----------------------------------

Obras de Camus

V	El verano
---	-----------

Obras de Cervantes

DQ	El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha
----	---

Obras de Goethe

PV	Poesía y verdad
----	-----------------

Obras de Hesíodo

TD Trabajos y días

Obras de Homero

I Ilíada

Obras de Hume

THN *Treatise on Human Nature*

Obras de Hölderlin

Cnt. Cánticos

Obras de Kant

CRP Crítica de la razón pura

CRPcr. Crítica de la razón práctica

FMC Fundamentación de la metafísica de las costumbres

MC Metafísica de las costumbres

Libros de la Biblia

Is. Libro de Isaías

Gn. Génesis

Rm. Epístola a los romanos

Obras de Lord Byron

DJ Don Juan

Obras de Nietzsche

SE Schopenhauer como educador

GM *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*

GT *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*

Obras de Ovidio

Met. Las metamorfosis

Obras de Platón

T	Timeo
Fed.	Fedón
Rep.	República

Obras de Schopenhauer

HN I	<i>Der handschriftliche Nachlaß I (Frühe Manuskripte)</i>
HN III	<i>Der handschriftliche Nachlaß III (Berliner Manuskripte)</i>
HN IV, 1	<i>Der handschriftliche Nachlaß IV (Die manuskriptbücher der Jahre)</i>
WWV	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i>
PP	Parerga y Paralipómena
FW	<i>Über die Freiheit des menschlichen Willens</i>
RT	<i>Die Reisetagebücher</i>
VW	<i>Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde</i>

Obras de Shakespeare

CW	<i>Complete Works</i>
-----------	-----------------------

Obras de Spinoza

TTP	Tratado teológico-político
E	Ética demostrada según el orden geométrico
TB	Tratado breve

Obras de Tomás de Aquino

ST	Suma de teología
-----------	------------------

Obras de Voltaire

Cnd.	Cándido o el optimismo
-------------	------------------------

Obras de Wackenroder

EC	Efluvios cordiales de un monje amante del arte
-----------	--

Obras de Wittgenstein

TLP

Tractatus logico-philosophicus

INTRODUCCIÓN

A doscientos años de la publicación de *El mundo como voluntad y representación* presento este escrito sobre la filosofía de Arthur Schopenhauer. Creo que tener una filosofía ofrece la posesión de un talismán que nos acompaña a lo largo de la vida como una presencia benéfica. Escribir sobre una filosofía, a la luz de esto, se me figura como brillar su superficie para percibir mejor lo que hay adentro. Si bien el azar tiene mucha parte en las obras y autores que llegamos a conocer –ya he dicho cómo mi camino hacia Schopenhauer inició a los diez años cuando me fue dada la literatura de Borges–, en nuestras manos puede estar escoger sobre qué obras y autores escribimos, esto es, cuáles talismanes brillamos.

Ciertamente, yo he querido escribir sobre Schopenhauer para tener una ocasión más de empaparme de la limpieza y elegancia de su prosa. Sin embargo, lo que principalmente me ha inspirado a realizar esta investigación ha sido el carácter radical de su concepción de mundo. Su concepción, a todas luces abrumadora, insólita e interesante, desoladora y edificante, constituye la cuarta y más fuerte ola del pensamiento religiosamente emancipado que, en la modernidad filosófica, se inauguró timidamente con Descartes y prosiguió con Spinoza y Kant. Una filosofía como la de Schopenhauer, que se atreve a pensar lo peor de la existencia, me parece el bache que todo aquel que quiere pensar lo mejor de la misma debe superar. Ella, en consecuencia, cumple el idóneo papel de purgante contra ese mal hábito humano que Octavio Paz denunciara en cierta ocasión, en virtud del cual nos negamos a reconocer, por vergüenza y falta de madurez, «aquellos aspectos de la realidad que nos parecen desagradables, irracionales o repugnantes» (1978, 20).

El presente escrito sigue una línea de trabajo elemental pero de largo alcance que puede ser planteada de la siguiente manera: la filosofía schopenhaueriana comienza por las experiencias de liberación y superación interior que en ocasiones le acaecieron al joven e infeliz Schopenhauer. Estas experiencias, que fueron resumidas en sus manuscritos tempranos bajo la expresión «conciencia mejor», aparecieron asociadas siempre a instantes

de contemplación de la naturaleza o del arte, a caminatas en las montañas y a las acciones desinteresadas que, suscitadas por amor o compasión, tenían lugar en el joven. Con todo, pese a que esta expresión desapareció de los escritos posteriores de nuestro filósofo, aquí queremos constatar cómo lo aludido por ella perdura bajo otro nombre y continúa figurando como parte fundamental de *El mundo como voluntad y representación*. Para ello, ponemos de manifiesto cómo Schopenhauer, una vez consolidado su conocimiento de Platón y Kant, y una vez concebida su metafísica de la voluntad, pasa a identificar las experiencias liberadoras que antes confluían en la conciencia mejor con los casos en los que la voluntad se ve negada temporal o definitivamente en las figuras del genio y del santo, tal y como lo señala Rudolf Malter (1988).

La presente investigación, en ese orden de ideas, se halla dividida en tres partes. La primera se ocupa de la conciencia mejor y el entorno en el que ella fue concebida. La segunda se ocupa de la metafísica de la voluntad y resalta el sentido novedoso que Schopenhauer dio a ese término tan históricamente cargado de sentido. La tercera recorre la obra principal del filósofo de Danzig haciendo énfasis en los libros III y IV. Es de anotar, finalmente, que cada capítulo está acompañado de una *cumbre*, una suerte de apartado de carácter conclusivo con el cual hemos querido poner en perspectiva lo allí trabajado.

Como se apreciará, aquí se cumple el mismo itinerario que cumplió ese conjunto de experiencias vividas por Schopenhauer, desde que ellas tuvieron lugar hasta que alcanzaron su madurez conceptual y su nombre último les fue otorgado. Hemos querido, pues, repetir el camino que medió entre la filosofía temprana y secreta hasta la madura y definitiva, esperando con ello alcanzar una comprensión nítida y profunda de una y otra.

Siendo así, damos paso a nuestra obra, que no es otra cosa que el relato de un viaje, de una transformación, de una liberación.

CAPÍTULO 1 UN NOMBRE PARA LA LUZ

En lo moral se expresa la conciencia mejor, que está por encima de toda razón; se pronuncia como santidad en el obrar y es la verdadera redención del mundo. Igualmente se expresa, para consuelo de la temporalidad, en el arte como genio.

Arthur Schopenhauer, HN I, 44.⁴

1.1 Arthur Schopenhauer nace en Danzig

En la ciudad antaño libre de Danzig, hoy conocida como Gdansk en la República de Polonia, nació Arthur Schopenhauer. El día, 22 de febrero. Corría el año de 1788 y la estación invernal tenía lugar. Exactamente un mes antes George Gordon Byron, Lord Byron, había nacido en Londres.

El decir popular según el cual los niños que vienen al mundo en invierno suelen ser taciturnos y más proclives a la depresión y la irritación, esto por la falta de sol propia de aquella temporada, queda relativizado: si bien en invierno se comenzó a gestar el temperamento irritable, pesimista y doliente de Schopenhauer, el frío y la oscuridad no impidieron que Byron se formara un carácter sensual, despreocupado, ávido y galante, hasta llegar a ser «el arquetipo eterno de la celebridad» (Bloom, 2009, XI).

Con todo, trátase de un carácter como el de Schopenhauer o uno como el de Byron, lo cierto es que ambos escritores supieron cultivar y crecer en su interior un amor genuino

⁴ Las traducciones de los *handschriftlicher Nachlaß* de Schopenhauer son propias. Como hasta ahora no se han vertido al español, van acompañadas de la versión original con el fin de que puedan ser examinadas por el lector interesado. Asimismo las traducciones de *El mundo como voluntad y representación* son mías, aunque para efectos de este trabajo las he cotejado con las de Pilar López de Santamaría. Por último, las traducciones de los Parerga son las hechas por Pilar López: *Im moralischen spricht sich das bessere Bewußtseyn aus, das hoch über alle Vernunft liegt, sich im Handeln als Heiligkeit äußert, und die wahre Welterlösung ist: dasselbe äußert sich, zum Trost für Zeitlichkeit, in der Kunst als Genie* (HN I, 44).

hacia la libertad y la independencia de espíritu, en defensa de las cuales no dejaron de pronunciarse en vida y obra. Las orillas opuestas, al fin y al cabo, lo son de un mismo río. «Podría quedarme solo, pero no cambiaría mis libres pensamientos por un trono» dijo Byron en un lugar de su *Don Juan* (XI, 90). Por su parte, Schopenhauer dejó anotado en su ensayo *Sobre la filosofía de la universidad*: «Un aire de libertad es imprescindible para la verdad» (PP I, 161), y en sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* sentenció: «Gran necesidad es perder hacia dentro para ganar hacia fuera, esto es, sacrificar parcial o totalmente la propia tranquilidad, ocio e independencia, con el fin de conseguir esplendor, rango, opulencia, título y honor» (PP I, C2, 255). Tanto el uno como el otro, a su manera, acabaron por descubrir en medio de sus inviernos que en ellos había un verano invencible, en el decir de Camus (V, 48), aun cuando el poeta hubiera aprendido a sonreír con más frecuencia que el filósofo.

Según se sabe, además, Byron y Schopenhauer hubieran podido compartir, aparte de este amor a la libertad al que hemos hecho referencia, la lengua y la nacionalidad inglesas, si el rico y próspero comerciante Heinrich Floris Schopenhauer, padre de Arthur, no hubiera decidido a último momento abandonar Londres junto a Johanna, que estaba encinta y a punto de dar a luz, con destino a la ciudad natal de ambos, Danzig⁵. En efecto, los Schopenhauer habían vivido en Londres durante todo el tiempo que Johanna estuvo embarazada, movidos, principalmente, por tres motivos: en primer lugar, el padre exploraba la posibilidad de mudarse definitivamente a la capital inglesa por cuanto Danzig se veía cada vez más amenazada como puerto comercial libre a causa del bloqueo promovido por Prusia, temiéndose que en cualquier momento este reino, bajo la égida de Federico Guillermo II, se la anexionara (Moreno, 2014, 21). En segundo lugar, el viaje de Danzig a Londres se presentaba como una buena ocasión para que la joven y recién casada Johanna viera algo de mundo, pues en sus pocos años de vida jamás había abandonado su ciudad

⁵ La vida le daría a Schopenhauer la oportunidad de conocer a Lord Byron, ya entonces un hombre célebre, en Venecia, a donde nuestro filósofo se dirigió después de acabar de redactar *El mundo como voluntad y representación*. Para ello llevaba consigo una carta de recomendación escrita por Goethe, con la cual se hubiera podido presentar y ser bien recibido. Sin embargo, la ocasión fue echada al traste, según se comenta, por el temor de Schopenhauer de que su amante italiana cayera presa ante los encantos del inglés. Por este temor Schopenhauer prefirió no presentarse ante Byron, que por aquél entonces escribía su *Don Juan*, y en virtud de ello la última oportunidad de una coincidencia más allá de lo intelectual y espiritual entre ambos hombres se perdió. (Lewis, 2012, 99).

natal (Safranski, 2011, 18). Por último, Heinrich Floris sabía que de darse el parto allí, su primogénito, futuro heredero de su firma, tendría el privilegio de ser un ciudadano inglés, con lo cual su carrera comercial se vería sobremanera favorecida (Safranski, 2011, 22). El nombre de Arthur Schopenhauer se hubiera sumado a la lista de filósofos y pensadores ilustres de Inglaterra si Heinrich Floris, por motivos poco claros, no hubiera tomado la decisión de volver a la ciudad de sus orígenes de súbito y en pleno invierno.

Pero dejemos de pensar en esa vida «que pudo haber sido y no fue» (OC II, 795), poniéndolo en los términos de aquel soneto de Borges, y ocupémonos de la vida que sí fue. Es allí, en la evolución tanto vital como filosófica del joven Schopenhauer, donde podremos encontrar nuevos y ricos elementos que contribuyan a llevar a buen término la empresa que nos proponemos, a saber, la de poner en evidencia cómo la filosofía de Schopenhauer es, desde sus inicios secretos hasta su articulación definitiva, una filosofía cuyo centro de gravedad es la liberación, la redención. En ese sentido, este primer capítulo se ocupa de la expresión «conciencia mejor» (*das bessere Bewußtseyn*), que aparece repetidamente en los *Manuscritos tempranos (Frühe Manuskripte)* del joven Schopenhauer, por cuanto en ella, en resumidas cuentas, se anuncian la negación pasajera de la voluntad por medio del arte (WWV I, III) y la negación definitiva de la voluntad que tiene lugar en el santo (WWV I, IV). Se trata, entonces, de reconocer una prehistoria y una historia de los conceptos schopenhauerianos desde la vida misma del filósofo. Se trata, en fin, de hacer apreciable la evolución de los pensamientos y sentires del joven Schopenhauer desde que este comienza a dejar testimonio de ellos hasta que en su *opus magnum* encuentran una forma lúcida y definitiva.

1.2 Arthur y su entorno

Danzig era una ciudad en la que, pese a estar bajo el dominio de los reyes de Polonia, se hablaba mayoritariamente alemán. La ciudad tenía parlamento, moneda y ejército propios, estaba *ad portas* del mar báltico y, con sus barcos, que surcaban los siete mares, había importado de Francia el gusto por la refinada cultura y de Inglaterra el amor por la libertad política (Moreno, 2014, 22).

Por el lado paterno nos es dado saber que el filósofo contaba con ascendencia holandesa, cosa de la que no dejó de regocijarse nunca; ciertamente tenía en alta estima a esta nación por cuanto ella había albergado en su seno a los que consideraba antepasados espirituales suyos, esto es, a Descartes y Spinoza (Moreno, 2014, 25). Fue por este lado, además, que Arthur vio garantizada económicamente su vocación, pues sus bisabuelos Johann II y Maria lograron asentar una gran fortuna que luego su abuelo, Andreas Schopenhauer, casado con una hija de inmigrantes holandeses, y a continuación su padre Heinrich Floris, se encargaron de acrecentar y robustecer (Moreno, 2014, 31). La herencia anímica por el lado paterno –mal genio y melancolía–, también llegó a manos de nuestro filósofo, el cual, igual que su padre, dio muestras de íntimos e imborrables pesares a lo largo de su existencia.

Por el lado materno, Arthur también debía haber visto reconfirmada su vena comercial, pues Johanna, de soltera Trosiener, venía de una familia de comerciantes de la burguesía media, no patricia, asentada en la ciudad hacía tiempo. El abuelo materno de Arthur mantenía lazos comerciales con Rusia, era liberal y práctico –lo que marcó el carácter de su hija Johanna–, y se mostraba a favor de un acercamiento a Prusia, a diferencia de Heinrich Floris (Moreno, 2014, 43).

Desde temprana edad, ciertamente, a Arthur no le fueron ajenas las artes en el sentido de que en casa se hablaba y se respiraba un gusto por ellas. En ese sentido, nada sería más equivocado que la suposición según la cual su conocida afinidad por las artes le brotó a cierta edad a partir de fríos razonamientos sobre su carácter especial, de modo que después de haber deducido su valor, lo único que le hubiera quedado por hacer fuera gustar de ellas. Si bien en su biografía se puede apreciar cómo desde el principio de la vida de Arthur existen relaciones y experiencias primero con el mundo, también nos es dado saber que una atmósfera de amor al arte, la imagen de ese mundo, rondó a la familia. La relación de Arthur con las artes, así pues, aparece como una relación directa que escaló poco a poco y se alimentó de gustos heredados, conversaciones, tópicos comunes o enseñanzas que, por más incipientes o superficiales que fueran, tuvieron que calar en el niño.

Se sabe, por citar los casos más dicentes, que el abuelo paterno, Andreas Schopenhauer, poseía una colección privada compuesta por más de doscientas pinturas

entre las que se contaban bodegones, paisajes, retratos y dibujos (había uno hecho a pluma por el mismísimo Albrecht Dürer) (Moreno, 2014, 32), obras que el pequeño, con toda su inexperiencia, debió contemplar preso de asombro. Arthur, además, tuvo acceso a una biblioteca nada mala en la que estaban incluidos escritores eminentes y poetas de renombre, que poco a poco leyó con devoción y que lo fueron sensibilizando a las artes poéticas.

Asimismo, es de suponer que un relato que Arthur escuchó de boca de su madre debió llevarlo a reflexionar sobre la relación entre el drama del mundo y la música, despertándole por ella la más grande admiración. Resulta que en Danzig había un lugar llamado la Isla de los almacenes, lugar en el cual, durante la noche, permanecían depositadas las valiosas mercancías de los comerciantes bajo la protección y guardia de perros feroces, quienes sabían mantener a raya a cualquier intrépido ladrón:

La madre le cuenta que cierta vez un conocido violoncelista tuvo la osadía, bajo los efectos del vino, de pasar la noche con las bestias nocturnas. Y apenas había atravesado la puerta que cerraba el recinto de los almacenes la jauría se abalanzó sobre él. Pero entonces, apoyándose sobre el muro, rozó con el arco su instrumento. Los perros sanguinarios quedaron instantáneamente paralizados y cuando, recobrando el valor, entonó sus zarabandas, polonesas y minuetos, se postraron en torno a él y escucharon atentamente [...] La isla de los almacenes de Danzig fue probablemente para Arthur el primer escenario de ese misterioso drama que la voluntad de vivir comparte con la música (Safranski, 2008, 31).

En cuanto al padre de Arthur, Heinrich Floris, se sabe que fue un hombre de mundo que vivió en Londres durante siete años, tiempo que le bastó para volverse un anglófilo consumado tanto por sus maneras como por sus preferencias políticas (Lewis, 2012, 15). Pese a mostrarse propenso a la depresión y a la ansiedad, logró convertirse en un comerciante exitoso con contactos a lo largo de toda Europa, pero especialmente en Francia e Inglaterra, al que le gustaba leer a Voltaire y Rousseau (otra de las herencias que Arthur recibió de su parte) y mostrarse como un «republicano a ultranza» y como un hombre sumamente orgulloso (Safranski, 2008, 19-20). Y tan orgullosamente republicano era que, cuando un general prusiano que se hospedaba en medio de los bloqueos de Prusia a Danzig en la finca de Andreas Schopenhauer, el abuelo de Arthur, le mandó a decir que él no debía preocuparse por el alimento de sus caballos, porque se le permitiría en medio de la carestía general conseguirlo, este respondió que desistía de tan generosa oferta, sosteniendo que preferiría sacrificar su cuadra antes que aceptar un favor de los invasores (Moreno, 2014, 37-38). Su negativa, ciertamente, le valió el andar de boca en boca y contribuyó a que su

fama de espíritu independiente y hombre ilustrado aumentara, abriéndole puertas y reafirmando sus lazos sociales (Lewis, 2012, 16).

Johanna, de otro lado, era una mujer cuidadosamente educada y, en comparación con otras hijas de familia de la época, sobresalía. Pese a que su familia no era una de esas familias patricias que pueden costearse una biblioteca extraordinaria junto con preceptores de renombre, su padre, Christian Trosiener, sí era consciente de la importancia de una buena educación y del aprendizaje de idiomas, razón por la cual permitió que la criada polaca que vivía con la familia le enseñara su lengua antes que la niña aprendiera alemán. Igualmente, permitió que Richard Jameson, reverendo escocés que vivía en la vecindad, fungiera de mentor intelectual y que de la mano de él la pequeña aprendiera inglés, ciencias empíricas, historia del arte y geografía, así como que leyera a Shakespeare, Milton y Lawrence Sterne. Y cuando no pudo contar con Jameson, sus padres le asignaron un nuevo y último preceptor, de la mano del cual Johanna tuvo la posibilidad de estudiar francés, poesía alemana, historia universal y geografía (Moreno, 2014, 45), con lo cual vio sellado para el resto de la vida su destino de mujer refinada y rica en perspectivas.

Entre estos dos temperamentos, cuyo matrimonio antes que por amor se dio por conveniencia, tal y como lo aceptó Johanna en sus memorias (Lewis, 2012, 19), había, ciertamente, una brecha insalvable que con el paso del tiempo solo se acentuó más y más. Heinrich Floris le llevaba a su mujer diecinueve años, y mientras que él se iba haciendo viejo y los achaques de la edad empezaban a manifestarse, Johanna florecía; mientras que él ya no tenía nada que aprender y poco por experimentar, ella tenía por delante de sí toda una vida prometedora. De hecho, fue esta gracia y encanto juvenil, sumados a una alegre vivacidad, los que hicieron de Johanna el centro de todas las reuniones sociales en Londres, al punto de que su marido se sintió incómodo y, según biógrafos como Safranski, decidió planear el regreso de la capital inglesa a Danzig. En efecto, Safranski (2008) anota que a Heinrich Floris le resultaba difícil de sobrellevar «el magnetismo de Johanna» (24), y que fue «el dolor de verla rodeada de gente alegre de su misma edad» (25) lo que, al despertar

dudas y celos en el comerciante, lo llevó a tomar la decisión de volver junto con la esposa embarazada a la ciudad que los había visto nacer a ambos⁶.

Fue así como el pequeño Arthur llegó a pasar sus primeros cinco años de vida en Danzig, desde 1788 hasta 1793, año tanto de la muerte de Andreas Schopenhauer, el abuelo paterno, como del traslado de la familia a Hamburgo debido a la anexión de Danzig por parte de Prusia. Tal y como se había temido, Prusia y Rusia acordaron una segunda partición de Polonia en la que Danzig hizo parte del botín prusiano y, para colmo de males, el general encargado de llevar a cabo la anexión no fue otro que el mismo que años atrás había ofrecido su ayuda a Heinrich Floris y había obtenido, en lugar de un agradecimiento, una respuesta insolente (Lewis, 2012, 20). Así pues, no quedó más remedio para la familia, que partir rápidamente en un éxodo de «más de cuarenta mil expatriados hacia la ciudad hanseática de Hamburgo a través de Pomerania» (Moreno, 2014, 72).

Estos primeros años de Arthur, tanto los de Danzig como los posteriores que pasó en Hamburgo, se caracterizaron por una abundancia material pero no por una particular abundancia de amor y cariño. Mientras que el padre estuvo ausente la mayor parte del tiempo, dedicado a sus negocios, Arthur tuvo que convivir con una madre para la cual su matrimonio y su maternidad eran una suerte de renuncia a la vida: «La experiencia central de Arthur, a partir de la cual germinará posteriormente su filosofía, se configura de este modo en medio de la tensión entre un padre con el que solo convive los fines de semana y una madre sujeta por el niño a un tipo de vida que desearía abandonar» (Safranski, 2008, 28-29).

1.3 Hamburgo, la lectura en el libro del mundo y el viaje decisivo

Hamburgo era, como antaño Danzig, una ciudad libre perteneciente a la liga hanseática⁷ que, en lo que respecta a su actividad comercial, gozaba de fuertes vínculos con Inglaterra. Ella era la puerta principal de salida de la Europa central con dirección a la tierra de los

⁶ En todo caso, las razones de la partida no quedan completamente claras si se tiene en cuenta que, a diferencia de Safranski, Peter B. Lewis (2012) atribuye el regreso a las altas tasas de mortandad durante el parto que se presentaban en Londres (14).

⁷ La liga hanseática era una liga comercial y defensiva entre ciudades comerciantes del norte de Alemania, los Países Bajos, Suecia, Polonia y Rusia, con sede en Lübeck.

anglos y a su vez era la puerta de entrada de las especies, el té, el café, el tabaco y las joyas, provenientes de las naciones colonizadoras y navegantes, esto es, Inglaterra, Francia y Holanda. La bandera de la ciudad, sin exagerar, ondeaba casi en cualquier lugar en donde el viento quisiera soplar, desde el Mar Rojo, pasando por el Ganges y China, hasta las aguas de México y Perú, (Safranski, 2008, 33), que por entonces permanecían bajo yugo español.

Muchos años después, en sus *Parerga y Paralipomena*, nuestro filósofo anotará que «las más elevadas aspiraciones del espíritu humano jamás se muestran compatibles con el lucro; su noble naturaleza no puede amalgamarse con él» (PP I, 167), palabras que bien pueden referirse a esa Hamburgo en la vivió, donde el espíritu ávido de ganancias primaba por sobre cualquier otra cosa y hacía que ella, como foco cultural, quedara muy atrás del resto de ciudades europeas. De hecho, Heinrich Heine, que llegó a la ciudad diez años después que Arthur y pudo observar que los intereses de la gran mayoría se centraban nada más que en los negocios y transacciones, anotó en las *Memorias del señor Schnabelewopski*, en el mismo sentido que Schopenhauer, lo siguiente:

Era domingo, a las cinco, la hora habitual de dar de comer a los perros; los coches circulaban, y damas y caballeros bajaban de ellos con una sonrisa helada en los labios fámélicos. Y cuando contemplaba con más detenimiento a la gente que paseaba, se me ocurrió que no eran sino números, cifras arábigas; allá iba un Dos con pies deformes junto a un Tres fatal, con su señora esposa pechugona y encinta; detrás iba el señor Cuatro sobre las muletas (515-516).

Lo cierto es que en Hamburgo el joven Arthur tampoco pudo conocer los sentimientos de amor y seguridad que todo niño requiere, y sólo hasta que viajó con su padre a El Havre, en Francia, y se quedó a vivir con una familia de comerciantes amigos de Heinrich Floris, un sentimiento de felicidad más o menos duradera pudo florecer en su pecho.

Esta primera salida de casa la había previsto el padre como la ocasión en la que Arthur aprendería francés y, sobre todo, leería en «el libro del mundo» (Safranski, 2008, 47), con lo cual esperaba abonar la tierra para que el futuro comerciante fuera un auténtico cosmopolita. Lo que ignoraba Heinrich Floris, sin embargo, era que al hacer que Arthur leyera primero en el libro del mundo, también abonaba en el niño la capacidad de pensar por sí mismo, disposición indispensable al filósofo.

En cierto modo, el destino filosófico de Arthur se vio favorecido por el hecho de que se esperaba de él que fuera un comerciante, pues por esta razón no siguió el curso de estudios normales que un muchacho que pretendía ingresar a la universidad debía seguir. Justamente al no recibir una educación académica temprana, Arthur pudo viajar e ir poco a poco conquistando intuiciones, «que se sustentan y se acreditan a sí mismas» (WWV I, §8 41), evitando así recibir la educación tradicional en la que se formaban los otros niños, en donde «el dictado, la enseñanza y la lectura dejan la mente llena de conceptos antes de que ella conozca ampliamente el mundo intuitivo» (PP II, §372, 664). En lugar de quedarse en casa estudiando año tras año, el pichón de comerciante –o valga decir de filósofo–, se vio exento de recibir esa educación que impone conceptos determinados y dogmas a la luz de los cuales se aprecia la realidad y se la «moldea» (PP II, §373, 667), casi siempre de modo falso, y en su lugar acabó por recibir solamente material adecuado a la condición que de momento tenía: la de niño (PP II, §258, 522).

Ciertamente, lo que estaba en juego con este primer viaje era la ocasión de que Arthur se empezara a formar con independencia, esto es, la ocasión de que viera y aprendiera a rumiar y a meditar sobre lo visto, de modo que, al convertirse en comerciante, fuera uno de los más aptos y hábiles. Por suerte, su destino fue otro: «Los eruditos son los que han leído en los libros; los pensadores, los genios, los iluminadores del mundo y protectores del género humano son, en cambio, los que han leído directamente en el libro del mundo» (PP II, §258, 522).

Una primera ocasión de ver el mundo con sus propios ojos se la dio, así pues, el viaje a Francia, nación que seguía convulsionada a causa de la Revolución, a la par que Napoleón conquistaba más glorias y adquiriría más poder en su conocida campaña de Italia. Ahora bien, el viaje más decisivo en la vida de Arthur, que se puede comparar a la salida del príncipe Siddhartha, fue el que emprendió junto a sus padres en plena adolescencia. De hecho, fue el mismo Schopenhauer el que años después, en su *Cholerabuch* de 1832, comparó este viaje con la mítica salida del príncipe oriental:

A mis diecisiete años y careciendo de toda formación, igual que le pasara al Buda en su juventud al ver la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte, me conmovió el estado miserable de la vida. La verdad del mundo, que me hablaba tan clara y vehementemente, se sobrepuso a los dogmas judaicos que se me habían inculcado, de modo que llegué a la conclusión de que este mundo no era la obra de un ser sumamente

bueno sino, más bien, la obra de un demonio que en la contemplación de nuestro sufrimiento se recreaba (HN IV, 1, 96)⁸.

Según la leyenda, unos quinientos años antes de la era cristiana, nació de la reina Maya⁹ el príncipe Siddhartha. Él, como príncipe que era, se educó tanto en las artes militares como en aquellas que lo hacían docto, casándose y engendrando a una determinada edad tal y como disponía la vida palaciega. Sin embargo, un día, día que según la Doctrina estaba predestinado, el príncipe quiso salir en su carroza por una de las cuatro puertas del palacio, y al hacerlo vio a un hombre jorobado, todo lleno de arrugas, que sonaba más a sepultura que a hombre mismo. El príncipe sintió curiosidad y preguntó quién era ese. Se le dijo que era un anciano, un viejo, un hombre que fue niño, que creció, que fue fuerte y hermoso, pero que ahora se encontraba doblegado por los años. Se le dijo, también, que él, Siddhartha, correría la misma suerte. El príncipe, entonces, regresó a su palacio, inquieto por lo que había visto. Pero al cabo de seis días volvió a salir por otra de las puertas, encontrándose en esa ocasión otro hombre cuyo rostro reflejaba una debilidad y una blancura muy particulares, cuya boca estaba contraída por el sufrimiento y cuyo cuerpo estaba echado a perder. Al preguntar quién era ese, se le contestó que era un enfermo y que probablemente la enfermedad también se enseñorearía del cuerpo de Siddhartha. Regresó de nuevo el príncipe a su palacio, más inquieto aún que a la vuelta de su primera salida. Y al cabo de seis días volvió a salir, encontrándose en aquella ocasión con una procesión: un grupo de hombres llevaba a otro, y ese otro iba completamente inanimado y con un color insólito y chocante. El hombre al que cargaban iba con los ojos cerrados «*From this vile world, with vilest worms to dwell*» (CW, S LXXI, 1234). Al preguntar quién era ese se le dijo que era un muerto, y que a él, Siddhartha, también le llegaría el postrero día. Con la visión de la muerte una tercera verdad sobre la vida se le reveló. El príncipe, entonces,

⁸ *In meinem 17ten Jahre [...] ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, wleche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwandt bald die auch mir eingepprägten Jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Deschöpfte ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Quaal sich zu weiden* (HN IV, 1, 96).

⁹ El velo de Maya (maya significa ilusión) atravesará la religión hinduista y budista y en numerosas ocasiones Schopenhauer lo traerá a colación en su obra, como se verá en el tercer capítulo de este escrito, para referirse a la realidad fenoménica, al mundo de la representación, que nos distrae de lo esencial. Resulta curioso que la iluminación (el Buda) es hija de la ilusión (Maya), igual que en Schopenhauer la liberación y la negación de la voluntad solo pueden darse a partir de una experiencia del mundo como representación en la cual se rasga el velo de Maya.

volvió a su palacio, el cual, al cabo de seis días, volvió a abandonar con ocasión de una cuarta salida. En dicha salida, no obstante, pudo ver a un hombre semidesnudo y cuyo rostro permanecía sereno. Se trataba de un hombre que había renunciado a todo, de un asceta, de alguien que buscaba la redención. Siddhartha, entonces, sintió deseos de imitarlo y se propuso cambiar de vida. Tiempo después, se nos ha dicho, alcanzó la iluminación y decidió ir a Benarés, al Parque de las Gacelas, a predicar la ley (OC III, 386-388).

El viaje que Arthur emprendió junto a sus padres, ese viaje que lo haría feliz y al mismo tiempo le permitiría apreciar ampliamente y con sus propios ojos las costumbres, hábitos, arquitecturas, lenguas y músicas de Europa, estuvo precedido, no obstante, por una decisión bastante dolorosa para el muchacho. Como Arthur ya había dado muestras de querer recorrer otro camino distinto al del comercio¹⁰, el padre le ofreció dos alternativas: o quedarse en Hamburgo para comenzar los estudios de latín, requisito indispensable para entrar a la universidad o, por el contrario, partir con ellos y embarcarse en el gran viaje. Arthur debía o bien renunciar al placer inmediato o bien entregarse a él con la condición de que a su regreso aceptara su papel en el escenario planteado por el padre: el de comerciante (Safranski, 2008, 58). Y el hecho es que Arthur se decidió por el viaje. Llegado el momento la familia partió, vía Ámsterdam, a Calais, para de allí tomar el último barco que iba hacia Inglaterra después de que la guerra entre Francia y ese país se hubiera declarado.

Durante la estancia en Londres Arthur asistió a la conservadora *Escuela de Wimbledon para jóvenes nobles y caballeros*. En esta escuela el joven pudo pulir su inglés y, con todas las restricciones que cabe imaginarse, avanzar en su lectura de la literatura francesa y alemana. Los cinco meses que la familia estuvo en Inglaterra hicieron de Arthur, igual que había ocurrido con su padre años antes, un anglófilo empedernido al mismo tiempo que un enemigo de la iglesia anglicana, como se deja ver por las múltiples ocasiones en las que, en los *Parerga*¹¹, se refiere al clero inglés como ejemplo de maldad, crueldad y mojigatería.

¹⁰ El padre había contemplado la idea de hacerlo canónigo precisamente por las muestras que daba de preferir el mundo de los libros al mundo de las cuentas, si bien el alto precio que había que pagar por la canonjía lo hizo desistir de su idea. Y a este respecto anota Lewis no sin humor: «*It is bizarre now, in light of the mature Schopenhauer's contempt for the institutions of Christianity, to imagine that he once faced the prospect of being an ecclesiast*» (Lewis, 2012, 26).

¹¹ Véase: PP II, §114, 226; §115, 239; §127, 270.

De Londres la familia fue a París, que a los ojos del muchacho no superó a la capital inglesa. Ni siquiera el hecho de que allí tuvo la oportunidad de observar los tesoros y antigüedades que llegaban provenientes de las campañas napoleónicas, así como al mismo Napoleón, con quien la familia se topó en el teatro y en un desfile, hicieron que se sintiera más contento allí que en la isla (Lewis, 2012, 31). Dejar Londres, ya lo dijo el Dr. Johnson, no es fácil: «Cómo, señor, no hallarás a ningún hombre entre los intelectuales que quiera dejar Londres. No, cuando un hombre está cansado de Londres está cansado de la vida, pues es justo en Londres donde está todo lo que a vida puede dar» (LSJ, 733). Ahora bien, pese a lo difícil que le resultó al joven abandonar Inglaterra, el viaje supo depararle más adelante ciertas sorpresas en las provincias de Francia, en Suiza, Italia y Austria, por ejemplo mediante las caminatas matinales en las montañas o mediante la visión del sufrimiento de unos condenados a galeras en condiciones inhumanas.

Entre las experiencias decisivas vividas por el joven Arthur durante el viaje se cuentan, en efecto, el encuentro con los condenados a galeras en la ciudad de Toulon, a donde la familia llegó después de visitar el fuerte que albergó al misterioso hombre de la máscara de hierro durante el reinado de Luis XIV, sobre el cual Voltaire y Dumas escribieron, así como los ascensos matinales realizados a los montes Chapeau, Pilatos y Schneekoppe (Safranski, 2008, 72-74). A partir de la observación de los condenados a galeras el futuro filósofo coligió la condición miserable y dolorosa de todos los seres vivos, de modo que, como Cándido, acabó por preguntarse: «Si este es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo son los otros?» (C VII, 63)¹². De otro lado, a partir de sus caminatas y su ascenso en soledad a las cumbres, alejándose de los hombres en esos momentos en los que el día está por comenzar, pudo atisbar las posibilidades de serenidad, sosiego y liberación, que el mundo ofrece, como un don querido, para ese que se atreve a contemplarlo en la soledad de las alturas.

La pena de galeras se le imponía a quien hubiera cometido ciertos delitos o reincidido en ellos. Los condenados, llamados galeotes, debían remar en las galeras del rey en

¹² Años después, en el mismo sentido, Schopenhauer dejará anotado en *El mundo como voluntad y representación* que tanto *a priori* como *a posteriori*, no queda más remedio que deducir que la vida humana no es fuente de verdadera felicidad sino esencialmente un sufrimiento multiforme, de modo que comprendemos hasta dónde este mundo puede ser calificado como el mejor de los mundos posibles (WWV I, §59, 382-383).

condiciones deplorables hasta que purgaran su pena, que variaba según la gravedad del delito que hubieran cometido, y aún si el barco no abandonaba el puerto y permanecía quieto allí, como era el caso de las galeras que vio Arthur, a buena parte de los condenados no les estaba permitido abandonar su puesto, al que permanecían encadenados. En una visita de «horror programado» (Safranski, 2008, 72), quienes visitaban Toulon eran llevados al lugar para que contemplaran el triste espectáculo, que supo despertar en Johanna, por un lado, el espanto y la inquietud por lo que podría suceder si semejante clase de hombres se liberara de sus cadenas y escapara, y por otro, en Arthur, el sobrecogimiento por el horror de tales condiciones (Safranski, 2008, 72). Arthur, impactado y conmovido, no dejó de hacer un detallado comentario en su *Reisetagebücher*:

Los forzados se dividen en tres grupos, el primero de los cuales se compone de aquellos que sólo han cometido delitos leves y permanecen ahí por corto tiempo. Son desertores, soldados insubordinados, etc. Llevan solo un grillete de hierro en el pie y son libres de andar dentro del arsenal, pero de ningún modo salir a la ciudad. El segundo grupo se compone de criminales con delitos más graves, los cuales están obligados a trabajar atados de dos en dos con pesadas cadenas. Por último, el tercer grupo se compone de los peores criminales. Ellos tienen grillos herrados a los bancos de la galera y, por lo mismo, no pueden dejar su lugar, de modo que se ocupan de trabajos que pueden ser ejecutados estando sentados. Creo que la suerte de estos desdichados es mucho peor que la pena de muerte. Las galeras, que solo he visto desde afuera, parecen el lugar más sucio y repugnante que uno pueda imaginarse. Son barcos viejos, abandonados, que ya no navegan. El lecho de los condenados es el banco al que están atados y su único alimento consiste en agua y pan. Lo que no logro entender es cómo no sucumben ante su duro trabajo sin una alimentación mejor, siendo tratados como animales de carga. Es horrible pensar que la vida de estos forzados a galeras carece completamente de cualquier satisfacción, con lo que esto significa, y que incluso después de veinticinco años de sufrimiento constante no puedan tener ninguna esperanza. ¿Acaso podría concebirse una sensación más horrible que la que de uno de esos desdichados mientras es herrado al banco de la oscura galera del que nada, sino la muerte, podrá separarlo? (Schopenhauer en Safranski, 2008, 76).

El encuentro con unos forzados a galeras suscitó en don Quijote, como se sabe, el deseo de liberarlos inmediatamente: «aquí encaja la ejecución de mi oficio: desfacer fuerzas y socorrer y acudir a los miserables» (DQ I, XXII, 200). Sin embargo, el Caballero de la triste figura, como retribución por su magnanimidad, acabó exigiendo peras al olmo al querer que los criminales a los que libertó, en lugar de esconderse, fueran todos juntos al Toboso a contar la hazaña a su señora Dulcinea. Tal petición, por esa razón, no acabó bien ni para el caballero andante y ni para su escudero:

No se pudo escudar tan bien Don Quijote, que no le acertasen no sé cuántos guijarros en el cuerpo, con tanta fuerza, que dieron con él en el suelo; y apenas hubo caído cuando fue sobre él el estudiante y le quitó la bacía de la cabeza y diole con ella tres o cuatro golpes en las espaldas y otros tantos en la tierra, con que la hizo pedazos. Quitáronle una ropilla que traía sobre las armas, y las medias calzas le querían quitar, si las grebas no lo estorbaran. A Sancho le quitaron el gabán y, dejándole en pelota, repartiendo entre sí los demás despojos de la batalla, se fueron cada uno por su parte, con más cuidado de escaparse de la Hermandad que temían que de cargarse de la cadena e ir a presentarse ante la señora Dulcinea del Toboso (DQ I, XXII, 210).

Arthur, por su parte, también supo condolerse de la suerte de aquellos desdichados y llegado el momento puso sobre la mesa una vía de liberación del todo distinta. Esta vía de liberación, no obstante, no es remedio exclusivo para el criminal condenado sino que puede extenderse a todos los hombres que pueblan la faz de la tierra, esto por cuanto el dolor y la pena aparecen como una condición general y atribuible a todo lo existente. En la medida en la que todos estamos sujetos a la cadena de los deseos, que nos hace girar en un ciclo de satisfacción e insatisfacción constante, de dicha y desdicha sucesivas (WWV I, §29, 196), y en la medida en la que el animal hombre carga en conceptos abstractos la certeza de su finitud (WWV I, §54, 332), nuestra situación se le hizo a Arthur comparable a la de los forzados a galeras: dura, lamentable, triste y dolorosa. Con todo, y en esto se diferencia la reacción de Schopenhauer con respecto a la del tierno Don Quijote, nuestra definitiva liberación no es física, pues la raíz de nuestra esclavitud antes que ser de tal naturaleza es, en su opinión, metafísica. Esta visión, que es prueba de la barbarie misma en el corazón de Europa, dejó en el joven un «repertorio de figuras palpitantes a las que recurrirá después para ilustrar, en su metafísica de la voluntad, el encadenamiento de la existencia individual y de la razón a la voluntad de vivir anónima» (Safranski, 2008, 73).

En cierto modo, cada uno de nosotros es un forzado a galeras por una sola y misma cadena que nos inflige dolor y hace que unos a otros, en medio de la búsqueda de satisfacción, nos causemos daños, penas y molestias. Pero, ¿es posible enmendar nuestra situación? ¿Es posible alcanzar un estado más apacible? Sí, contestó el joven Schopenhauer en sus diarios al poco tiempo de los sucesos arriba referidos y antes de concebir su metafísica de la voluntad: hay una ocasión en la que nos vemos libres de nuestra servidumbre y nuestro sufrimiento, y su nombre es conciencia mejor. Sí, contestó años después el filósofo Arthur Schopenhauer en su obra principal: es posible que, liberándonos de la voluntad en un acto de contemplación pasajera, o como resultado de la cesación del

querer definitiva propia del santo, quebrems momentánea o definitivamente nuestras cadenas:

[...] Todo lo que forma parte de este mundo acaba y muere [...] El sabio conoce su vida a través de lo que otro, en principio, solamente conoce con la muerte, es decir, él sabe que la vida entera es muerte. *Media vita sumus in morte*. El necio es como el esclavo de las galeras que duerme y sueña. El sabio es el que despierta, ve sus cadenas y oye el cencerreo que ellas provocan. ¿De qué manera utilizar esa vigilia para liberarse? (HN I, 129)¹³.

1.4 Conciencia mejor, el primer nombre que Arthur da a la luz

La conciencia mejor fue el sello del periodo berlinés de Arthur y su primera respuesta filosófica a un problema que asechó a su época con insistencia, a saber, el problema del desgarramiento de la conciencia. Frente a dicho problema se ofrecieron respuestas bastante refinadas aunque todas coincidentes en algo: como hicieron Hegel y Marx, se afirmó que tal desgarramiento se trataba de un estado pasajero que iba a cesar y que por lo mismo no era definitivo; lo irreconciliado trabajaría en la vía de su reconciliación y la conciencia, en un momento determinado, dejaría de verse dividida entre dos mundos (Safranski, 2008, 179).

Arthur, sin embargo, frente a este problema epocal ofreció una respuesta muy diferente a todas sobre la que, por lo demás, valen las palabras del protagonista de *La voz del amo*, de Stanislaw Lem:

Yo llegué después de Russel y de Gödel, después de que el primero hubiera descubierto las grietas en los cimientos del palacio de cristal y de que el segundo los hubiera hecho temblar. Así se dijo que yo actuaba de acuerdo con el espíritu de la época. ¡Claro que sí! Pero una esmeralda triangular no deja de ser una esmeralda triangular cuando se convierte en un mosaico en el ojo humano (Lem, 2017, 30).

La postura de Arthur fue singular porque ella, lejos de querer buscar la reconciliación de lo que se encontraba roto y desintegrado, mostró, en su lugar, «por qué y en qué medida estamos y tenemos que estar desgarrados entre dos mundos» (Safranski, 2008, 179); por qué entre el mundo de lo que él llamó la conciencia empírica y ese mundo más iluminado

¹³ [...] *Was aus dieser Welt ist endet und stirbt [...] Der Weise erkennt sein leben hindurch, was Andre erst im Tode: d. h. er weiß daß das ganze Leben Tod ist. Media vita sumus in morte. Der Thor ist der schlafende, träumende Galeerensklav: der Weise der wachende, der seine ketten sieht und ihr Klirren hört – Wird er das Wachen zum Entkommen benutzen?*

de la conciencia mejor, en donde sosiego, luz y redención se alcanzan, no hay reconciliación, ni mediación, ni diálogo posible:

[...] no lo queremos reconocer y creemos mucho más que es una [frontera] *física*, sobre la cual se puede andar, en el medio de ambos campos, y desde la cual uno podría ver ambos, es decir, queriendo ganarnos el cielo y a la vez queriendo recolectar las flores de la tierra. Pero eso no va: cuando entramos en un campo, hemos dejado y negado el otro: mediar es imposible, hay que escoger cada momento (HN I, 204)¹⁴.

Según nos es dado ver en sus diarios, el joven Arthur diferenció entre dos mundos que se hallan en una situación de oposición irreconciliable: el mundo de la conciencia empírica y el mundo de la conciencia mejor. Al ámbito del primero adjudicó tiempo, causalidad, espacialidad y personalidad, así como toda posibilidad de decir algo con sentido. Al ámbito del segundo, de otro lado, circunscribió la redención, la dicha, la eternidad, el silencio y el bien.

La situación, en este punto, se torna solo en apariencia problemática. Si la conciencia mejor designa aquello que no podemos entender ni comprender por medio de nuestra razón, cabría preguntarse si designa algo que «existe» después de todo. En otras palabras, ¿cuál es la utilidad de intentar nombrar lo que no puede ser nombrado y sobre lo que no se puede hacer ciencia? Si las palabras para hablar de ese más allá carecen de sentido en el mundo y se contradicen unas a otras, ¿para qué empeñarse en una tarea tan poco «filosófica»? Porque la conciencia mejor, que es una experiencia de lo indecible (*Unaussprechliches*), no se transforma en un objeto del conocimiento schopenhaueriano sino que, por el contrario, proporciona el límite crítico hasta donde el conocimiento del mundo puede llegar. Gracias a estas experiencias, el joven Schopenhauer entendió que la filosofía debía tener por tarea trazar, en una línea muy kantiana, los límites de un mundo (el mundo de la conciencia empírica), al mismo tiempo que identificar una línea de fuga después de la cual ya no era posible hablar del mismo modo que lo hacemos regularmente.

Tomando prestadas las palabras de Wittgenstein, en quien en múltiples ocasiones se escucha el eco schopenhaueriano, el proyecto que se anuncia en los diarios del joven

¹⁴ [...] *das wollen wir meistens nicht einsehn und glauben vielmehr es sei eine physische, auf der sich wandeln ließe, mitten zwischen beiden Gebieten, und von der man nach beiden sehn könnte: wir wollen den Himmel verdienen, und dabei die Blumen der Erde pflücken. Das geht aber nicht: wie wir das eine Gebiet betreten, haben wir auch gleich das andre verlassen und verleugnet: zu vermitteln und zu verbinden ist nichts, nur zu wählen, für jeden Augenblick* (HN I, 111).

Schopenhauer es el de «delimitar lo pensable y con ello lo impensable» (TLP, 4.114), de modo que a través de esta filosofía se pueda ir fuera de ella (TLP, 6.54). Lo que se quiso, entonces, fue idear una filosofía que hiciera visible la existencia de un mundo espiritual, separado del fenoménico, al cual nos elevamos aun cuando una parte de nosotros viva inevitablemente anclada en lo cotidiano (HN I, 7-8); esto es, una filosofía que sin ser trascendente sea capaz de delimitar la conciencia empírica y señalar así lo que la conciencia mejor, ese mundo espiritual, no es (HN I, 76).

Para el joven Schopenhauer, fugarse del mundo de la conciencia empírica mediante la ascensión a las cumbres antes del amanecer era una forma de experimentar la conciencia mejor. No obstante, el ejercicio de la acción desinteresada, de la virtud y de la ascética (HN I, 42), así como la experiencia de la obra de arte que el genio produce (HN I, 44), le parecieron las mejores oportunidades de vislumbrarla. Lo bueno y lo bello, en ese sentido, se muestran entonces como las vías más fiables para sobreponerse al mundo de la conciencia empírica: « [...] En lo moral se expresa la conciencia mejor, que está por encima de toda razón; se pronuncia como santidad en el obrar y es la verdadera redención del mundo. Igualmente se expresa, para consuelo de la temporalidad, en el arte como genio» (HN I, 44).

Cuando el joven Schopenhauer examinó objetivamente las cosas, cuando contempló, cuando se abrió no solo al sufrimiento y la miseria de sus pares humanos sino a la de los demás vivientes, en los que se le revelaba una relación con su ser más íntimo, el sufrimiento individual que solía experimentar el joven Arthur se diluía para dar lugar a un estado en el que bien podía estar contemplando las ideas platónicas y no ya los particulares que de ellas participan. La conciencia mejor, en ese sentido, consistió para el joven en un acto de sustracción del mundo empírico por el cual no podía más que sentirse a gusto contemplando la naturaleza, la figura humana bella y las obras arquitectónicas (HN I, 47-48).

El joven Schopenhauer, así pues, acabó encontrando con su conciencia mejor una experiencia más o menos firme en la cual fundamentar la ética y la estética. Y si a nivel más filosófico estuvo influido por Kant y Platón, hay que recordar que también estaba permeado por un suceso cultural reciente: el trueno del romanticismo. En virtud de esto,

Arthur acabó concibiendo una estética harto singular en la que la música era la más eminente de todas las artes humanas, debajo de la cual se hallaban las demás, igual a como, años después, lo formuló en su obra principal. En ese sentido, si las artes representaban para el joven Schopenhauer los efectos de la conciencia mejor en este mundo, la música, por su parte, no era representación de los efectos de ella sino un efecto en sí mismo, un puente directo, de manera que ella debía ser concebida como la que en esencia se hallaba más alejada de la conciencia empírica y más cercana a la conciencia mejor estaba (HN I, 49).

La conciencia mejor era, pues, la fuente de felicidad, el único consuelo seguro al que accedía el joven cuando, por ventura, su conciencia empírica era exterminada. No se trataba de un consuelo que ocurría dentro de la conciencia empírica al tener en mente y hablar de la conciencia mejor como los sacerdotes hablan de Dios. Se trataba más bien de un consuelo que le era posible alcanzar cuando la conciencia empírica era o pasajera o definitivamente aniquilada por algún motivo (HN I, 79). Allí había, ciertamente, un movimiento negativo en virtud del cual se abría cierto espacio por el que la luz espiritual se colaba.

Ahora bien, para que la disposición a la conciencia mejor existiera, el individuo, en opinión del joven, tenía que estar expuesto al dolor, la pena y el fracaso, pues era esto lo que lo hacía trazar una dirección distinta a la de los demás (HN I, 87). Frente al palpable dolor, entonces, podíamos, según Arthur, optar por aminorar nuestras fuerzas vitales para así ir destruyendo el engaño de este mundo, con lo cual acabábamos por redimirnos, o bien podíamos avivar y estimular el ímpetu que nos hacía buscar la satisfacción de nuestros deseos casi a toda costa, hasta que por fin la furia de la vida se volteara contra sí misma, desengañada e insatisfecha, y de su frustración naciera la sed de la conciencia mejor (HN I, 90-91). En todo caso, de lo que se trataba, por una u otra vía, era de percatarse del ruido y el cencerreo de las cadenas, evitando así ser como los condenados a galeras (HN I, 129), y de no dejar de esperar la irrupción de la conciencia mejor, que se mostraba como lo único capaz de cortar los nudos gordianos de este mundo (HN I, 131).

Si, como canta Byron, la vida oscila entre la oscuridad y la luz, ignorando propiamente qué cosa es ella misma (DJ XV, 99), la conciencia mejor fue en definitiva el nombre que el joven Arthur dio a la disposición que, en su interior, lo inclinaba del lado

más claro. Ella fue el nombre que dio a la experiencia y relevación de un no-lugar del cual toda descripción carecía de sentido, en el que ni tiempo ni espacio ejercían su conocida soberanía, y en el que la redención y la cesación del sufrimiento se anunciaban. La conciencia mejor fue, en definitiva, la fórmula no teísta que encontró el joven para referirse a los estados de superación interior que no podía describir como describía un viaje o un hecho cualquiera que le sucedía; el nombre que dio al resplandor que le llegó del otro lado de la frontera de este mundo que, tantas veces, le apesadumbró:

Pero yo digo: en este mundo temporal, sensible e inteligible hay, ciertamente, personalidad y causalidad. Y esto es, incluso, algo necesario. No obstante, la conciencia mejor me eleva hasta el mundo donde no hay ni personalidad ni causalidad, ni objeto ni sujeto. Mi esperanza y mi creencia es que esta conciencia mejor [...] es lo único: por eso espero que no haya Dios. Si alguien quiere usar la expresión 'Dios' simbólicamente, para llamar así a su conciencia mejor, que así sea, pero no entre filósofos (HN I, 42)¹⁵.

1.5 Los ecos filosóficos que se escuchan en la conciencia mejor

Antes de hablar de voluntad y negación de la voluntad en *El mundo como voluntad y representación*, el joven Schopenhauer, como hemos podido apreciar, reunió en su conciencia mejor un buen número de experiencias benéficas por las que pasó a lo largo de su niñez y juventud. En tales experiencias, según sus palabras, «todo sigue igual y, sin embargo, aparece un nuevo discurrir de las cosas; la novedad de lo que parecía imposible nos hace admirarnos a medida que lo vemos; lo pesado se torna liviano y lo liviano pesado; un mundo nace de lo que parecía la nada y lo que era enorme en la nada desaparece» (HN I, 26-27)¹⁶.

Sin embargo, como ya hemos anticipado fugasmente, el joven tuvo a la hora de formular su conciencia mejor ciertos influjos intelectuales, ciertas lecturas que dejaron

¹⁵ *Ich aber sage: in dieser Zeitlichen, Sinnlichen, Verständlichen Welt giebt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar nothwendig. –Aber das bessre Bewußtseyn in mir erhebt mich eine Welt wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr giebt. Menie Hoffnung und mein Glaube ist daß dieses bessre Bewußtseyn mein einziges werden wird: darum hoffe ich es ist kein Gott. –Will man aber den Ausdruck Gott symbolisch gebrauchen für jenes bessre Bewußtseyn selbst, oder für manches das man nicht zu sondern un zu benennen weiß; so mag's seyn: doch dächte ich nicht unter Philosophen* (HN I, 42).

¹⁶ *«Alles übrige ist geblieben, aber dennoch iste in ganz neuer Lauf der Dinge entstanden, bey jedem Schritt überrascht uns von neuem das sonst Unmögliche, das Schwierige ist leicht, das leichte schwer geworden, aus dem was Nichts schien quillt eine Welt hervor unddas Ungeheure verschwindet in Nichts»* (HN I, 26-27).

huella. Cabe, pues, preguntarse cuáles fueron estos influjos decisivos a la hora de articular y verbalizar las experiencias benéficas reunidas bajo la expresión conciencia mejor.

En primer lugar se nos aparece lo que propiamente proviene de la experiencia de Schopenhauer; su subir y bajar cumbres, sus carencias, su situación, sus miedos y consuelos cotidianos, cosas estas sobre las que hemos venido brindando elementos. En segundo lugar, están algunas lecturas tempranas, entre ellas la lectura de Mattias Claudius, que le brinda un cierto pietismo, y la de Wilhelm Wackenroder, que le ofrece una manera específica –y romántica–, de posicionarse frente al arte. En tercer lugar están, finalmente, los elementos de la filosofía de Platón y la filosofía kantiana con los que el joven entró en contacto por consejo de Gottlob Ernst Schulze en el momento en el que, como lo revela Lewis (2012, 52), empezó a estudiar formalmente filosofía. Siguiendo a Safranski,

Schopenhauer unifica con el nombre de «conciencia mejor» todas sus experiencias en estados de superación interior, ya hubiesen sido adquiridas a través de actos propios o bien asumidas bajo la forma de imágenes del deseo. Podemos contar entre ellas las siguientes: la posición de Mattias Claudius («El hombre no está aquí en su casa»); el arrebatado que se produce en el arte y sobre todo en la música; la vivencia de las montañas; 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; la «idea» platónica; y, aunque al principio se aproxime a este concepto con vacilación, el «deber» kantiano, ese enigma de la libertad que desgarra el ámbito del ser necesario (Safranski 2008, 180).

Mattias Claudius fue un escritor oriundo de Reinfeld, al norte de Alemania, que, entre otras cosas, se dedicó a versificar con sencillez temas populares. El joven Schopenhauer entró en contacto con su obra gracias a que su padre le regaló un librito en el que estaba la carta que Claudius le escribió a su hijo (*An meinen Sohn Johannes*), dándole una serie de recomendaciones sobre la vida, el hombre y Dios. Este libro lo conservaría nuestro filósofo hasta el momento de su muerte (Lewis, 2012, 34), dejándose influir por él, aunque no lo reconozca en su introducción, al escribir los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, ese compendio que enseña, tanto como es posible, a vivir de manera agradable y feliz en esta vida (PP I, 333). El afán que tenía el joven, por aquel entonces aprendiz de comerciante, de escapar a la monótona y en muchas ocasiones angustiante vida diaria que llevaba, tenía, como anota Lewis (2012), rastros de un pietismo luterano y del romanticismo, de modo

que, percatándose de las contradicciones que su hijo sufría, Heinrich Floris se vio movido a compartir con él el libro de Claudius (35).

Lo que interesaba a Heinrich Floris de este escrito, y la razón por la que quiso compartirlo con su hijo, fue que en él Claudius no abogaba ni por la renuncia de este mundo impuro ni por la reconciliación entre cielo y tierra; por el contrario, invitaba a aceptar con decisión la condición de escindidos del género humano. Se trataba, entonces, de una postura en la que no primaba la huida del mundo pero tampoco el apego del corazón al mismo (Safranski, 2008, 84), con cuya lectura Arthur tuvo la oportunidad de confirmar esa escisión que en sí mismo experimentaba y de imaginar como posible un primer estado de tranquilidad y conformidad.

Con todo, para trazar su «cielo», esto es, lo que era distinto del pesado mundo de la conciencia empírica, el joven Schopenhauer no se sirvió del Dios de Claudius sino que optó por seguir las huellas del temprano romanticismo de Wackenroder y su metafísica del arte y la música (Safranski, 2008, 91), con la cual se encontró el joven por la misma época que con Claudius (Lewis, 2012, 36). Así pues, es en la obra de Wackenroder, ese «cometa de la religión romántica del arte» (Safranski, 2008, 89), en donde debemos buscar el siguiente de los tonos presentes en la conciencia mejor de nuestro filósofo.

En *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, otro de los magníficos trabajos de Rüdiger Safranski, se señala que Wackenroder, pese a morir a la temprana edad de 26 años, alcanzó a trazar una estela de luz con sus *Efluvios cordiales de un monje amante del arte*, antes de desaparecer en el cielo de esa Alemania de finales del siglo XVIII. Esta obra, que su amigo Ludwig Tieck (a quien por cierto Schopenhauer también leyó) se encargó de reeditar y ampliar bajo el nombre de *Fantasías sobre el arte para los amigos del arte* (Safranski, 2009, 89), hizo eco en el joven por sus concepciones sobre música, arte y naturaleza como dones benéficos y arrebatadores que se le entregaron al hombre, como dones revestidos de una dignidad elevada y celeste que puede liberar y, al mismo tiempo, redimir:

Las lecciones de los sabios solo ponen en movimiento nuestro cerebro, solo una mitad de nuestro yo, pero los dos lenguajes maravillosos¹⁷, cuya fuerza yo proclamo aquí, conmueven nuestros sentidos y nuestro espíritu; o más bien parecen fundirse (no puedo expresarlo de otra manera) todas las partes de nuestro ser (que nos es inabarcable) en un órgano único y nuevo que concibe y entiende el milagro celestial de este doble camino (EC, 157-158).

El Romanticismo fue el movimiento que pretendió dar continuidad a lo que una generación anterior se había iniciado bajo el nombre de *Sturm und Drang*, a saber, una explosión del sentimiento y un gesto de rebeldía frente al racionalismo ilustrado, la aspiración de la creatividad humana de verse de una vez por todas libre de ataduras y la visión del genio como aquel que se eleva alto siendo todo corazón, esto es, siendo ímpetu (*Drang*) y tormenta (*Sturm*). Bajo el soplo del espíritu romántico estuvieron el grupo que se formó alrededor de los hermanos Schlegel y la revista *Athenäum*; la llamarada especulativa que Fichte y Schelling encendieron, la mística poética de Novalis y, para nuestro interés, las narraciones de Tieck y Wackenroder en las cuales es posible apreciar un «sentido renacido de lo prodigioso» (Safranski, 2009, 13).

Wackenroder, al igual que Schopenhauer, se halló desgarrado entre el arte y la vida que su padre le había trazado (Safranski, 2009, 90), entendiéndose así el hecho de que, por un lado, en sus escritos mostrara una devoción sin igual por la primera, señalando la felicidad que depara, y al mismo tiempo le opusiera la vida terrenal como sinónimo de desdicha. En este sentido, en la imaginaria y *Extraña vida musical del compositor Joseph Berglinger*, Wackenroder afirma: «La amarga discrepancia entre su innata inspiración etérea y la participación terrenal en la vida de los hombres, que diariamente baja con violencia a cada uno de sus fantasías, lo torturó toda su vida» (EC, 225).

De lo que allí se trataba, ciertamente, era de huir del «monótono repiqueteo de la cotidianidad burguesa» (Safranski, 2008, 89) por medio del arte; y si Novalis habló de una cura total de la vulgaridad y de las enemistades al interior de Europa mediante el influjo artístico, Wackenroder, en tono menor, creyó en una liberación individual por la misma vía (Safranski, 2008, 92).

¹⁷ Wackenroder se refiere aquí a la contemplación de la naturaleza y el arte, «lenguajes maravillosos por medio de los cuales el creador les ha concedido a los hombres la oportunidad de concebir y comprender los asuntos celestiales en todo su esplendor [...] tanto como puede una mortal criatura» (EC, 154).

Lo cierto es que en las narraciones de Wackenroder, Schopenhauer sintió un reflejo de sus propios anhelos al mismo tiempo que divisó un cielo, un estado superior al que el arte, cuando era verdadera, lo transportaba. Esta religión del arte prometía liberarlo de la cotidianidad prosaica al brindarle la posibilidad de acceder a algo de orden superior que, pese a existir, no podía ser comunicado por medio del lenguaje común: «La música, para este espíritu romántico, constituía lo primero que tiene acceso a lo indecible en nosotros y, con ello, al secreto del mundo» (Safranski, 2008, 92). Y detrás de esta magna emperatriz venían las demás artes que, elevándolo también, le permitirían apreciar lo humano como desde una cúspide (EC, 135) para, en ciertas ocasiones de «contemplación preclara» (EC, 136), abrirle la puerta a esa belleza universal que no puede descomponerse en palabras.

Uno de los relatos de Wackenroder, titulado *Un maravilloso cuento oriental acerca de un santo desnudo*, no puede ser más diciente sobre la naturaleza de la música y sobre su efecto encumbrante, tan parecido a lo que Schopenhauer defenderá con posterioridad. El relato trata de un ermitaño que, pese a que vivía en la soledad de una cueva, no tenía un solo momento de sosiego, esto como causa del ruidoso chirriar que la rueda del tiempo provocaba. Vivía angustiado el hombre, y tan poco descansaba, que su situación lo indujo a cometer un crimen que, no obstante, no dio los resultados esperados. Ahora bien, todo cambió un día en el que llegó hasta su cueva el eco del canto de unos enamorados. En ese momento el milagro del arte lo embargó y con las primeras notas que llegaron a su oído el chirrido y la angustia desaparecieron: «El poder de la música logra trascender la horrible realidad y, dejándola aparte y en suspenso, transportó al torturado a un estado mejor en el que ni su sensibilidad ni su mente percibían ya sufrimientos de ninguna clase» (Moreno, 2014, 140):

La música es una aislada especie de lo bello, apenas conoce el tiempo, siendo éste su condición inmediata, pero nada de lo bello ocurre en el tiempo. No es, como otras artes, una representación de los efectos de la conciencia mejor en el mundo de los sentidos, sino que es ella misma uno de estos efectos [...] La observación de la naturaleza o la arquitectura nos arrebató la subjetividad, pero la música hace más (HN I, 49)¹⁸.

¹⁸ «Die Musik ist eine sehr abgesonderte Gattung des Schönen, sie kennt blos die Zeit, indem diese ihre unmittelbare Bedingung ist, aber nichts von dem was in der Zeit geschieht. Sie ist nicht wie andre Künste eine Darstellung der Wirkungen des bessern Bewußtseyns in der sinnenwelt, sondern selbst eine dieser Wirkungen [...] die Betrachtung der Natur und der Architektur entreißt sie uns der Subjektivität: aber sie thut mehr».

Si se entiende que en Wackenroder la música y las demás artes servían para purificarse «de todas las insignificancias terrenales, que son el verdadero polvo sobre el brillo del alma» (EC, 224), se comprende también por qué el eco de su entusiasmo artístico influyó en las formulaciones de la conciencia mejor del joven Schopenhauer, alcanzando, incluso, a resonar en el libro tercero del *Mundo como voluntad y representación*. Wackenroder fue un cometa fugaz, sí, pero su luz no pasó desapercibida para todos aquellos a quienes el cielo de Alemania cobijaba; por el contrario, supo conmover a Schopenhauer silenciosa y duraderamente por el resto de su vida.

Como ya se indicó, aparte de Claudius y Wackenroder, y de las caminatas y experiencias íntimas, es posible oír en la conciencia mejor del joven Schopenhauer otros dos ecos que reclaman nuestra atención. Son estos los ecos formidables de «El divino Platón y el asombroso Kant» (VW §1, 1), con cuyas obras Schopenhauer entró en contacto, según sabemos, entre 1810 y 1811 (Lewis, 2012, 53).

Las obras de Platón las leyó el joven Schopenhauer más o menos al mismo tiempo que las revolucionarias obras de Kant, esto durante su estancia en la ciudad universitaria de Göttingen, a donde se había trasladado después de abandonar su aprendizaje de comerciante. Si bien el joven ingresó primero a medicina, su vocación filosófica pesó más y acabó cambiándose a filosofía después de un tiempo, momento en el cual Schulze le aconsejó el conocimiento de las obras del filósofo griego y el alemán «antes que cualesquiera otras» (Lewis, 2012, 53). Y con tanto celo se dedicó a esta tarea el joven que estos dos filósofos acabaron dejando una de las huellas más significativas en lo que a las fuentes de su pensamiento se refiere.

Como se puede apreciar en sus diarios juveniles, al anotar que «La mentira es la vida, el perspicaz es solo Kant, y el que ha traído muchas verdades es, por ejemplo, Platón» (HN I, 13)¹⁹, el joven daba por esos años los primeros pasos en ese camino que lo llevaría a tomar de la filosofía de Platón y de la de Kant buena parte del material presente en su *opus magnum*. Allí, en efecto, Schopenhauer no dejó de declarar, primero, que el conocimiento de los escritos principales de Kant era uno de los requisitos indispensables para lograr la

¹⁹ «Die Lüge ist das Leben, der Scharfsinnige ist allein Kant, die Wahrheit hat mancher mitgebracht, z. B. Plato» (HN I, 13).

comprensión de su libro (WWV I, XI); segundo, que a partir de la idea platónica se articulaba «el objeto principal del libro tercero» (WWV I, §9, 48); y, finalmente, que Platón y Kant eran los dos «máximos filósofos de Occidente» (WWV I, §31, 201), «cuya concordancia interna» (WWV I, §32, 205) había pasado desapercibida hasta el momento en el que él concibió *El mundo como voluntad y representación*.²⁰

Si bien Aristóteles afirmó que la Teoría de las formas (*εἶδος*) fue defendida por aquellos que estaban «convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles, ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen» (M, 1078b 15); debemos señalar que en dicha teoría se siente también la admonición de otro filósofo que a lo largo de la historia del pensamiento ha sido situado en las antípodas de «El oscuro». Nos referimos a Parménides, quien precisamente propendía porque dejáramos de lado los sentidos para en su lugar juzgar mediante el *logos* (Guthrie, 1971, 352), única fuerza capaz de alzarse de lo que nace pero nunca es realmente, a lo que siempre existe y no tiene origen (T, 27d-28a).

La Teoría de las formas apareció en los diálogos platónicos relacionada con la elemental necesidad de Sócrates de definir, al momento de discutir sobre lo justo, lo bello o lo bueno, lo que dichos términos significaban (Guthrie, 1971, 32). No obstante, aun cuando fue cierto que Sócrates recurrió, en medio de sus conversaciones, a universales por cuya presencia los particulares eran bellos o buenos, él no habría llegado a separar «los universales ni las definiciones» (M, 1078b 30), como sí habría hecho Platón, para quien las formas debían contar con una existencia independiente de los ejemplares particulares del mundo y de nuestros pensamientos:

El enseñó, así pues, la existencia de una forma o ‘idea’ [...] de este y otros conceptos, que los hacía no solo ser *meros* conceptos en nuestra mente sino también contar con una eterna e inmutable naturaleza, independientemente de lo que los hombres pudieran pensar. Este es el famoso *chōrismós*, o la afirmación de la existencia separada de las ideas –separadas de los ejemplares particulares suyos en el mundo y de nuestro

²⁰ A parte de la filosofía de Platón y Kant, en la elaboración de *El mundo* Schopenhauer estuvo bajo el influjo de las sabidurías orientales y, en concreto, de las *Upanishads*, compendio tan magnífico al que valdría la pena dedicarle una investigación entera en relación con la filosofía schopenhaueriana.

pensamiento acerca de ellas. Y es la creencia en estas formas independientes lo que se conoce como la teoría de las formas de Platón (Guthrie, 1971, 33)²¹.

Tanto en el *Timeo* (27d-28a) como en el *Fedón* (79a), se diferenciaron entre dos especies de realidades: la realidad de lo que existe siempre, no tiene un devenir y es invisible, y la realidad de lo que está en permanente devenir, nunca existe y es visible. A la primera especie de realidad correspondían las formas, mientras que a la segunda correspondía nuestro mundo y los particulares perecederos e imperfectos que participan de las formas eternas. Si bien en la *República* se postuló una forma única «para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre» (596a), en el *Parménides*, diálogo más posterior, Platón se vio movido a aceptar la existencia de formas en sí de lo bueno, justo o bello, al mismo tiempo que tuvo que negar la existencia de formas de cosas deplorables como el pelo, el barro o la basura, (130b-d). Con todo, existan solo unas determinadas formas de las cosas buenas, bellas, útiles y convenientes, o un sin fin de formas incluso de las cosas que no reportan utilidad alguna al hombre, lo cierto es que, como se indica en el *Fedro*, ellas han de habitar esa región supraceleste que ninguno de los poetas ha cantado ni celebrado como se merece, y a la cual toda alma filosófica aspira (247c). Quien quería encontrar tierra firme en este río cambiante de la vida debía, así pues, evitar confundir las formas con las cosas que participaban de ellas y, levantando la mirada del alma hacia lo inmutable y eterno, esforzarse por recordar ese «sagrado espectáculo» (Fed. 250a) que ya tuvo la oportunidad de presenciar antes de que su alma se hubiese encarnado en este mundo.

Era esta la actitud propia del verdadero filósofo en Platón, ciertamente. Los falsos filósofos eran aquellos que deambulaban perdidos en lo múltiple sujeto a generación y corrupción, mientras que los verdaderos eran quienes podían y se afanaban por «alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo» (Rep. 484b). Y lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo no es otra cosa que la forma, ya sea de la belleza, único arquetipo «cuya contraparte en la tierra es directamente visible por el ojo del cuerpo, de la misma manera que la belleza en sí es visible por el ojo del alma» (Guthrie,

²¹ *He taught therefore the existence of a Form or 'Idea' [...] of these and other concepts, which was not a mere concept existing in our minds but had an eternal and unchanging nature independent of what human beings might think it was. This is the famous chorismos, or affirmation of the separate existence of the Ideas – separate, that is, both from the particular instances of them in the world and from our thought of them; and belief in such independently existing Forms constitutes what is known as 'Plato's Theory of Ideas' (Guthrie, 1971, 33).*

1975, 426)²², o ya del bien, que es lo más supremo que existe (Rep. 504d), el mayor objeto de conocimiento al cual aspirar (Rep. 508c) y aquello que le brinda el ser y la esencia a las demás formas pero, paradójicamente, se encuentra por encima del mismo ser en dignidad y poder (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) (Rep. 509c).

Sobre esta clase de elevaciones anotó el joven Schopenhauer, quien como se aprecia ya había leído a Platón, que «[...] desaparece lo subjetivo, y con ello el origen de toda miseria [...], ante nosotros solo vemos la idea platónica [...], la pura observación objetiva de todo (con excepción de lo repugnante y detestable), a consecuencia de lo cual la conciencia mejor se despierta» (HN I, 47)²³. Y profundizando aún más en este mismo punto, escribe el joven que incluso las mismas formas ‘inferiores’ acaban por desaparecer cuando la conciencia mejor despierta y se entrega a la contemplación de la forma del bien, que en la *República*, como se sabe, se identificó con un sol espiritual:

Con la entrada de la conciencia mejor desaparece aquel mundo entero, como un ligero sueño matinal, como un artificio óptico, sólo nos preguntamos sobre su significado, sobre las ideas platónicas [...] Y las ideas mismas desaparecen al final, retirándose la conciencia en la calma eterna y felicidad no turbada, el sol espiritual de Platón (Rep. VII). Queda ahora claro que la entonces eterna, inamovible e interminable realidad de la materia solo era relativa, que dependía de que la conciencia se comportara como sujeto para el que sólo hay objetos. La conciencia prueba ahora que puede comportarse como algo distinto a un sujeto: esta es la libertad, la posibilidad misma de aniquilar teóricamente el mundo (HN I, 136)²⁴.

Conciencia mejor, a la luz de esto, es el movimiento por el cual las ataduras que nos tienen sujetos al mundo y su ajeteo de sombras y fugacidad se resquebrajan y finalmente se rompen. Cuando nos sustraemos silenciosamente de la comunidad, abriéndonos al camino, y nos encumbramos en alguna montaña antes del amanecer, poniendo en

²² [...] because beauty is the only Form whose counterpart on earth is directly visible to the eye of the body as itself to the eye of the soul.

²³ [...] ist für den Augenblick die Subjektivität und somit die Quelle alles Elends geschwunden [...] wir sehen die Platonische Idee [...] Die rein Objektive Betrachtung jedes Objekts (nur nicht des Häßlichen oder Ekelhaften) hat also diese Regung des bessern Bewußtseyns zur Folge.

²⁴ Mit dem Eintritt des bessern Bewußtseyn verschwindet jene ganze Welt wie ein leichter Morgen traum, wie ein optisches Blendwerk, nur nach ihrer Bedeutung fragen wir noch, nach den Platonischen Ideen [...] und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das Bewußtseyn sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seeligkeit, die geistige Sonne Des Platon (Rep. VII). Es wird jetzt klar daß die vorhin ewige, unverrückbare, unendliche Realität der Materie, doch nur eine relative war, die nämliche davon abhing daß das Bewußtsein als Subjekt auftrat für welches allein Objekte da sind. Das Bewußtseyn beweist aber jetzt daß es auch anders als Subjekt auftreten kann, und hier ist die Freiheit, die Möglichkeit selbst theoretisch die Welt zu vernichten.

movimiento cuerpo y pensamiento indistintamente; cuando nuestro corazón mira con desapego al mundo y sabe que este no es un hogar definitivo, en la línea de Claudius; cuando alcanzamos estados de contemplación preclara, en términos del joven Wackenroder; cuando, por ventura, salimos de la caverna y vemos el mundo de afuera junto con su sol, que es eminente y está más allá de lo que fue, es y será, como quiso Platón; o, como ahora indicaremos junto a Kant, cuando la necesidad natural pierde la soberanía que usualmente ejerce sobre nosotros en cuanto fenómenos; cuando sucede esto, decimos, hemos alcanzado el mundo de la conciencia mejor, la liberación, la sobria dicha de un mundo diferente y más iluminado.

Es sabido que el joven Schopenhauer al principio solo vio en Kant «al aguafiestas de la metafísica» (Safranski, 2008, 150). Sin embargo, las reiteradas lecturas que realizó de sus obras le fueron proporcionando nuevas perspectivas, gracias a las cuales la filosofía kantiana pudo ofrecerle nuevos elementos con los cuales responder a sus interrogantes más vitales, que lo hacían perseguir una verdad articulable no tanto en un cuerpo de juicios adecuados cuanto en una forma de existencia (Safranski, 2008, 155); una verdad que no solo enriqueciera cabeza sino también corazón²⁵, una verdad que fuera al mismo tiempo una manera de habitar el mundo y de disponerse, uno como un todo, frente a lo dado.

Si Descartes acabó demostrando en sus *Meditaciones* por qué tiene que existir un Dios tanto como existe un mundo, con Kant aprendimos por qué tiene que existir la ficción de Dios, esto es, por qué Dios es una idea regulativa (Safranski, 2008, 147). Los *a priori* del pensamiento que Kant encontró, a saber, formas de la intuición, espacio, tiempo o categorías del entendimiento, entre otros, no pueden conectarnos con el cielo ni están hechos a la manera de un puente a través del cual podamos alcanzar a Dios. En lugar de ofrecer contra el delirio de lo trascendente respuestas de similar índole a las que ofrecía la metafísica anterior, Kant acaba, así pues, ofreciendo la cordura de lo trascendental (Safranski, 2008, 149-150).

²⁵ «I will make the true poem of riches, / To earn for the body and the mind whatever adheres and goes forward / and is not dropt by death», así habla Walt Whitman en uno de los poemas de su *Leaves of Grass* (XII, 183).

Ahora bien, Kant tenía más para ofrecer por ejemplo en el campo de la libertad humana, en el cual su influencia «no fue menor [...] que la que había ejercido con su teoría del conocimiento» (Safranski, 2008, 156). Junto a Kant pudimos ver cómo nosotros estamos sujetos a una doble significación, esto en tanto que somos fenómenos y cosas en sí al mismo tiempo. Somos algo que está sujeto a necesidad y causalidad y algo que no lo está y por lo mismo es susceptible de obrar con libertad.

Sin contradicción, siguiendo a Kant, podemos decir que como fenómenos nuestro obrar es necesariamente concordante con la ley de la naturaleza, mientras que como cosas en sí podemos sustraernos al dominio de aquellas leyes y comportarnos como seres libres (CRPcr. BXXVII – BXXVIII). En la medida en la que renunciamos a obrar movidos por la necesidad natural, desobedeciendo a nuestro sustrato más animal, olvidando el provecho propio, la autoafirmación o la satisfacción, y en lugar de ello sincronizamos nuestro obrar con nuestra razón, que arroja su luz sobre el deber, podemos llamarnos seres libres para Kant (Safranski, 2008, 158).

Gracias a este ejercicio de nuestra razón es que podemos, en consecuencia, concebimos como partes de un mundo inteligible y no solo de un mundo sensible, pues en el mismo momento en el que actuamos en función de las leyes que la razón se impone a sí misma, nuestro obrar deja de estar direccionado por la necesidad y causalidad presentes en la naturaleza. De ese modo la libertad aparece como aquella idea «que hace de mí un miembro de un mundo inteligible» (MC IV, 454).

El tratamiento de la libertad por parte de Kant hizo eco, años después de haberse publicado, en un joven que había escapado a los deberes del mundo comercial para dedicarse a llevar la que creía era una vida mejor. Este aporte de Kant como gran teórico de la libertad fue, entonces, el último de los matices que el joven Schopenhauer acabó asociando a su conciencia mejor, movido, sobre todo, por la idea de la acción verdaderamente desinteresada y no tanto por ese entusiasmo kantiano que veía en la razón a la conductora infalible de la voluntad. Como nos es dado apreciar, el joven, de hecho, dudaba ya por aquel entonces de la primacía de la razón por sobre la voluntad:

Kant no sólo explica que todo modo de pensar moral proviene de la razón, sino que también establece la razón en mi sentido para la condición del obrar moral enseñando que un obrar sólo es virtuoso y meritorio cuando ocurre según máximas, no cuando

proviene de una decisión determinada por el momento. Tampoco aquí, como en lo primero, tiene razón [...] Por esto es posible una elevada moralidad y una elevada bondad con débil razón y débil intelecto (cuyas fuerzas hacen en el hombre menos que las fuerzas del cuerpo) (HN I, 51)²⁶.

No obstante las reservas que se producían en el joven Schopenhauer a causa de la confianza, a su juicio excesiva, que Kant depositaba en la razón humana, lo cierto es que fue gracias al filósofo de Königsberg por quien el temprano, vivo y único pensamiento de Schopenhauer se confirmó en su dimensión ética, toda vez que ya se había confirmado en su dimensión estética

Hay un consuelo, una esperanza segura, que nos llega por medio del sentimiento moral. Por cuanto nos habla con tanta claridad, por cuanto nos inclina tan fuertemente hacia una autoinmolación, cosa que es contraria a nuestro bien aparente, tenemos que asumir con decisión que nuestro bien verdadero es, pues, otro, y que, por tanto, hemos de actuar en contra de todos los motivos terrenales; que el difícil deber puede implicar una felicidad, que le correspondería; y que la voz que entre la oscuridad escuchamos, proviene de un lugar luminoso (HN I, 14)²⁷.

Cumbre

Poco tiempo después de la muerte de nuestro filósofo, la conciencia mejor empezó a suscitar el interés de algunos lectores y comentaristas de su obra, quienes se preguntaron por el lugar que le correspondía a esa singular expresión dentro de la filosofía schopenhaueriana. Ella, pese a verse tan repetida en los diarios tempranos, no figuraba ni en los manuscritos posteriores a 1814, ni en la correspondencia, ni en una sola de las obras publicadas ¿Se trataba de un pensamiento del cual se arrepintió el joven Schopenhauer una vez alcanzó la madurez filosófica y vital? ¿O más bien esta expresión encerró uno de los

²⁶ *Kant erklärt nicht nur alle Moralische Gesinnung für aus der Vernunft entsprungen, sondern setzt auch die Vernunft in meinem Sinn zur Bedingung des Moralischen Handelns, indem er lehrt daß eine Handlung nur dann tugendhaft und verdienlich sei, wenn sie nach Maximen geschähe, nicht wenn sie aus einem durch den Eindruck des Augenblicks bestimmten Entschluß entspringe. Auch hierin ha ter, wie im ersteren, Unrecht [...] Darum ist bei schwacger Vernunft und Schwachem Verstand (deren Stärke zur Hauptsache im Menschen so wenig thut als Stärke des Leibes) hohe Moralität und Güte möglich.*

²⁷ *Eine Trost gibt es, eine sichere Hoffnung, und diese erfahren wir vom moralischen Gefühl. Wenn es so deutlich zu uns redet, wenn wir im Innern einen so starken Bewegungsgrund auch zur größten, unserm scheinbaren Wohl ganz widersprechenden aufopferung fühlen: so sehn wir lebhaft ein, daß ein anderes Wohl unser ist, demgemäß wir so allen irdischen Gründen entgegenhandeln sollen; daß die schwere Pflicht auf ein hohes Glück deutet, dem sie entspricht: daß die Stimme, die wir in Dunlekn hören, aus einem hellen Orte Kommt.*

estadios previos de su filosofía, de modo que lo designado por ella no desapareció sino que se revistió de nuevos nombres? Y de ser esto último, ¿bajo qué términos reaparecen esos estados de liberación y superación a los que se hacía referencia con ella?

Ruiz (2007) recoge algunas de las interpretaciones que una tras otra década se han hecho sobre el término: R. Haym, por ejemplo, lo entendió como un síntoma del romanticismo presente en el joven y nada más. Th. Lorenz en 1897 y Otto Weiß en 1907, de otro lado, hicieron referencia al término, descartándolo rápidamente al asumir que no tuvo mayor valor en la formación del pensamiento y la filosofía schopenhaueriana. Gjellerup, por su parte, lo entendió como el primer esbozo de la negación de la voluntad, aunque no llevó muy lejos esta lectura. Para Zint, en una interpretación meramente psicológica que poco aporta, la conciencia mejor se reducía a ser el reflejo de la personalidad del joven. Bohinc, de manera novedosa, hizo énfasis en la relación de la conciencia mejor con la conciencia empírica y, en sentido similar al de Gjellerup, entendió que el lugar del término de la conciencia mejor fue asumido por la negación de la voluntad. Para Rudolf Malter, en esta misma línea, la obra principal de Schopenhauer acentuó y desarrolló la dupla conciencia empírica / conciencia mejor, mientras que para Decher, igual que antes para Gjellerup, solo cuando nuestro filósofo equiparó la voluntad con la cosa en sí, el estado de superación y liberación interior que denotaba la conciencia mejor fue rebautizado como negación de la voluntad (Ruiz, 2007, 443). Safranski, finalmente, indicó que: «la expresión “conciencia mejor” desaparece de las anotaciones en cuanto Schopenhauer encuentra los conceptos clave de su metafísica de la voluntad» (2008, 278).

Nosotros hemos abordado la expresión mencionada presente en los *Frühe Manuskripte* entendiendo que en ella se encuentran cifradas la negación pasajera de la voluntad por medio del arte y la negación definitiva que ocurre en el santo, asumiendo, en consonancia con esa línea interpretativa que siguen Malter, Decher o Safranski, que su desaparición está mediada por la crucial identificación que hace Schopenhauer de la voluntad con la cosa en sí. O, en otras palabras, que la desaparición de la expresión en cuestión tiene lugar cuando Schopenhauer concibe su metafísica de la voluntad, en virtud de la cual resultaba más apropiado hablar de una negación de la voluntad que de conciencia mejor.

En ese orden, creemos que si bien la expresión conciencia mejor desaparece, no sucede lo mismo con lo que ella designa. Por tal motivo, nuestra tarea ha consistido en la identificación de los significados y matices presentes en la conciencia mejor, esto con el propósito de que así ellos resulten apreciables en el estudio *El mundo como voluntad y representación*. Bajo el entendido de que la filosofía de Schopenhauer se reduce a un único pensamiento que aparece en una múltiple fractura (Malter, 1988, X), y bajo el supuesto de que el germen de este único pensamiento, orgánico y vivo, es susceptible de ser rastreado en la conciencia mejor, hemos querido desentrañarla y examinarla. Haciendo visibles las particularidades de la madre comprenderemos mejor las particularidades de las hijas, que en este caso son la negación pasajera y la negación definitiva de la voluntad.

Como ya hemos anticipado, el tránsito de la conciencia mejor a la negación pasajera o definitiva de la voluntad, está mediada por la equiparación de esa voluntad con la cosa en sí por parte de Schopenhauer. En consecuencia, en el segundo capítulo de este trabajo nos ocuparemos de examinar el concepto de voluntad dentro de la filosofía schopenhaueriana, refiriéndonos al contexto en el que nuestro filósofo opta por hacer de ella la llave para develar el enigma del mundo. Asimismo, mediante un examen que puede ser catalogado de arqueológico, mostraremos la ruptura y novedad que representa la metafísica de la voluntad dentro de la tradición filosófica occidental. Una vez hecho esto, entonces, pasaremos a ver en dónde queda lo designado por la conciencia mejor dentro de *El mundo como voluntad y representación*.

CAPÍTULO 2

UN NOMBRE PARA LA NOCHE

Yo afirmo: «La voluntad es la cosa en sí, mas el conocimiento de la voluntad es ya fenómeno». Porque se trata de conocimiento. No obstante, la *cognitio intima* que todos tenemos de nuestra propia voluntad es el punto donde la cosa en sí ingresa con más claridad en el fenómeno y por ello ha de ser el intérprete del resto de fenómenos.

Arthur Schopenhauer, HN III, 103²⁸.

2.1 Schopenhauer y el horizonte kantiano

Que tiempo, espacio y causalidad existen en la conciencia del sujeto con independencia de los objetos del mundo exterior que se le presentan, es algo que, para usar la palabras de Schopenhauer, «hemos aprendido del gran Kant» (WWV I, §24, 142). A ese «gran espíritu» (WWV II, K41, 544), como también lo llama, se le debe la forma general de la representación y la clara diferenciación entre lo nouménico y lo fenoménico, cumbres estas a las que se eleva el filósofo de Königsberg intentando dar respuesta a una pregunta muy particular, a saber, si la metafísica es posible como ciencia. Nuestra razón, se percató Kant, está inclinada a mirar más allá de toda experiencia y conocimiento posibles con una sed natural pero al mismo tiempo insaciable (CRP A787 / B825), residiendo su propósito último (*Endabsicht*) en encontrar la respuesta definitiva a tres cuestiones sumamente inquietantes: la libertad de la voluntad (*die Freiheit des Willens*), la inmortalidad del alma (*die Unsterblichkeit der Seele*) y la existencia de Dios (*das Dasein Gottes*) (CRP A798 / B826). La respuesta de Kant, desoladora para una razón deseosa de conocer a Dios pero

²⁸ *Ich sage: Der Wille ist das Ding an sich; aber die Erkenntniß des Willens ist schon Erscheinung. Eben weil sie Erkenntniß ist. Aber die cognitio intima die Jeder von seinem eignen Willen hat, ist der Punkt, wo das Ding an sich am deutlichsten in die Erscheinung tritt, und muß daher der Ausleger jeder andern Erscheinung seyn* (HN III, 103).

gratificante para una razón que se conforma con conocer sus propios límites, consiste en señalar que la demostración de estos artículos de fe (*Glaubenartikel*) es imposible, y que ella no puede tener un uso inmanente ni rendirle frutos al pensamiento.

La elaboración de una respuesta a la pregunta por la inmortalidad del alma, por la existencia de Dios y por la libertad de nuestra voluntad, en efecto, nos desborda, y por ello no es posible obtener una respuesta sin caer al mismo tiempo en un sinnúmero de contradicciones. Sin embargo, si la razón, aun sabiendo que toda demostración es imposible, se resiste a hacer a un lado las mencionadas cuestiones, tal y como sucede, quizá se deba al hecho de que ellas efectivamente sí reportan alguna clase de rendimiento. Ahora bien, este rendimiento, en virtud de las razones anteriormente aducidas, no es de tal naturaleza que por él pueda verse beneficiado o incrementado el conocimiento. Por el contrario, los beneficios de tales cuestiones pertenecen, siguiendo a Kant, al ámbito de lo propiamente práctico, esto es, a un ámbito extra-científico como lo es el ámbito de la razón práctica (*praktische Vernunft*). Es allí donde Kant encuentra que estos artículos de fe tienen su residencia y morada legítima (CRP A800 / B828):

Kant, mezcla de rococó y pietismo, había dejado que las más venerables verdades filosóficas –inmortalidad del alma, libertad, existencia de Dios, comienzo y fin del mundo- se balanceasen sobre un frívolo péndulo: eran válidas y no eran válidas al mismo tiempo. Los problemas de la metafísica, enseñaba, no se pueden resolver, y, aunque tengamos que plantearlos de nuevo contiamente, lo mejor es no tomar demasiado en serio las sucesivas respuestas que se les da: si una de ellas ayuda a vivir, habrá que tomarla en el sentido del ‘como si’. Este es el guiño de Kant, su epicureísmo rococó (Safranski, 2008, 146).

De la campaña que emprendió con el fin de purgar el pensamiento y la ciencia ese «gran espíritu», ese «onmitriturador», como lo llama Schopenhauer utilizando las palabras de Moses Mendelssohn (PP I, 182), la filosofía ha obtenido como recompensa, además de saber «que no podemos y por qué no podemos tener conocimiento de lo trascendente» (Safranski, 2008, 149), al menos tres nociones de metafísica al mismo tiempo diferenciables y emparentadas, que alumbran aún más el camino de quien se adentre en los terrenos claroscuras de la voluntad schopenhaueriana. Estas nociones son, en primer lugar, la metafísica entendida como una disposición o inclinación natural a investigar lo trascendente (*metaphysika naturalis/Naturanlage*); en segundo lugar, la metafísica como ciencia de los límites de la razón pura, como conocimiento de las condiciones de la

experiencia posible; y en tercer lugar, la metafísica como filosofía práctica, como metafísica de las costumbres.

Al francés Léon Bloy le debe la literatura universal un cuento magistral titulado *Los cautivos de Longjumeau*.²⁹ En este cuento de horror metafísico –así lo llamaría Borges–, se nos habla de una pareja de enamorados que, a pesar de los innumerables intentos, nunca consigue abandonar el pueblo en el que reside. Cada vez que ambos se disponen a salir de viaje, una circunstancia imprevista los detiene. El narrador afirma que todos sus intentos fracasan, y como causa de ello sugiere la existencia de un cordón de tropas invisibles, dispuestos siempre a frustrar cualquier intento por penetrar el exterior. Y como si esto no fuera suficiente para despertar la admiración del lector, se afirma que aquél par de enamorados sufre constantemente el asedio de la pasión por viajar. A causa de dicha pasión abarrotan su casa de «globos terráqueos y de planisferios, de atlas ingleses y de atlas germánicos». Se nos dice, incluso, que poseen «un mapa de la luna» (1993, 110). Sus baúles de viaje, que siempre están listos, nunca pisan un lugar nuevo, esto por la sencilla razón de que sus dueños jamás pueden abandonar el pueblo. Ineludiblemente, ellos son los cautivos de Longjumeau.³⁰

Relatos de esta naturaleza, en los que se alude a aquella extraña condición de tener una vocación insaciable hacia algo que nunca se logra alcanzar; aquella sed por algo que resulta, sin embargo, imposible de satisfacer, ejemplifican y ponen de manifiesto el carácter de la postura adoptada por Kant respecto de la metafísica: este tipo de conocimiento (*Art von Erkenntniß*), esta tendencia de nuestra razón y todo lo que de allí resulta, si bien no puede ser investido con dignidad científica ni elevado al rango de ciencia de ningún modo, sí puede ser entendido como el producto de una disposición natural, como una *Naturanlage*. A raíz de que la razón humana se ve inexorablemente movida a plantear unas preguntas que «ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante principios tomados de allí», pueden ser respondidas (CRP, B21), para Kant resulta natural, mas no posible, que el hombre aspire a un conocimiento sobre lo que se ha dado en llamar la cosa en sí.

²⁹ *Les Captifs de Longjumeau*. Para una versión en español se puede mirar la *Antología de la Literatura Fantástica* dirigida por Borges, Bioy Casares y Silvina Ocampo, de 1977.

³⁰ Por lo demás, no podemos aquí pasar por alto el parecido de esta situación con la vida del gran filósofo de Königsberg.

Nuestra disposición metafísica, entonces, se muestra como nuestro sello y nuestra distinción, como aquello que nos humaniza al embarcarnos en un viaje por la búsqueda de sentido, si bien esta distinción va acompañada de modo inseparable por la incapacidad para penetrar, al menos científicamente, en esa clase de misterios profundos que añoramos develar. Toda vez que se ha estado a punto de cantar victoria en nombre de la ciencia, la roca de Sísifo ha vuelto a caer cuesta abajo y la tarea ha debido reiniciarse nuevamente; siempre la discreta Penélope ha vuelto a destejer el sudario y la humanidad, como los ansiosos pretendientes, ha tenido que ampliar su vieja espera.

Con todo, entre otras particularidades del pensamiento de Schopenhauer se cuenta la de que con el concepto de voluntad (*Wille*) este cree haber encontrado una manera de sortear las barreras que Kant puso alrededor de la cosa en sí. Schopenhauer, en ese orden, considera haber llevado a cabo con éxito dos empresas, a saber, mantenerse dentro de los límites impuestos por la filosofía crítica kantiana (principalmente el dogma de la incognoscibilidad de la cosa en sí) y, al mismo tiempo, dar cuenta de la esencia interior de todos los fenómenos. Con su filosofía, el autor de *El mundo como voluntad y representación* ofreció lo que la filosofía crítica, por estar concentrada tan sólo en lo que se podía conocer y no en lo que propiamente es, no había podido alcanzar: un acercamiento a la cosa en sí.

Ciertamente, el *quid* del asunto radica en que la filosofía de Schopenhauer evita las explicaciones (pues toda explicación se da en el ámbito de la representación), para en su lugar basarse exclusivamente en un ejercicio de comprensión. Comprender a partir de nuestro propio cuerpo que somos, en esencia, voluntad, en esto consistió el as bajo la manga de Schopenhauer, que consciente de la importancia y riqueza de posibilidades de su punto de vista, escribió en sus diarios que su más grande gloria llegaría cuando se le reconociera el haber resuelto el enigma planteado por Kant (HN III, 148)³¹.

2.2 La propuesta schopenhaueriana

Nietzsche, el discípulo rebelde, que leyó en 1865 *El mundo como voluntad y representación* por primera vez y no pudo evitar caer en una suerte de embriaguez y

³¹ «Das wäre mein höchster Ruhm, wenn einst von mir sagte, daß ich das Räthsel gelöst, welches Kant aufgegeben hatte»

embeleso, propio de quien escucha que a la base del mundo no hay un principio racional sino uno vital y oscuro, y que en un evento casi milagroso este impulso puede en el hombre volverse contra sí mismo y emanciparse de la animalidad³² (Safranski, 2010, 46), registró en su *Schopenhauer como educador* este tránsito de la filosofía crítica de Kant a la filosofía schopenhaueriana:

[...] Y sin embargo, esto es lo que necesitamos, ante todo, para valorar lo que después de Kant puede ser para nosotros precisamente Schopenhauer. A saber, el guía que desde la sima del despecho escéptico y de la renuncia crítica nos conduzca a las cumbres de la contemplación trágica, con el estrellado cielo nocturno extendiéndose infinitamente sobre nosotros, habiendo sido él, por su parte, el primero en haber seguido esta senda (SE 3, 45-46).

Ciertamente nuestro filósofo reconoce la verdad de lo dicho por Kant sobre la *Naturanlage*, cuando afirma que a la base de esa disposición natural que nos lleva a mantener disquisiciones trascendentes está el hecho de que al pensador no le puede bastar con «saberse dueño de representaciones» (WWV I, §17, 117)³³, sino que además este quiere dar con el significado de ellas, con lo que yace abajo suyo. Sin embargo, Schopenhauer no se limita a reconocer que esta disposición metafísica existe, sino que además quiere darle plena satisfacción descorriendo el velo que cubre todos los fenómenos de una manera que respete los límites impuestos por antecesor y maestro de Königsberg. Efectivamente, Schopenhauer propone que el acercamiento al misterio de la cosa en sí se de por medio de un camino distinto a los ya recorridos por la tradición filosófica, camino que, siguiendo a Safranski (2008), no es «una especie de analítica del mundo empírico, en competencia con la ciencia de la naturaleza, sino una hermenéutica de la existencia» (272). Schopenhauer, en ese sentido, se percata de que en nosotros mismos, en nuestro propio cuerpo, es posible tener una experiencia, en cuanto vivencia, de la cosa en sí, y al encontrar este punto arquimédico quiere mover el mundo y, de paso, revivir la malherida metafísica. O en otras palabras, Schopenhauer confía en que «nuestro propio fuero interno proporciona

³² En una carta a Rohde, Nietzsche hablará de la fascinación que siente por Schopenhauer en tanto que allí se respira «aire ético, aroma fáustico, la cruz, la muerte y la sepultura» (Safranski, 2010, 47).

³³ En el segundo volumen de su obra principal hablará Schopenhauer de aquella «necesidad metafísica del hombre» (*metaphysische Bedürfniss*), animal excepcional este en tanto que se asombra de su propia existencia, y levanta templos y escuelas (WWV II, K17, 184).

la clave del mundo» (HN III, 664)³⁴ de modo que, solamente apoyándonos en este microcosmos se hace posible una comprensión del macrocosmos³⁵.

Si los intentos por develar el misterio de la esencia del mundo consistieron antes de Schopenhauer en dar vueltas al castillo en el que ella moraba, a consecuencia de lo cual se obtuvieron tan sólo dibujos de la fachada y el rostro exterior del edificio pero de ninguna manera un acceso a su esencia interior (WWV I, §17, 188), el giro schopenhaueriano, que tanto impacto causó en el joven Nietzsche, consistió en la constatación de que no somos «cabezas de ángel» (WWV I, §18, 119), esto es, puros sujetos cognoscentes, sino que somos cuerpos siempre sujetos a afecciones y deseos; cuerpos sujetos a un querer, un apetecer y un sufrir; cuerpos sujetos, en fin, a una voluntad.

Mientras que la ciencia natural, las matemáticas o la filosofía (kantiana y prekantiana) (WWV I §17, 146) se muestran incapaces de dar cuenta con plenitud de la esencia del mundo, la nueva perspectiva promete mejores resultados. Y si cabe esperar el éxito, esto se debe no a otra cosa que a su punto de partida, pues esta conocimiento especial de la voluntad, esta «verdad filosófica» por excelencia (*PHILOSOPHISCHE WAHRHEIT*)³⁶ (WWV I §18, 154), es de suyo tan diferente al conocimiento científico que en los tiempos anteriores llevó al fracaso y produjo tantos descalabros en la materia, que de hecho Schopenhauer no lo incluye dentro de las cuatro rúbricas en las que, en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, divide todas las verdades:

Consiste en un conocimiento de clase completamente peculiar, cuya verdad no puede por lo mismo ser incluida en ninguna de las cuatro rúbricas en las que he dividido todas las verdades dentro del tratado *Sobre el principio de razón*, §29 ss., a saber: lógica, empírica, trascendental y metalógica: pues esta no es, como las anteriores, la relación de una representación abstracta con otra, o con la forma necesaria del representar intuitivo o abstracto, sino que es la referencia de un juicio a la relación que el cuerpo, como representación intuitiva, mantiene con aquello que no es representación sino algo *toto genere* diferente de esta: la voluntad (WWV I, §18, 155).

³⁴ *Sein eigenes Inneres giebt ihm den Schlüssel zur Welt* (HN III, 664).

³⁵ Es precisamente en este sentido que en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer anota que en su filosofía «coinciden la filosofía de Tales, que se ocupaba del macrocosmos, y la de Sócrates, que examinaba el microcosmos; el objeto de ambas es el mismo» (WWV I, §29, 193).

³⁶ Mayúsculas y cursivas en el original.

Todos acabamos por tornarnos en una cosa en sí andante en la medida en la que nos descubrimos como un cuerpo sujeto a afecciones y al querer; y por ello mismo, mirar hacia nuestras oscuridades interiores aparece como la ‘nueva’ forma de comprender cualquiera de los procesos que se presentan por fuera de nosotros. Schopenhauer, igual que el místico Angelus Silesius en su *Peregrino querúbico*, nos invita en ese sentido a tener por cierto que: «en nosotros la mirada ha de ser interior, no exterior» (PQ V, 25).

Ahora bien, dos preguntas surgen en este momento: ¿cómo se da el salto del propio querer al resto de cosas del mundo? y, ¿qué se puede decir de la voluntad en sí? Si, tal y como lo pone Schopenhauer citando a Goethe, el núcleo de la naturaleza está ya en el corazón del hombre³⁷, ¿qué método sigue nuestro autor, de modo que pueda dar el salto sin peligro ni yerro de esa verdad poética intuida, a una certeza filosófica? Y ¿qué dice, en últimas nuestro filósofo sobre la esencia del mundo?

Si evadiera el problema que da lugar a la primera pregunta la filosofía schopenhaueriana acabaría en una suerte de egoísmo o solipsismo, esto es, en una incapacidad de reconocer o afirmar la realidad del mundo externo³⁸. Por ello Schopenhauer, que es consciente de que eso está en juego en la afirmación de si los demás cuerpos son o no voluntad, señala que, así como nosotros somos por un lado representación y por otro voluntad, por «analogía» (*Analogie*) (WWV I, §19, 158) debemos ver que tanto en la naturaleza orgánica como en la inorgánica, en los distintos cuerpos y en las leyes más generales del universo, está presente, al margen de la representación, el mismo fuego y

³⁷ *Is nicht Kern der Natur/Menschen im Herzen?* (Goethe en Schopenhauer: WWV II, 219).

³⁸ Si bien el punto de partida del *Mundo como Voluntad y Representación* es evidentemente egoísta, el punto de llegada no lo es, o por lo menos no aspira a serlo. ¿En qué sentido? Este salto que se pretende dar desde una certeza basada en la experiencia propia a una certeza de segundo grado, sobre el mundo en general y sus fenómenos, se anticipa ya en las dos primeras páginas de la obra. Allí se abre con las palabras «*Die Welt ist meine Vorstellung*», esto es, «el mundo es *mi* representación», para luego cerrar el párrafo diciendo «*Die Welt ist Vorstellung*», «el mundo *es* representación», a secas (WWV I, §I, 31). El momento de superación del egoísmo teórico llegará precisamente en el libro segundo, y justamente en ello radica la importancia de la analogía a la que inmediatamente hacemos referencia. Asimismo y en virtud de lo dicho, es inevitable apreciar que en una síntesis magistral y discreta, el proyecto schopenhaueriano se halla resumido en las dos primeras páginas de la obra, viniendo como anillo al dedo lo dicho por el autor en los *Parerga y Paralipomena*, a saber, que «cualquier libro importante debe ser leído enseguida dos veces [...] la segunda vez se comprenden mejor las cosas en su conexión, y el comienzo se entiende bien cuando se conoce el final» (PP II, §296a, 594).

apetito del que nuestro cuerpo es objetivación y nuestro intelecto herramienta, esto es, la voluntad.

En ese sentido, lo que Schopenhauer fundamentalmente hace es partir de la experiencia del propio cuerpo para alcanzar una conclusión sobre los restantes fenómenos que se presentan en el mundo, de modo que su invitación no consiste en otra cosa que en partir de lo más conocido a lo menos³⁹. En virtud de lo anterior, no se puede determinar si consciente o inconscientemente, nuestro filósofo acaba por rememorar a Tomás, quien a su vez hacía eco de Aristóteles, por cuanto el Doctor angélico aseveró en su *Suma de teología* que el principio por el cual nombramos las cosas está relacionado con nuestro modo de conocer: si nuestro conocimiento opera yendo de lo más conocido a lo menos conocido, nos es posible concluir que nombramos las cosas según lo que conocemos primero y mejor (ST I-II q.7, a1)⁴⁰.

Vale decir, por lo demás, que si el concepto de voluntad, tomado del hombre, se remitiera por ejemplo a los conceptos de fuerza o energía, que son conceptos abstraídos del fenómeno, y no al contrario, se acabaría reduciendo algo que es infinitamente más conocido a algo otro que lo es menos, y no se darían pasos seguros en el camino que conduce a la solución del enigma del mundo. Por ello, nuestro filósofo propone remitir todas las fuerzas a la voluntad, leer y entender en la menos conocida a la más, en tanto que ella es, precisamente, «lo único que nos es conocido de forma inmediata y plena» (WWV I, §22, 166).

Teniendo en cuenta lo anterior, lo que Schopenhauer quiere es que a partir de nuestro querer leamos el resto del mundo, de modo que comprendamos que es una misma voluntad la que aparece en todo lo animal, vegetal o inorgánico; que es ella la que vegeta y aflora en las plantas y por la que «cristaliza el cristal y el imán tiende hacia el norte [...], la que surge al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión» (WWV I §21, 163). O mejor aún, Schopenhauer quiere que entendamos que la voluntad es esa fuerza que yace bajo todo y que, en términos

³⁹ El nombre que nuestro autor le da a esta manera de denominar es *denominatio a potiori*, esto es, denominación según lo más importante (WWV I, §22, 132).

⁴⁰ «*Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas*» (ST I-II q.7, a1).

de la *Taitirīya Upaniṣad*, es eso que «está oculto en la profundidad del corazón y al mismo tiempo en el cielo más alto» (II, 2.1, 120).

Resueltos los interrogantes anteriores surge con fuerza una pregunta que no puede dejar de plantearse. A la luz de esta comprensión de la voluntad como la esencia del mundo, como aquello que sustenta cada uno de los fenómenos y el mundo todo, ¿qué afirma nuestro filósofo sobre ella en sí? ¿Qué pudo Schopenhauer decir de ella *an sich*?

Si bien Schopenhauer fue consciente de que hablar sobre la voluntad era problemático en tanto que no podía referirse a ella como si se tratara de un objeto científico, no dejó de calificarla de algunas maneras que, en nuestra investigación, son sobremanera ilustrativas. En primer lugar, esta voluntad, por cuanto se halla fuera de la ley de motivación⁴¹, se puede calificar de «carente de razón, de fundamento» o «inmotivada» (*GRUNDLOS zu nennen ist*⁴²) (WWV I, §20, 127). Asimismo de la voluntad se puede decir que es una ella misma, si bien no como lo es un objeto o un concepto (WWV I, §23, 134). Ella es una «aspiración infinita» (*endloses Streben ist*) (WWV I, §29, 195), un «continuo devenir y perpetuo flujo» (*ewiges Werden, endloser Fluß*) (WWV I, §29, 196), un «ciego afán carente de conocimiento» (*erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist*) (WWV I, §54, 323), que puede ser considerado, a su vez, no sólo como algo «libre sino incluso omnipotente» (*ist der Wille nich nur frei, sondern sogar allmächtig*) (WWV I, §53, 321). En cuanto cosa en sí ella es verdaderamente «originaria e independiente» (*Ursprüngliches und Unabhängiges*) (WWV I, §55, 342), y en tanto que la conciencia está condicionada por el intelecto y este es un mero accidente nuestro que en nada le atañe a ella, es, además, «inconsciente» (*bewußtlos*) (WWV II, K19, 224). A diferencia del intelecto la voluntad en sí no admite grados, de modo que «no puede jamás ser imperfecta» (*kann nie unvollkommen seyn*) (WWV II, K19, 231). Por el contrario, ella «es siempre plenamente la misma» (*sondern ist stets ganz es selbst*) (WWV II, K19, 231), limitándose a querer o no querer. En una diciente y particular comparación, Schopenhauer nos explica la naturaleza primaria de la voluntad y la secundaria del intelecto: «el ejemplo más acertado para la relación entre ambos es el del ciego forzado que sobre sus hombros lleva a un

⁴¹ Los motivos lo único que posibilitan es el querer de la voluntad en situaciones concretas.

⁴² Mayúsculas en el original.

paralítico que ve»⁴³ (WWV II, K19, 233)⁴⁴. Continuando, la voluntad puede ser considerada como «inmutable» (*unveränderlich*) (WWV II, K19, 270), y valiéndonos de Homero al igual que Schopenhauer, podemos decir que «es inmortal y sin vejez en todo momento» (*ἀθάνατος, ἀγήρως*) (I, VIII, 539). Además, en tanto que se halla «libre de las formas del conocimiento» (*von den FORMEN⁴⁵ der Erkenntniß frei bleibt*), la voluntad es atemporal en el sentido de que el tiempo, por referencia a ella, carece de significado (WWV II, K27, 397). Ella es, en fin, un «impulso irracional» (*unvernünftiger Trieb*) (WWV II, K28, 404) que «no envejece» (*nicht alternd*) y que es «indestructible» (*unzertörbar*) (WWV II, K19, 270). La voluntad schopenhaueriana es, pues, no lo físico sino lo metafísico (*nicht physisch, sondern metaphysisch*) (WWV II, K19, 270).

Dicho esto, podemos constatar cómo la singularidad del pensamiento schopenhaueriano consiste en darle nuevo sentido al término voluntad (*Wille*): un sentido vasto y amplio, no habitual, propio, único y rotundo. En una anotación de los *Frühe Manuskripte* de 1816, es decir, dos años antes de que su obra principal estuviera terminada⁴⁶, Schopenhauer, desde la ciudad de Dresden, a la cual se había trasladado después de su conflictivo paso por la casa de su madre en Weimar (Lewis, 2012, 85), deja ver cómo es consciente de la novedad del camino que está siguiendo, al mismo tiempo que permite sospechar que en su interior está al tanto de la dificultad que su nuevo concepto de voluntad puede acarrearle a su filosofía al momento estudiarla:

He ampliado bastante el concepto de voluntad y su extensión, para que él comprenda fenómenos que uno nunca le había atribuido con anterioridad. Esto se debe a que yo reconocí lo esencial del concepto en vez de lo que hasta ahora era una disposición complementaria, y designé el género según la especie superior. Solo reconocíamos antes a la voluntad cuando ella iba acompañada de conocimiento y cuando un motivo determinaba su exteriorización. Yo, por el contrario, digo que todo movimiento, configuración, impulso y y todo ser, son fenómeno y objetivación de la voluntad, en

⁴³ «*In Wahrheit aber ist das treffendste Gleichniß für das Verhältniß Beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt*» (WWV II, K19, 233).

⁴⁴ Por lo demás, y en consonancia con lo dicho, recuérdense aquellas palabras del primer *Khaṇḍa* de la *Aitareya-Upaniṣad*, a saber, que «se hendió el corazón y del corazón salió la mente» (I, 1.4, 59).

⁴⁵ Mayúsculas en el original.

⁴⁶ Si bien *El mundo* estuvo listo y terminado para el año de 1818, y la intención del autor era que dicha obra fuese publicada ese año, por cuestiones editoriales ella solo vio la luz en el año de 1819.

tanto que ella es el en sí de todas las cosas, esto es, el residuo que queda cuando dejamos a un lado el mundo como representación⁴⁷ (HN I, 353).

Del mismo modo, en su obra principal nuestro autor reconoce la ampliación a la que nos acabamos de referir, en virtud de la cual la voluntad deja de ser entendida como esa facultad humana supeditada a la razón, para pasar a ser la fuerza originaria, la esencia del mundo, que solo ocasionalmente se halla acompañada del intelecto:

Mas hasta ahora no nos habíamos percatado de que en esencia, las fuerzas que se agitan y actúan en la naturaleza, y nuestra voluntad, eran idénticas [...] Por ello, designo según la especie superior el género, cuyo conocimiento inmediato y más cercano a nosotros nos lleva al conocimiento mediato de todo lo demás. En virtud de esto, se hallaría en el error aquél que no fuera capaz de llevar a término la ampliación del concepto aquí requerida y con la palabra *voluntad* pretendiera seguir entendiendo la especie única designada hasta el momento, la que está guiada por el conocimiento y se manifiesta únicamente por motivos o incluso solo por motivos abstractos, es decir, bajo la dirección de la razón (WWV I, §22, 132).

Teniendo en cuenta lo anterior, proponerse rastrear el concepto schopenhaueriano de voluntad en el pensamiento que precede al filósofo alemán es a todas luces problemático e incluso paradójal. La formulación schopenhaueriana de la voluntad, como acabamos de ver, se caracteriza precisamente porque no retoma los sentidos que la tradición le otorgó, razón por la cual resultaría infructuoso buscar en las antiguas escuelas de Grecia o en las corrientes de pensamiento medieval y moderno un uso del concepto de voluntad que sea similar y en el que se deje ver la *Wille* schopenhaueriana. ¿Cómo sería posible encontrar antes de su formulación en *El mundo* aquello que vio la luz por vez primera allí? No obstante, siguiendo a Moreno Claros (2014), así como Schopenhauer aconsejó a sus por lo demás escasos estudiantes el conocimiento de los sistemas filosóficos anteriores al suyo, de tal manera que comprendiéndolos pudieran tasar mejor el valor de su propia filosofía (262), sostenemos que un conocimiento de los usos y los sentidos que la tradición otorgó a la facultad de la voluntad permite un acercamiento más seguro a la *Wille* schopenhaueriana y una comprensión más diáfana de ella. O en otras palabras, al hacer visible cómo se entendió

⁴⁷ *Ich habe die Ausdehnung des Begriffs Wille sehr erweitert; so daß er Erscheinungen begreift, die man nie auf ihn zurückführte. Dies kommt daher, daß ich das Wesentliche desselben erkannte, statt daß man bisher bei einer Nebenbestimmung stehn blieb und so die species zum genus machte. Man erkannte nur das Wille, wo ihn die Erkenntniß begleitet und also ein Motiv seine Aeußerung bestimmt. Ich aber sage, daß jede Bewegung, Gestaltung, Streben, Seyn, daß diez Alles Erscheinung, Objektivität, des Willens ist; indem er das Ansich aller Dinge ist, d. h. dasjenige was von der Welt noch übrig bleibt, nachdem man davon absieht, daß sie unsre Vorstellung ist (HN I, 353).*

tradicionalmente la voluntad, entenderemos mejor en qué consisten las ampliaciones y «extensiones» (HN I, 353) que tuvieron lugar con la filosofía de Schopenhauer.

En virtud de lo dicho, en la segunda mitad de este capítulo realizaremos un recorrido por las distintas filosofías para ver, en la medida de lo posible, cómo se comprende en ellas a la facultad humana del querer, esto es, a la voluntad⁴⁸.

Al ver cómo ninguna filosofía, en términos generales, entendió la voluntad como Schopenhauer lo hizo, se puede, primero, apreciar mejor la singular dignidad que ella ostenta en el pensamiento del alemán y, segundo, se evita caer en ciertos errores de interpretación suscitados por el hecho de que allí, como ya se indicó, un término tan tradicionalmente cargado de sentidos como aquél, resulta identificado con el *noúmeno* kantiano. Contra estos errores frecuentes, nosotros, igual que Bryan Magee (1991, 158), alzamos la voz, y con intención de evitarlos totalmente proponemos, pues, ese recorrido histórico filosófico. Ahora bien, lo anterior no obsta para que, en tercer lugar, se descubra que en la tradición de pensamiento existieron conceptos más o menos comparables a esa voluntad que nuestro filósofo concibió, si bien revestidos con nombres distintos, como lo son, en particular, la *philia* y *neikos* (*φιλία και νεϊκος*) de Empédocles, o el *conatus* de Spinoza. En cuarto lugar, con este ejercicio podemos relativizar la idea del propio Schopenhauer según la cual en las filosofías que antecedieron a la suya la voluntad se vio siempre supeditada y en un lugar secundario con respecto al intelecto, esto como consecuencia de que la esencia del hombre se ponía en su carácter cognoscente y no en su carácter volente (PP I, §12, 81)⁴⁹, pues, como se verá, Duns Scoto obró justamente del modo contrario allá entre los siglos XIII y XIV. Finalmente, con este ejercicio se podrá apreciar que la voluntad, ya como facultad humana o como la cosa *an sich* de Schopenhauer, aparece íntimamente ligada al problema del sufrimiento y el mal, y por lo mismo, se muestra como un concepto de vital importancia a la hora de reflexionar sobre nuestro paso por este, el que «quiso el demiurgo que fuera el mejor mundo posible» (T 29a - 30b).

⁴⁸ En la medida de lo posible por cuanto se discute, y por lo mismo es incierto, si la voluntad como facultad humana hizo acto de presencia, por ejemplo, en la filosofía griega.

⁴⁹ La misma idea la expresa Schopenhauer en: WWV I, §55, 345 y WWV II, K18, 222.

2.3 Las primeras consideraciones sobre el querer: los comienzos de una tradición con la que Schopenhauer rompe.

La creencia de que los presocráticos se ocuparon exclusivamente de reflexionar sobre la *physis* (*Φυσις*), de modo que solo hasta Sócrates la filosofía se tornó reflexión sobre lo humano, no es más que un lugar común de la historiografía contra el cual Mondolfo nos previene (2004, 16). En efecto, este autor perspicaz considera que el interés de los presocráticos por la naturaleza tuvo que verse precedido y sustentado necesariamente por un saber de lo humano, a partir del cual ellos pudieron tomar los nombres de sus conceptos directivos y trasladarlos a la *physis*. De hecho, esta situación, según nos indica Mondolfo, no pasó inadvertida ni para Platón ni para Aristóteles, quienes no dudaron en hacer ver que los elementos naturales y sus cambios solían ser personificados y explicados en términos de matrimonios, luchas, guerras y generaciones por los llamados filósofos de la naturaleza. Por ejemplo, continúa Mondolfo, se olvida que «el mismo concepto de cosmos es tomado del mundo humano (el acomodamiento y el orden de la danza, el orden de los ejércitos) para ser aplicado a la naturaleza, y que la idea de la ley natural se presenta al comienzo como idea de justicia (*Dike*) [...], de tal modo que toda visión unitaria de la naturaleza no es sino una proyección en el universo de la visión de la *polis*» (2004, 17).

Ciertamente, otros conceptos que sirven para ejemplificar lo señalado por Mondolfo son los de *philia* y *neikos* (*φιλία και νεῖκος*), del polifacético Empédocles de Agrigento, «un hombre que apenas pareció de la humana estirpe creado»⁵⁰, según palabras del latino Lucrecio en su *De rerum natura* (I, 733). En efecto, Empédocles, que fue autor de dos poemas compuestos en hexámetros (*Sobre la naturaleza* o *Perí physeos*, en línea con la física jonia, y *Purificaciones* o *Katharmoi*, de carácter órfico y pitagórico), se vale de los mencionados conceptos para explicar la separación y mezcla de los cuatro elementos primordiales de los que según él se forma el mundo (*archai*)⁵¹, siendo todos ellos, igual que las fuerzas, coeternas: «Estas cosas no cesan nunca de transmutarse continuamente, ora convergiendo todas en unidad por fuerza del Amor, ora, en cambio, impulsadas en direcciones opuestas por la repulsión del Odio» (2004, 111).

⁵⁰ «*uix humana uideatur stirpe creatus*» (I, 733).

⁵¹ Estos elementos son el fuego, aire, tierra y agua, a los que también da el nombre de dioses.

Ahora bien, en esta «intepretación metafísica de los fenómenos naturales» (2011, 130), tal y como la llama Jaeger en su *Teología de los primeros filósofos griegos*, lo que nos interesa rescatar como lectores de Schopenhauer son dos cosas: en primer lugar, el hecho de que en ellas aparece, por primera vez en la historia de la filosofía, la idea de que las cosas han sido dispuestas en virtud de impulsos ciegos, impulsos carentes de conocimiento, en vez de por un entendimiento ordenador; y en segundo lugar, que Schopenhauer, igual que hiciera Empédocles, toma el nombre de su concepto central directamente del mundo de la experiencia humana y lo extiende a toda la naturaleza, en su caso bajo el entendido de que al ir de lo más conocido a lo menos pisa un suelo seguro (WWV I, §22, 132):

El papel unificador y separador, esto es, ordenador del *νοῦς* lo desempeñan en Empédocles *φιλία και νεῖκος*, amor y odio. Esto es mucho más sensato. En efecto, él no encomienda la disposición de las cosas al *intelecto* (*νοῦς*) sino a la *voluntad* (*φιλία και νεῖκος*), y las diferentes sustancias no son, como en Anaxágoras, meros eductos sino productos reales (PP I, §2, 38).

Mientras que, por ejemplo, Anaxágoras habla de un principio ordenador inteligente, a saber, el *νοῦς*, Empédocles en las antípodas enseña que las cosas han sido dispuestas en virtud de *φιλία και νεῖκος*, esto es, por «una voluntad carente de conocimiento» (PP I, §2, 38), con lo cual sienta la primera base en Occidente de una idea que más de dos mil años después encuentra con Schopenhauer su máxima expresión y refinamiento, eso sí, después de un largo tiempo de haber sido relegada, desterrada e incomprensible, mas no borrada del todo, por el imperio intelectual del cristianismo.

Se sabe que Sócrates se complació en una ocasión de escuchar de alguno que leía un libro de Anaxágoras la idea de que el *νοῦς* «lo ordena todo y es la causa de todo» (Fed., 97b). Esto habría llevado al filósofo ateniense a sumergirse en las obras de Anaxágoras, si bien, para decepción suya, acabó constatando que Anaxágoras en su explicación de las cosas hacía más uso de «aires, éter y aguas» (Fed., 98c) que del mencionado *νοῦς*. Y es que, ciertamente, según Guthrie (1978), Anaxágoras hace intervenir a ese *νοῦς* solo parcialmente en lo que tiene que ver con el movimiento inicial de una masa inmóvil, pero el resto del proceso lo explica «por la operación de causas irracionales» (274). Así pues, ni en Anaxágoras, ni en Platón, que en el *Timeo* sugiere que el cosmos fue creado por un constructor o artesano del mundo que es bueno y perfecto, que todo lo hace bellamente y es

providente (*θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*) (29e-30c), ni en los demás autores paganos o cristianos, podemos encontrar algo cercano a ese principio irracional y ciego de las cosas que es la voluntad schopenhaueriana.

Con todo, los diálogos platónicos son el escenario en el cual podemos observar con claridad una tesis socrática, eminentemente socrática⁵², relacionada con el querer humano. Dicha tesis nos interesa en la medida en la que fue determinante en las concepciones posteriores de la voluntad frente a las cuales la voluntad schopenhaueriana representó una decisiva ruptura.

Como ya se señaló, pretender encontrar en el mundo antiguo un principio metafísico que se asemeje a la voluntad schopenhaueriana, aparte del caso de Empédocles y las fuerzas de amor y odio, es una empresa infructuosa. Igualmente, siguiendo a Hanna Arendt, a Spengler, a MacIntyre o a T.H. Irwin, hay que decir que aspirar a encontrar siquiera una noción de voluntad como facultad humana en el mundo antiguo es intento vano⁵³. Por ejemplo, Arendt (2002) afirma que «la facultad de la voluntad era desconocida en la antigüedad griega, siendo descubierta gracias a experiencias de las que apenas se tiene noticia con anterioridad al primer siglo de la era cristiana» (39), mientras que el autor de *La decadencia de Occidente* sostiene que el mundo antiguo sencillamente careció de un concepto de voluntad (1923, 143-4). Asimismo, MacIntyre (1990) es enfático en señalar que en ninguna filosofía pre-cristiana es posible hallar tal cosa como un concepto de voluntad (111) y, finalmente, T.H. Irwin nos confirma que solo con Agustín o Máximo el Confesor el tratamiento de la facultad de la voluntad tiene lugar: «Algunas veces Agustín es tenido como el pionero, bajo el influjo del judaísmo y el cristianismo. Otras veces el honor (si esa es la palabra correcta), es para Máximo el confesor» (1992, 453).

Ahora bien, los griegos, si bien carecieron de un concepto de voluntad propiamente

⁵² El hecho de que esta tesis que a continuación será expuesta aparezca no solo en el discípulo más celebre de Sócrates, es decir, Platón, sino en los demás, lleva a Jaeger en su *Paideia* a confirmar que ella es una tesis esencialmente socrática (2010, 450).

⁵³ De otro lado, Werner Jaeger sostiene en su *Aristóteles* que ya en los últimos diálogos de Platón se pueden encontrar indicios de una teoría de la voluntad, de la cual Aristóteles sería un heredero (2013, 450). Ahora bien, Jaeger no desarrolla ni profundiza en esta afirmación, razón por la cual nos cuidaremos de hablar de un concepto de voluntad en los filósofos griegos, y en lugar de ello optaremos por hablar de una noción general del querer humano.

hablando, sí contaron con una noción del querer humano en la *boulesis* (*βούλησις*), por muy vago, poco exhaustivo o poco sistemático que haya sido su tratamiento a nivel filosófico. Esta noción del querer nos interesa por dos razones; primero, porque con Sócrates, con Platón y con Aristóteles, ella se cargó de una idea muy singular que ha estado presente en la tradición intelectual, a saber, la idea de que el querer se doblega ante nuestro conocer cuando se le señala lo más digno y mejor. O en otras palabras, que queremos lo bueno cuando lo conocemos, esto bajo el supuesto de que el querer es siervo del intelecto. En segundo lugar, nos interesa porque este ha sido el término griego que se ha solido traducir al latín como *voluntas* desde tiempos de Cicerón (García-Valiño, 2010, 19), cosa que aún hoy sucede en el alemán con *Wille*, en el inglés con *will* y en el castellano con *voluntad*⁵⁴.

Con Sócrates, entonces, es con quien se inaugura la idea de que nuestro querer es siervo de nuestro conocer, la idea de que éste no puede no dirigirse a lo bueno cuando lo conoce, y de que, por lo mismo, todo obrar mal está relacionado con la ignorancia. Como bien anota Guthrie (1988) hay tres tesis estrechamente ligadas entre sí en el pensamiento socrático: «la virtud es conocimiento; su inversa, de que el mal obrar sólo puede deberse a ignorancia y que en consecuencia debe considerarse involuntario, y el “cuidado del alma” como primera condición para vivir bien» (426). A la luz de estas tesis se entiende que en el *Gorgias* se diga que «queremos (*βουλόμεθα*) lo bueno y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo» (468c), y que nadie puede obrar mal «voluntariamente, sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad» (509e). Asimismo, es en virtud de lo anterior que en el *Protágoras* se afirma que «nadie se dirige hacia los males por su voluntad» (358c).

La importancia de estas tesis socráticas, insistimos con Guthrie, es comparable a la tesis ontológica de Parménides: «podría decirse que Sócrates, con su “la virtud es conocimiento”, hizo por la ética lo que Parménides hizo por la ontología con su “lo que es, es”. Ambos hicieron girar a la filosofía en una dirección completamente nueva, y ambos

⁵⁴ Cicerón en las *Disputaciones Tusculanas* dice, por ejemplo, que «es evidente que, por naturaleza, todos persiguen lo que les parece un bien y evitan lo contrario; por esa razón, tan pronto como se nos presenta la imagen de algo que nos parece un bien, la naturaleza misma nos empuja a conseguirlo. Cuando ello sucede con equilibrio y mesura, a una atracción de esa naturaleza los estoicos le dan el nombre de *βούλησις* y nosotros el de *voluntas*, la cual ellos piensan que sólo la posee el sabio; y la definen así: la voluntad es la que desea algo de acuerdo con la razón» (IV, 12, 335).

dejaron la tarea a sus sucesores de matizar una simple afirmación» (1988, 434).

Ciertamente, Sócrates acabó trazando una hoja de ruta con esta tesis tajante, cardinal y poseedora de una fuerza de atracción descomunal, pues en efecto ella siguió resonando en el concepto de voluntad que los pensadores que le sucedieron fueron forjando hasta el día en que, en el siglo XIX, con la filosofía de *El mundo como voluntad y representación*, le naciera una vehemente y decidida oposición:

Según mi parecer, todo aquello es una inversión de la relación verdadera. La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo [...] En aquellas teorías él [el hombre] *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere (WWV I, §55, 345).

Para examinar el querer en la filosofía de Aristóteles y comprobar lo dicho, se puede ir a la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemio*, en donde el estagirita reflexiona sobre la acción humana. Igualmente, se pueden encontrar elementos importantes en el *De Anima* y en parte de la *Retórica*. Jaeger (2013), en esa dirección, sostiene que en lo referente al querer y obrar humanos, la filosofía de Aristóteles es directa heredera de Platón, de modo que la fundación de la ética como una ciencia por parte del estagirita puede ser entendida como el resultado o culmen de un proceso que se había iniciado en la Academia (450).

En concreto Aristóteles examina la cuestión del querer por descreer del peso excesivo que Platón le otorgó a la razón con respecto a la acción humana (García-Valiño, 2010, 80). Ahora bien, esto no obsta para que en lugar de proponer un deseo completamente ajeno al intelecto, ciego, libre de toda relación de servidumbre, Aristóteles acabe más bien hablando de un deseo racional como aquél que explica nuestro obrar. En este sentido, recuérdese que el deseo aristotélico, esto es, la *orexis* (ὄρεξις) (DA III, 10, 433 a 9-19), posee tres formas o expresiones: *epithymia* (ἐπιθυμία) o deseo de lo placentero; *thymos* (θυμός) o impulso del ánimo o temperamento y, finalmente, *boulesis* (βούλησις) o deseo racional y del bien.

La *boulesis* se muestra asociada a la *proairesis* (προαίρεσις), que mienta una elección o decisión deliberada (García-Valiño, 2010, pág. 87), brillando aquella noción por un ‘socratismo’ que alcanza a los pensadores medievales y que esencialmente es tenida por una facultad que mira hacia el bien con ayuda del intelecto: «la observación muestra que el intelecto (νοῦς) no mueve sin deseo (ὄρεξις): *boulesis* (entendida como deseo racional) es,

desde luego, un tipo de deseo, y, cuando uno se mueve en virtud de un razonamiento, es que se mueve en virtud de una *βούλησις*» (DA III, 10, 433a, 23-24)⁵⁵.

2.4 Voluntad y cristianismo

Lo cierto es que el tratamiento del concepto de *voluntas* no ve la luz sino hasta que la religión cristiana empieza a ser tematizada y ponderada por sus célebres comentaristas, muchos de los cuales, pese a estar fuertemente influenciados por la herencia filosófica de los griegos, consiguen alzar un edificio propio, definido y diferenciado. Grondin, por ejemplo (2006), encuentra la nota característica del pensamiento cristiano en el hecho de que allí se erigen la revelación y la fe (*πίστις*) como las fuentes de la verdad, en oposición a la idea griega de que por medio de un ejercicio de la propia razón es como la verdad se alcanza (144). La fe se alza como el camino natural del que dispone todo hombre que busque la verdad –recuérdese aquí el «Si no creyéreis, no entenderéis» (Is 7, 9), y teniendo siempre presente esa idea fundamental, los distintos autores de la cristiandad son más o menos proclives a reconocer en la razón una ayuda, un complemento⁵⁶, o sencillamente algo del todo prescindible.

Asimismo hay que decir que no es esencial para los griegos, como sí para judíos, cristianos y musulmanes, creer que la divinidad es la creadora del mundo: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1, 1). Por el contrario, en Hesiodo se puede observar la idea de que dioses y hombres han sido generados a partir de un mismo poder desconocido:

⁵⁵ Es en ese sentido que Gilson asevera que si bien no existe un concepto que corresponda con suma exactitud al de la voluntad de la era cristiana, a la luz de las nociones de deseo racional y elección, sí es posible hablar de una voluntad en Aristóteles, entendida esta como «órgano de la causalidad eficiente propia del hombre» (2004, 279).

⁵⁶ No obstante, imaginar a los griegos como siempre parados en la alta cumbre de la razón puede llevar a equívocos. La filosofía griega presenta más bien una progresiva racionalización a partir de concepciones mítico-religiosas, hasta que con Platón y Aristóteles encuentra su máxima expresión racional (Jaeger, 2010, 153). Recuérdese que el poema de Parménides, más que un ejercicio racional, es realmente producto de una revelación. Por lo demás Nietzsche también reconoce este movimiento hacia la racionalidad, si bien lo valora de manera contraria. Para él, se trató de un movimiento de decadencia que expresó una fatiga de todo lo griego, cuyos síntomas más claros son por un lado el pedir inteligibilidad a las cosas para poder juzgarlas como bellas, y por el otro el asociar a la sapiencia la virtud: «*Alles muss verständig sein, um schön zu sein [...] nur der Wissende ist tugendhaft*» (GT, 12, 63).

«cómo dioses, y los hombres mortales, tuvieron un mismo origen» (TD, 108). Igualmente, si se piensa en los distintos mitos griegos sobre el origen del universo que recoge Robert Graves (2009), o en el *Timeo* (27d), o, por último, si se recuerdan las doctrinas de la transmigración de las almas (Mondolfo, 2004, 61) o las concepciones que afirman la eternidad del mundo⁵⁷, desde la de Jenófanes (Mondolfo, 2004, 85), pasando por Meliso (Mondolfo, 2004, 101) y Aristóteles (M XII, 6) hasta llegar a las concepciones panteístas de los estoicos (Mondolfo, 2004, 137), no sólo se ve en qué difieren los griegos y los cristianos, sino que además se puede apreciar en qué medida los pueblos griegos difieren entre ellos mismos, dando prueba de una amplia y al mismo tiempo desorganizada riqueza espiritual y filosófica.

Ahora bien, el primer autor que propiamente desarrolló el concepto de voluntad fue uno de esos hombres que creyó en la necesidad de explicitar aquello en lo que creía, a saber, Agustín de Hipona. Siete siglos después de Aristóteles, el obispo de Hipona dio a este concepto, íntimamente ligado al problema de la libertad humana y del mal (que es privación), un lugar preponderante dentro de su reflexión. Pero no sólo el hecho de que la *voluntas* aparezca asociada a la pregunta por la libertad o el mal es lo que le otorga novedad con respecto a la reflexión aristotélica sobre la acción. A esto hay que sumar el hecho de que el horizonte de reflexión agustiniano es, como se dijo, cristiano, y que la voluntad, antes que nada, es una facultad de la que el hombre goza en tanto que creación a imagen y semejanza de ese Dios (Gn 1, 26) que es trino y uno. El alma (*anima*) o la mente (*mens*) del hombre⁵⁸, junto con las partes que la componen, han de ser entendidas como imagen imperfecta, pero imagen al fin, de la Trinidad: «El alma, imagen de la Trinidad en su memoria, entendimiento y voluntad»⁵⁹ (DT X, 12). Así pues, cuando Agustín tematiza esta facultad y la sitúa en el alma del hombre, es porque esta le viene del Dios creador, al cual asocia en cada una de sus personas tres facultades distintas: al Padre la memoria (*memoria*), al Hijo la inteligencia (*intelligentia*) y al Espíritu Santo, precisamente, la voluntad (*voluntas*). (DT XV, 17, 28).

Esta idea de que el hombre es creación a imagen y semejanza de un Dios que es trino y uno marca todo el camino de reflexión de los pensadores cristianos, por más diferencias que

⁵⁷ La polémica por la eternidad del mundo en la alta Edad Media no pasó de ningún modo desapercibida a Tomás, que escribió en ese contexto su opúsculo de *Aeternitatis Mundi*.

⁵⁸ Agustín hace indistintamente uso de ambos términos

⁵⁹ «*Mens imago trinitatis in sui*».

sea posible encontrar entre ellos y por mucho que disten sus estilos, en tanto que facultades como la voluntad, por no ir muy lejos, están, por lo mismo, sujetas a una suerte de doble tratamiento: por un lado, está la voluntad humana y, por el otro, en su altísima soberanía y perfección, la *voluntas Dei*.

Siguiendo lo dicho por Agustín en el libro III de *De Trinitate*, no sólo la voluntad de Dios es causa primera de todas las cosas, de este mundo en general (DT, III, 4, 9), sino que además a su voluntad debe ser atribuido todo cuanto pasa en el espacio de la creación, aun cuando la vanidad de los antiguos filósofos haya evitado el hacer esta atribución:

Tales son los eclipses del sol y de la luna, la aparición de los cometas, los temblores de tierra, los partos monstruosos de los animales y otros semejantes, que, si reconocen por causa de su existencia la voluntad de Dios, ésta, para muchos, pasa desapercibida. Y así plugo a la vanidad de los filósofos, impotentes para descubrir su origen verdadero, es decir, la voluntad de Dios, atribuir a otras causas dichos fenómenos, causas ya verdaderas, ya próximas a la verdad, ya falsas, y esto movidos, no por el estudio concienzudo de la naturaleza, sino impulsados por sus hueras y erróneas hipótesis. (DT, III, 3, 7).

La *voluntas Dei* es, entonces, la suprema ley de todo lo que existe, tanto en este mundo como en el otro. En la ciudad terrena, para utilizar términos agustinianos, tanto como en la patria celestial, reina la voluntad de Dios (DT, III, 4, 9). Nada acontece, en fin, «visible o sensiblemente en esta inmensa y dilatada república de la creación que no sea permitido o imperado desde el invisible e inteligible alcazar del supremo emperador según la inefable justicia de los premios y los castigos, de las gracias y las retribuciones» (DT, III, 4, 9).

En lo que toca a la voluntad humana, siguiendo a Fitzgerald (2001), encontramos que Agustín no ofrece explicaciones sistemáticas de su naturaleza o función, sino que, por el contrario, reflexiona sobre el asunto en múltiples ocasiones y en distintos lugares de su extensa obra, de tal suerte que es posible apreciar matizaciones en su tratamiento e, incluso, algunas apreciaciones que pueden resultar contradictorias para un lector no atento. Teniendo esto presente, tres sentidos del término *voluntas* pueden encontrarse en el *corpus* agustiniano, todos estos atravesados por una idea de movimiento hacia algo y relacionados con el mencionado problema de la libertad humana y del mal en el mundo. En ese orden, voluntad se puede entender, en un primer sentido, como «movimiento de un alma racional sin que nadie la fuerce ni a no perder ni a adquirir algo» (CA 10, 14).

También se puede asumir, en un segundo sentido, como consentimiento del bien o del mal (CD 1, 19)⁶⁰, y, en un tercero, en *De Trinitate*, como amor del que busca el conocimiento (DT IX, 12, 18).

Dios nos ha dado, según Agustín, bienes grandes, medianos y pequeños. Los bienes grandes son aquellos que nadie puede usar mal, como las virtudes, mientras que los bienes intermedios y pequeños son aquellos que pueden ser bien usados pero de los cuales también se puede abusar (LA II, 19, 50). La voluntad, dicho esto, es un bien intermedio que se puede usar mal pero sin el cual no es posible vivir rectamente⁶¹ (LA II, 20, 54). En ese sentido, ella puede ser la causa de que pequemos y amemos desordenadamente pero también la causa de que lo hagamos rectamente, vale decir, de que amemos la cosas eternas, esto último cuando en una persona gobierne «la razón, la mente o el espíritu [...] a los movimientos irracionales del alma»⁶² (LA I, 9, 19). O en otras palabras, cuando en una persona detente el gobierno la parte que es digna de gobernar, ejerciendo su mando sobre la que es digna de obedecer, podemos decir según este Agustín tan socrático, que obraremos recta y buenamente.

La referencia a la *voluntas* por parte de los teólogos fue después de Agustín un hecho frecuente. Sin embargo, teniendo en cuenta que en lo esencial ellos se mantuvieron dentro de las fronteras del pensamiento agustiniano, consideramos pertinente dar un salto al pensamiento de Tomás de Aquino, no por cuanto aquí se dé una gran ruptura con respecto a Agustín, sino por la descomunal influencia que tuvo en el pensamiento posterior.

Se sabe que durante la Edad Media la obra cuyo propósito consistía en brindar una exposición sistemática de la teología cristiana se solía denominar *Sentencia*, ya estuviésemos en el siglo XII, o *Suma*⁶³, si en el siglo XIII (Grabmann, 1942, 5). De las primeras, como ejemplo, se puede citar los *Libri quattuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo; de las segundas,

⁶⁰ Los dos anteriores sentidos pueden ser apreciados también en *De libero arbitrio*.

⁶¹ «[...] *quia sine illa nec recte vivi potest*» (LA II, 20, 54).

⁶² *Ratio isla ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus* (LA I, 9, 19).

⁶³ Sin embargo, si bien esta fue la regla, el mismo Grabmann presenta casos en que dicho nombre no sólo sirvió para llamar a las obras de orden teológico, sino que se le aplicó a diccionarios de la biblia o a tratados filosóficos (1942, 8).

las *Sumas* de Martín de Cremona y de Pedro de Cápua, y, sobre todo, la *Suma* de Tomás de Aquino.

En primer lugar debemos anotar que Tomás, en su tratamiento del asunto, deja sentir ecos de la *boulesis* aristotélica⁶⁴ y, además, la influencia de Juan Damasceno, Alejandro de Hales o Alberto Magno, entre otros (García-Valiño, 2010, pp. 207-9). Asimismo, igual que en el *corpus* agustiniano, en la obra del Aquinate es posible apreciar el doble tratamiento de la voluntad, pues no es lo mismo hablar de ella como atributo del Creador o como facultad de la criatura. La voluntad de Dios se encuentra tematizada en la cuestión 19 de la primera parte de la *Suma de Teología*, mientras que el tratamiento de la voluntad humana tiene lugar en la cuestión 82 de la misma primera parte (*Tratado del hombre*), y en otras diversas cuestiones⁶⁵ de la segunda parte (*Tratado de los actos humanos*) de la misma obra.

Tomás caracteriza la voluntad divina como algo inmutable y que siempre se cumple, a la par que sostiene que con su voluntad Dios se quiere a sí mismo pero también a lo que es distinto de Él, esto es, a la creación, en la medida en la que en dicho concepto está incluida la posibilidad de que Dios nos comunique su bien. De la voluntad de Dios se deriva por semejanza toda perfección: «*per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio*» (ST I, q.19 a.2), y con ella Dios quiere necesariamente su bondad lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad. Finalmente, sobre el origen de las cosas y el mundo, Tomás afirma que Dios es su causa por su propia voluntad y no por la necesidad de su naturaleza: «*voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae*» (ST I, q.19, a.4).

De otro lado, frente al querer humano Tomás distingue entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, señalando que en la segunda se quiere algo en orden a otra cosa y es el

⁶⁴ En nuestros días la recepción que hizo Tomás de la *βούλησις* aristotélica no ha pasado desapercibida por ejemplo para Roberto Esposito, quien en su libro *Bíos, Biopolítica y filosofía*, afirma que en la traducción que hace el fraile de esa *βούλησις* como *voluntas* se puede evidenciar un cambio del paradigma de la libertad: «*When Thomas Aquinas translated de aristotelian proairesis with electio (and the boulesis with voluntas), the paradigmatic move is largely in operation: liberty will rapidly become the capacity to realize that which is presupposed in the possibility of the subject to be himself –not to be other than himself. Free will as the self-establishment of a subjectivity that is absolutely master of its own will.*» (2004, 71).

⁶⁵ Cuestiones 6, 8, 9 10, 11, 13, 16, 17 y 19, entre otras.

acto propio del libre albedrío, mientras que en la primera se quiere algo por sí mismo, como sucede con la salud (García-Valiño, 2010, pág. 209).

Frente a la pregunta de si la voluntad quiere algunas cosas por necesidad Tomás concluye que ella quiere algunas cosas necesariamente sin que por ello se contravenga su libertad, como cuando ella quiere el último fin, es decir, a Dios, el único en el que el hombre puede encontrar la verdadera felicidad (ST I, q82, a.1-2). Asimismo, Tomás responde a la pregunta por la eminencia de la voluntad con respecto al intelecto, para lo cual examina la dignidad de cada facultad en dos sentidos: primero, absolutamente, es decir, practicando un examen de cada facultad en sí misma, y segundo, relativamente, es decir, comparándolas entre facultades entre sí (ST I, C.82 a3). Debido a que es objeto del entendimiento la razón misma del bien deseable (objeto más simple), mientras que el objeto de la voluntad es el bien deseable, cuyo concepto por lo demás se halla en el entendimiento, éste último resulta, en sentido absoluto, más digno y eminente que la voluntad. Relativamente hablando, la voluntad puede ser en algunas ocasiones superior, toda vez que su objeto se encuentre en una realidad más digna que el objeto del entendimiento (ST I, C.82 a3). En otras palabras, si bien hay pocos casos en los que la voluntad puede considerarse más eminente que el entendimiento, estos casos son todos aquellos en los que el objeto de la voluntad se halle en una realidad más noble que el objeto del entendimiento. Por lo tanto, como Dios es (o está en) una realidad más noble que el alma, resulta preferible amarle que conocerle. Por el contrario, como las cosas caducas se encuentran en una realidad menos noble que el alma, es mejor conocerlas que amarlas.

Finalmente, Tomás investiga si la voluntad impulsa al entendimiento o no. Con la agudeza que le es característica insiste en que se debe diferenciar entre dos movimientos. Por una clase de movimiento es que se dice que el entendimiento mueve a la voluntad, y por la otra clase, que la voluntad mueve al entendimiento. Se dice que algo mueve a modo de fin o a modo de causa eficiente. A modo de fin cuando es el fin el que mueve al agente. Así es como el entendimiento mueve a la voluntad. De otro lado, está el movimiento a modo de causa eficiente, como mueve «lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado» (ST I, C.82 a4).

Como se ve, con Tomás la cuestión de la voluntad, aunque se torna minuciosa y corresponde a un examen detallado, no sale de los límites trazados por una tradición que ya contaba para el momento con más de mil quinientos años de existencia. Sin embargo, con tres pensadores franciscanos tiene lugar un ‘giro voluntarista’ en la historia del pensamiento occidental. Hablamos de San Buenaventura, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, siendo la obra de Duns Scoto, el *doctor subtilis*, en donde este giro resulta más fácilmente apreciable (García-Valiño, 2010, 27).

La concepción de metafísica de Scoto, siguiendo a Gilson (1976), se encuentra delimitada por la relación con su propia teología; si el objeto propio de la teología para Scoto es Dios en cuanto Dios, el objeto propio de la metafísica es el ser en cuanto ser, de lo cual se sigue que la metafísica puede ocuparse de Dios pero en cuanto que es ser y no en cuanto que es Dios (550). El giro voluntarista de Scoto, dicho lo anterior, resulta de una toma de postura en relación con los debates teológicos y metafísicos de su época, toma de postura que acaba constituyendo una alternativa a la metafísica naturalista de averroístas y tomistas. En concreto, este giro aparece ligado «a la pregunta por el modo en que lo posible como objeto en el intelecto divino se hace real como mundo externo» (León, 2008, 265), pregunta a la cual Scoto responde insistiendo en la libertad radical de la voluntad de Dios.

Ahora bien, donde más es palpable el voluntarismo de Scoto es en la tematización de la voluntad humana, en relación con la cual afirma la primacía de la voluntad por sobre el intelecto. Éttiene Gilson subraya la singularidad de la concepción escotista de esta manera:

Para él, igual que para Santo Tomás, es, en efecto, la voluntad la que quiere y la inteligencia la que conoce; pero el hecho de que la voluntad puede mandar los actos de la inteligencia le parece decisivo a favor de la primacía de la voluntad. Sin duda, no queremos sino lo que conocemos, y en este sentido el intelecto es causa de la voluntad; pero sólo es su causa ocasional. Por el contrario, cuando la voluntad manda al intelecto, es efectivamente ella la causa de su acto, aunque este acto, tomado en sí mismo, siga siendo un acto de intelección [...] El conocimiento del objeto por el intelecto nunca pasa de ser la causa accidental de nuestra volición (1976, 558).

Esta voluntad, y no el intelecto, aparece como la dueña total de cualquier acto humano. Si bien es cierto que, por ejemplo, las ideas que tenemos en el intelecto nos determinan, la nota característica de Scoto va por el lado de señalar que nuestra voluntad determinó antes ese conjunto de ideas (Gilson, 1976, 558). La voluntad se autodetermina ella misma, es soberana y no se encuentra sometida al intelecto, y es en este sentido que

Scoto afirma en su *Ordinatio* II que «*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitiones in voluntate*» (Scoto en León, 2008, 267), esto es, que la voluntad sola es la causa total de la volición en la voluntad. Del querer de la voluntad el intelecto, entonces, no puede más que ser causa accidental.

Como se dijo antes, la tematización de la voluntad en los autores cristianos aparece íntimamente ligada a la pregunta por el origen del mal y a un intento por negar que éste sea atribuido al Dios creador. Para el cristiano, ciertamente, Dios es el sumo bien, y en virtud de esto, no le pueden ser imputables nuestros pecados ni el mal del mundo. Esto es un dato de fe⁶⁶ que se intenta probar en numerosas ocasiones en la teología y filosofía cristianas precisamente con la ayuda del concepto de *voluntas*. Tanto para Tomás de Aquino (ST I, q. 49, a.1-3) como para Agustín, el mal aparece como una suerte de privación⁶⁷, y la *voluntas*, en tanto que aquello por lo cual el hombre obra, aparece como una facultad que debe ser probada libre para no hacer de Dios la causa del mal, detalle que el mismo Schopenhauer no pasa por alto en la medida en la que en *Sobre la libertad de la voluntad* señala que «si un mala acción tiene como fuente la naturaleza del hombre, esto es, su ingénita contextura, la culpa de la misma corresponde claramente al autor de esa naturaleza» (FW, 596). De ese modo, buena parte de la labor de los autores de la cristiandad acaba consistiendo en salvar la brecha existente entre un Dios infinitamente bueno y un mundo en el que el sufrimiento y el mal, según su propio dictamen, abunda, razón por la cual necesitan de una voluntad libre que solo pueda ser conducida por el intelecto hacia el bien.

2.5 La voluntad en la modernidad filosófica: una nueva concepción, un nuevo mundo.

La década de 1620 no es baldía para el historiador de la filosofía. A la par que los colonos puritanos arriban a Massachusetts a bordo del *Mayflower* y Nueva Ámsterdam, hoy Nueva

⁶⁶ Como ejemplo de lo dicho se puede ver *De libero arbitrio*, en donde este dato de fe es enunciado desde el principio como pilar que atraviesa toda la tematización de la libertad y voluntad humanas: «Siendo Dios bueno, como tu sabes o crees –y ciertamente no es lícito creer lo contrario-, no hace el mal» (*At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit*) (LA I, I, I).

⁶⁷ Tomando distancia de los maniqueos, Agustín le resta al mal toda dignidad ontológica y lo entiende, más bien, como un defecto nacido de otro defecto: la caída en pecado. En virtud de esto, nada de lo que se predique existencia, ni siquiera incluso la acción mala, configura un mal positivo (Cardona, 2012, 406).

York, es fundada por los holandeses, en el viejo continente una nueva manera de pensar está por surgir. En efecto, mientras que los horizontes físicos se amplían, los horizontes intelectuales parecen correr la misma suerte transformándose a sí mismos. Esta transformación del pensamiento, esta «nueva filosofía» (Israel, 2012, 45) que se separa y opone a la *philosophia aristotelio-scholastica* que, sancionada a nivel eclesiástico y oficial, impera, empieza a abrirse camino con Descartes, cuyo pensamiento irrumpe con tal fuerza que para 1656 sacude todo el edificio intelectual europeo y, por ejemplo, se ve prohibida en los Estados Holandeses junto con el nombre de su autor y el de cada uno de sus libros (Israel, 2012, 49)⁶⁸. De acuerdo con Schopenhauer:

Descartes pasa con razón por ser el padre de la filosofía moderna, ante todo y en general porque ha conducido a la razón a ser independiente, al enseñar a los hombres a utilizar su propia mente, en lugar de la cual funcionaban hasta entonces la Biblia, por un lado, y Aristóteles por otro; pero en especial y en sentido estricto, porque fue el primero en hacer consciente el problema en torno al cual ha girado principalmente desde entonces todo filosofar: el problema de lo ideal y lo real, es decir, la pregunta de qué hay de objetivo y qué de subjetivo en nuestro conocimiento (PP I, 3).

Para un examen de la voluntad en Descartes *Los Principios de la filosofía* y las *Meditaciones* configuran los márgenes. En sus *Principios* Descartes asevera que todos los géneros de pensamiento que podemos identificar pueden ser separados en dos clases distintas, a saber, los del entendimiento y los de la voluntad. Así, «sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles, sólo son diferentes modos de percibir; desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diferentes modos de querer» (PF, I, 40). En una dirección similar, el filósofo francés habla en las *Meditaciones* de dos facultades, siendo una la facultad de conocer, que se corresponde con el intelecto, y otra la facultad de elegir, que se corresponde con la voluntad (AT VII, 53).

Ciertamente, el tratamiento de la voluntad en la obra de Descartes se caracteriza porque ella aparece, primero, como un modo o facultad del pensamiento, y segundo, porque se identifica con el juicio. Allí, ciertamente, la esencia del hombre está en un alma que es

⁶⁸ A este edicto de escaso éxito pensado para ‘prevenir el abuso de la libertad de filosofar en detrimento de la verdadera Teología y las Sagradas Escrituras’, igual que a todo el ambiente restrictivo que apareció como reacción a la nueva filosofía, parece aludir Spinoza en el prefacio de su *Tratado teológico-político*, cuando afirma que la libertad de filosofar no puede ser suprimida sin que con ella se suprima a la vez la paz y la piedad del Estado (TTP, 8).

originariamente cognoscente, y sólo como consecuencia de esto, volente, de tal suerte que se acaba atribuyendo a la voluntad una naturaleza secundaria que, como ya se dijo, dentro del pensamiento schopenhaueriano no tiene mayor sentido: «Según mi parecer, todo aquello es una inversión de la relación verdadera [...] En aquellas teorías él [el hombre] *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere⁶⁹» (WWV I, §55, 345).

Si bien este juicio sobre la voluntad cartesiana lo extiende Schopenhauer también a la voluntad en Spinoza, por lo que podríamos inclinarnos a descartar al autor de la *Ética* de tajo, hay en el pensamiento de este último otro concepto sumamente importante que debe ser conectado con la *Wille* de nuestro filósofo, a saber, el *conatus*. La voluntad schopenhaueriana, piedra angular de su sistema, si efectivamente se ve anticipada en la filosofía de Spinoza, no lo hace en la voluntad sino, ciertamente, en el *conatus*. Por esta razón, en su *Epifilosofía*, Schopenhauer afirma que el spinozismo puede ser entendido como el *Antiguo Testamento* mientras que su teoría de la voluntad puede entenderse como el *Nuevo* (WWV II, K50, 741). Schopenhauer, entonces, entiende su propia filosofía como una suerte de mejoramiento, de perfeccionamiento, de corrección y cierre de una idea que si bien se anunció en la filosofía de Spinoza, solo alcanza su pleno horizonte en un mundo concebido ‘como voluntad y representación’.

El pensamiento de ningún otro filósofo rivalizó tanto con la religión revelada y las ideas establecidas como el de Spinoza durante el periodo transcurrido entre 1650 y 1750 (Israel, 2012, 207). Al juzgar su propia filosofía de esa manera, Schopenhauer se inscribe dentro de una tradición intelectual que atraviesa y sacude Europa, y se convierte en el heredero del que fue el sistema más radical y censurado de la Ilustración; un sistema que integra, unifica y ordena la novedad (doctrina de la sustancia) y la tradición (elementos del ateísmo y del panteísmo) y abre la posibilidad a futuras elaboraciones fatalistas, naturalistas e irreligiosas (Israel, 2012, 291). En efecto, la singularidad del spinozismo le viene dada por su doctrina de la sustancia pero también por su pensamiento político-religioso: Spinoza se muestra siempre a favor de la desvinculación entre la fe (*fides*) y la teología (*theologiae*) de la filosofía⁷⁰, como negador incisivo de los milagros⁷¹, y como defensor de la libertad de

⁶⁹ Cursivas en el original.

⁷⁰ Dice en su *Tratado teológico-político* Spinoza, en efecto, que: «Solo nos queda mostrar que entre la fe –o la teología-, y la filosofía no hay ninguna comunicación ni afinidad, cosa que no puede ignorar nadie que

pensamiento y expresión totales, todo esto en una época en la que todavía se hacía uso de la hoguera como «*ultima ratio theologorum*» (WWV II, K17, 181), para ponerlo en los mordaces términos de nuestro filósofo.

A diferencia de Descartes, Spinoza propone una sola substancia a cuya naturaleza pertenece el existir (E I, VII)⁷². A esta substancia, cuya esencia implica su existencia, la identifica con Dios (E I, XIV), en el cual todas las cosas son y del cual dependen todas las cosas que existen (E I, XV). En ese orden, Spinoza diferencia entre *natura naturans* y *natura naturata*, designando la primera lo que existe independientemente en sí misma y la segunda aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios. Tal y como indica en la proposición XXXI, entendimiento y voluntad deben referirse a esta *natura naturata*, es decir, comprenderse como aquello que es expresión y se sigue de la naturaleza de Dios y de sus atributos, que son el pensamiento y la extensión (E II, I-II). Ahora bien, en este asunto Spinoza difiere de nuevo con Descartes, para quien, como se mostró antes, la voluntad es una facultad secundaria. Spinoza, de otro lado, entiende por voluntad la «facultad de afirmar y negar» (E II, XLVIII, E) cosas concretas pero no el deseo, de modo que sostiene que no existe voluntad ni absoluta ni libre, sino más bien una determinación a optar por esto o aquello en virtud de un entramado infinito de causas. En este sentido, dado que afirmar y negar son lo mismo que tener una idea en concreto de lo que se afirma o se niega, el intelecto y la voluntad son una y la misma cosa: «la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo» (E II, XLIX, C).

conozca el objetivo y el fundamento de estas dos disciplinas totalmente discrepantes. En efecto, el único objetivo de la filosofía es la verdad, mientras que de de la fe, según hemos mostrado abundantemente, es solo la obediencia y la piedad» (TTP XIV, XIII, 222). También véase TTP XV, 225 y ss.

⁷¹ Véase el capítulo 6 de su Tratado teológico-político, donde afirma Spinoza que «A partir del hecho de que en la naturaleza no ocurre nada que no derive de sus leyes, de que dichas leyes se extienden a todas las cosas concebidas por el propio entendimiento divino, y de que, en fin, la naturaleza conserva un orden fijo e inmutable, se deduce clarísimamente que la palabra milagro solo puede referirse a la opinión humana, y que no significa otra cosa que un acto cuya causa natural no podemos explicar» (TTP VI, V, 102).

⁷² No sin ironía, Hume se refiere a esta idea en los siguientes términos: *The fundamental principle of the atheism of Spinoza is the doctrine of the simplicity of the universe, and the unity of that substance, in which he supposes both thought and matter to inhere. There is only one substance, says he, in the world; and that substance is perfectly simple and indivisible, and exists every where, without any local presence* (THN I, IV, V, 289).

Como es de ver, lo dicho por Spinoza con respecto a la voluntad poco puede haber influido en la concepción schopenhaueriana de la *Wille*. Si Schopenhauer es de alguna manera heredero del spinozismo, se trata ciertamente de una herencia que acepta con beneficio de inventario, esto es, sólo recibiendo aquellos conceptos e ideas que realmente considera útiles a la hora de presentar sus consideraciones sobre el mundo. Y ciertamente lo mismo se puede decir de muchos otros elementos del spinozismo y de algunas conclusiones que se desprenden de esta filosofía; por ejemplo, el optimismo, la excelencia del mundo y el «desprecio a los animales» (WWV II, K50, 741) son cosas que a todas luces son para Schopenhauer falsas, abominables e indignantes. Sin embargo, algo distinto sucede con el concepto de *conatus*, concepto que está presente en Spinoza desde el *Tratado breve* como «aquello por lo que se tiende a mantener y conservar el propio ser» (TB I, V, 84, 40) y en su *Tratado teológico-político*, en donde se define como la ley suprema de la naturaleza, por la cual «cada cosa intenta perseverar en su propio estado en la medida de lo posible –sin consideración hacia los demás, sino solo hacia sí misma» (TTP XVI, II, 238).

En lo que respecta a la *Ética*, el tratamiento del *conatus* tiene lugar en la parte tercera, en donde Spinoza explica su teoría de las emociones. Allí se inicia con un señalamiento agudo: la consideración de la conducta humana y de sus afectos por parte de la tradición se caracteriza por hablar de algo que parece estar por fuera de la naturaleza, como si se tratara de «un imperio dentro de otro imperio» (E IV, P). Por el contrario, Spinoza aspira a llegar a consideraciones que estén acordes con todo el orden universal y, por lo mismo, no solo limitadas al campo de lo humano, pues éste se halla inmerso dentro de un espacio de leyes naturales a partir del cual debe ser comprendido. En este contexto, Spinoza introduce la ley por la cual todo lo que existe se esfuerza por perseverar en su ser (E IV, VI), agregando, además, que en ese esfuerzo o *conatus* consiste la esencia actual de todas las cosas.

Aunque en una de las líneas que integran *El hacedor* Borges lo ponga en bellos términos, con los cuales se escapa la cara cruel y terrible de la realidad, «la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre» (2011, 299), lo cierto es que estamos en un mundo con un número infinito de *conatus*, cada uno intentando perseverar en su ser y cada uno más potente y fuerte que el otro, cosa que no puede dar como resultado más que un conflicto y una contienda feróz alrededor de la existencia. Es precisamente el reconocimiento de esa perseverancia en el ser, de esa lucha y ese devorarse, de ese afán

eterno, lo que acerca tanto a Spinoza con nuestro filósofo; ese afán, llamado por Schopenhauer voluntad, se constituye como la base de toda explicación por cuanto es lo más real de todo, «el núcleo de la realidad misma» (WWV II, K28, 400).

En 1820, año en el que Schopenhauer llega a Berlín con el propósito de convertirse en profesor universitario mientras espera a que la fama de su recién publicado libro le alcance, (Safranski, 2008, 361) anota en su *Reisebuch* que «el símbolo más adecuado de la naturaleza es el círculo, porque en él está el esquema de la repetición»⁷³ (HN III, 35). En línea con lo anterior, este primer capítulo, que se abrió con la filosofía de Kant, ese «espíritu colosal» (WWV I, 492)⁷⁴ de Königsberg, cierra el círculo y termina a su vez haciendo referencia a la voluntad dentro de la filosofía kantiana. De ese modo el círculo se acaba de trazar, y con Heráclito, podemos decir que aquí principio y fin coinciden (Frag. 103, en Mondolfo, 1971, 43).

El autor de las *Críticas*, después del cual la filosofía no vuelve a ser la misma, el gran Kant, quien consigue mostrar minuciosamente que el mundo está condicionado «por las formas cognoscitivas del sujeto, de lo cual resultaba que en la medida en la que uno siguiera investigando y sacando conclusiones al hilo de ellas, no daría un paso adelante en la cuestión principal de conocer la esencia de ese mundo» (WWV I, 498), no es particularmente novedoso ni innovador con respecto a la tradición filosófica en su tratamiento de la voluntad. En efecto, Kant no se separa de esa idea con la que ya nos hemos topado en nuestro recorrido, a saber, la idea según la cual la voluntad mira hacia el bien como hacia su legítimo norte, siendo ella, por lo mismo, una facultad que responde y quiere aquello que la razón le muestra como lo necesario y digno de quererse. En ese sentido, desde el inicio de su *Crítica de la razón práctica* Kant señala:

[...] entre las ideas de la razón especulativa, la idea de libertad es la única cuya posibilidad conocemos *a priori* sin todavía comprenderla, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros conocemos. Pero las ideas de *Dios* y de *inmortalidad* no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada mediante esa ley, esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, podemos afirmar que no

⁷³ «Das ächte Symbol der Natur ist der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist» (HN III, 35).

⁷⁴ Como se sabe, el *Apéndice*, en el que Schopenhauer realiza una crítica a la filosofía kantiana, no cuenta con párrafos ni está dividido en capítulos, de modo que las citas que se hagan de él solo señalan la paginación marginal, además del volumen I del *Mundo como voluntad y representación*.

conocemos ni comprendemos, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad de estas ideas. No obstante, ellas son las condiciones de la aplicación de la voluntad determinada moralmente al objeto que le es dado *a priori* (el bien supremo) (5-6).

Y así como afirma que el objeto de la voluntad es el bien supremo (*das höchste Gut*), en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, nos dice que ella tiene su causa en el hecho de que somos seres racionales –justamente en el orden inverso a como lo entiende unos años después Schopenhauer–, agregando que ella quiere lo que la razón le señala, si bien en la misma línea del «puesto que no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (Rm 7, 19) y del «Conozco lo mejor, lo apruebo, y sigo lo peor» (Met., VII, 20), el mismo Kant reconoce con sensatez que esa razón parece no ser lo suficientemente fuerte para llevar en todos los casos a que la voluntad obre en conformidad con sus mandatos:

Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas; en una palabra, si la voluntad no es *en sí* plenamente conforme con la razón (como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción*, es decir, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no enteramente buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la voluntad, sí, pero por fundamentos a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente (FMC, II, 45-46).

Cumbre

En este segundo capítulo hemos brindado elementos para comprender el concepto de voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer. Tal ejercicio se nos figuró de vital importancia por cuanto es con la formulación de su metafísica de la voluntad que Schopenhauer transforma en una filosofía de la negación de la voluntad aquella liberación que inicialmente se formulaba con la expresión conciencia mejor. O en otras palabras,

habiendo el joven descubierto en sus vivencias íntimas un estado de liberación y superación interior, el paso siguiente consistió en descubrir y luego elaborar conceptualmente de qué era precisamente de lo que se liberaba; qué era lo que superaba. Como ya sabemos, Schopenhauer acabó asociando ese influjo opresor al querer y le dio el nombre de voluntad.

En nuestro recorrido quisimos evidenciar cómo la formulación del concepto de voluntad por parte de Schopenhauer debe ser comprendida dentro de un horizonte filosófico determinado por el gran Kant, en cuyos límites nuestro filósofo se esfuerza por permanecer a la par que quiere marcar cierta distancia. Asimismo quisimos mostrar cómo con la formulación del concepto de voluntad Schopenhauer nos pudo sacar del despecho escéptico en el que, en el decir de Nietzsche, Kant nos sumió, elevándonos con ello a las cumbres de la contemplación trágica. Por último, al considerar que era necesario resaltar la ruptura que esta metafísica de la voluntad implicó respecto de la tradición intelectual, realizamos un recorrido que es mitad arqueológico y mitad histórico-filosófico. A partir de dicho recorrido es posible ver que la tradición, salvo en el caso de Scotus y los voluntaristas, se caracteriza por comprender la voluntad como una facultad humana secundaria y por lo mismo susceptible de subyugarse al intelecto. A la inversa, percatándose de lo que en realidad ocurre, Schopenhauer descubre que la voluntad no solo es una fuerza originaria en el hombre sino que, por analogía, nombrando lo menos conocido a partir de lo más conocido, ella puede ser imputada a todas las cosas del mundo como su fuego interior, como aquello por lo cual cada cosa persiste en su ser, como la esencia de todo. Así es como con la filosofía de Schopenhauer la voluntad adquiere una plena carta de ciudadanía, llegando a designar el centro problemático del quehacer filosófico; ahora de lo que se trata es de liberarse de ella, que siendo un querer infinito imposible de satisfacer es al mismo tiempo causa del sufrimiento y dolor general del universo. Hemos entrado en un camino aporético, sin lugar a dudas.

CAPÍTULO 3

UN MUNDO Y DOS FUGAS POSIBLES

¿Qué fue? ¿Qué es? La voluntad, cuyo espejo es la vida, y el sujeto involuntario del conocimiento que, por su salvación, mira aquella voluntad en este espejo.

Arthur Schopenhauer, HN I, 306⁷⁵.

3.1 El mundo como representación

Que el mundo ha sido, es y será representación de todo ser viviente y cognoscente, esto es, que el mundo tal y como aparece solo existe en relación con el ser que se lo representa, es una verdad que en el hombre alcanza la conciencia reflexiva abstracta, a saber, la reflexión filosófica. Esta es la verdad *a priori* por excelencia que recoge dentro de sí todas las condiciones de la experiencia posible. Todas estas, en efecto, suponen la división en sujeto y objeto, que es la única forma bajo la cual es posible y pensable cualquier clase de representación, ya sea abstracta, intuitiva, pura o empírica. El mundo, en tanto que condicionado por un sujeto es, pues, representación (WWV I, §1, 3-4).

En virtud de esta verdad, tempranamente conocida por la sabiduría hindú y solo presentada implícita y provisionalmente por Descartes hasta el siglo XVI, y explícita y definitivamente por el irlandés George Berkeley en el siglo XVIII (WWV I, §1, 4), vemos que el mundo antes que nada es un «fenómeno cerebral» (WWV II, K1, 4) en el que podemos hallar dos mitades esenciales supuestas: el sujeto y objeto. El punto de partida, entonces, no es ni el del sujeto ni el del objeto, sino el de la representación, que los abarca a ambos.

El sujeto es el soporte del mundo, su condición general, «aquello que todo lo conoce y de nada es conocido» (WWV I, §2, 5). A él no convienen ni la pluralidad ni tampoco la

⁷⁵ *Was war, was ist? Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensreine Subjekt des Erkennens, das jenen Willen, zu seinem Heil, in diesen Spiegel schaut* (HN I, 306).

unidad, como sí a la otra, es decir, al objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo y, en la unión de aquellos, la pluralidad (WWV I, §2, 6). Todo lo que podemos conocer *a priori* de los objetos es el contenido del principio de razón suficiente, en virtud del cual dichos objetos son a la vez determinados y determinantes entre ellos, reduciéndose su existencia a esta relación (WWV I, §2, 7).

Schopenhauer, siguiendo, clasifica nuestras representaciones en intuitivas o abstractas. Las primeras, es decir, las intuitivas, abarcan todo el mundo visible, el conjunto de la experiencia junto con las condiciones de posibilidad de esta; las segundas, las representaciones abstractas, se reducen a los conceptos, los cuales son patrimonio exclusivo del hombre (WWV I, §3, 7). En el concepto, como bien se señala en el segundo volumen de *El mundo*, se depositan las enseñanzas de la experiencia, fungiendo este como un suplente de lo que se ha desvanecido en el tiempo, igual que el perfume lo es de las flores que ya se han extinguido (WWV II, K6, 67).

Asimismo, nuestro filósofo diferencia entre las formas que el principio de razón adquiere en el tiempo puro, a saber, la sucesión, en el espacio intuido en forma pura, a saber, la situación, y entre la forma que domina –y presupone–, el contenido de tiempo y espacio, a saber, la materia, cuya esencia es la ley de la causalidad, «la alteración regular que una de sus partes produce en otra» (WWV I, §4, 10):

[...] el significado y la necesidad de la ley de la causalidad se deben única y exclusivamente a que la esencia del cambio no consiste en la alteración de los estados en sí misma, sino más bien a que en el mismo lugar del espacio se da ahora un estado y más tarde otro, y que en un mismo tiempo determinado se produce aquí este estado y allí otro [...] lo que se determina con la ley de la causalidad no es, entonces, la sucesión de los estados en el mero tiempo, sino esa sucesión en referencia a un determinado espacio, ni tampoco la existencia de los estados en un cierto y determinado lugar, sino en ese lugar y en un determinado tiempo [...] En consecuencia, la causalidad es aquello que une el espacio con el tiempo (WWV I, §4, 11).

A partir de la confluencia de espacio y tiempo en la materia surge la simultaneidad, y en virtud de la simultaneidad de muchos estados, en los que es posible verificar la duración y el cambio, surge lo que llamamos realidad (entendida como *Wirklichkeit* más que como *Realität*) (WWV I §4, 12), esto es, el espacio en el cual nos movemos, el lugar de la representación.

Ahora bien, el sujeto cuenta con una facultad de conocer, siendo dicha facultad aquella en la que las representaciones tienen lugar. Manteniendo la denominación de Kant, Schopenhauer llama sensibilidad pura al correlato subjetivo de tiempo y espacio, mientras que el correlato subjetivo de la materia o causalidad es denominado por nuestro filósofo como entendimiento (WWV I, §4, 13). La función del entendimiento es, pues, conocer la causa a partir del efecto y transformar la sensación en intuición intelectual, de modo que podemos decir que la realidad y el entendimiento se hallan asociados de manera esencial e indisoluble. El entendimiento supone, entonces, la ley de la causalidad, «de cuyo conocimiento depende toda intuición, y con ella toda experiencia» (WWV I, §4, 15).

Como hemos visto, la intuición se halla mediada por el conocimiento de la causalidad. Sin embargo, Schopenhauer previene contra la idea de creer que por ello existe una relación de causa y efecto entre las dos mitades del mundo, esto es, entre sujeto y objeto, cuestión que en su opinión ha ocupado infructuosamente al dogmatismo y al escepticismo, y de la que han nacido las disputas en torno a la realidad del mundo externo. La causalidad se limita, por el contrario, a los objetos, y se refiere a una relación entre un objeto inmediato y uno mediato, relación que, por lo demás, no puede extenderse al sujeto en cuanto sujeto (WWV I, §5, 15). La división entre sujeto y objeto, en otras palabras, precede al principio de razón, de modo que entre ellos no puede existir relación de causalidad alguna (WWV I, §5, 16).

El cuerpo, desde la perspectiva que mantenemos, es una representación, si bien no es una representación cualquiera sino aquella que «constituye el punto de partida del conocimiento» (WWV I, §6, 22), ya que es en el cuerpo en donde la afección sensorial es posible y, a partir de ella, el conocimiento de la causa y el efecto por parte del entendimiento. En este sentido, Schopenhauer señala que la posibilidad de conocer el mundo intuitivo depende de dos condiciones, la primera de las cuales es la capacidad de los cuerpos de actuar unos sobre otros (objetivamente hablando), y la capacidad del entendimiento de elevarse del efecto a la causa o viceversa (subjetivamente hablando), mientras que la segunda condición consiste en la sensibilidad de los organismos animales. Este conocer, junto con el actuar en virtud de motivos que él nos brinda, constituye el carácter de la animalidad bajo el cual nos encontramos cobijados nosotros y el resto de los animales, tan solo diferenciándose cada especie entre sí por el grado de complejidad y

agudeza que presenta el entendimiento en cada una. De otro lado, el actuar por estímulos corresponde al mundo vegetal y el movimiento producido en el mundo inorgánico a meras causas en sentido estricto (WWV I §6, 23-25).

Lo que el entendimiento conoce correctamente, como ya anticipamos, es la realidad. La ilusión, que no el error, surge cuando este conoce algo incorrectamente. El error está reservado, por el contrario, al ámbito de la razón, esto es, a nuestra capacidad de abstracción y encadenamiento de conceptos, pues a lo que ella conoce correctamente se le da el nombre de verdad, mientras que se llama error al «juicio sin razón suficiente» (WWV I, §6, 29).

Al ámbito de la representación se limita la ciencia, como ya vimos en el segundo capítulo, que por lo mismo no puede jamás alcanzar a develar la esencia íntima del mundo. Su poder se limita al «conocimiento sistemático al hilo del principio de razón» (WWV I, §7, 33), lo que es lo mismo que decir que ella no puede ir más allá del conocimiento de las relaciones entre representaciones, moviéndose solo en una de las caras del mundo y no alcanzado la otra, a saber, la voluntad.

Por nuestra capacidad de reflexión o representación conceptual, por medio de la cual somos capaces de reflejar el mundo en conceptos abstractos, somos también capaces de salirnos del tiempo presente y el instante, y hacernos conscientes del pasado y del futuro, con lo que acabamos superando a los animales no solo en la previsión de nuestro estado, sino en el sufrimiento del mismo, confirmándose así las palabras del Eclesiastés (1, 18), según las cuales «Donde abunda sabiduría abundan penas, quien acumula ciencia acumula dolor». Así, tanto animales como hombres, queremos, sentimos e intuimos, pero además nosotros podemos pensar y saber, comunicando (o encubriendo) nuestro pensamiento por medio del lenguaje (WWV I §8, 43-44). A ellos, pues, debemos «la actuación acorde de varios individuos, la colaboración planificada de miles, la civilización y el Estado, además de la ciencia y la conservación de la experiencia anterior [...], la transmisión de la verdad, la propagación del error, el pensamiento, la poesía, los dogmas y las supersticiones» (WWV I, §8, 44).

Ciertamente, los conceptos siempre son abstractos y sin excepción tienen que estar remitidos a alguna intuición para tener verdadero contenido. Con todo, Schopenhauer

separa entre los abstractos y concretos. Los primeros se hallan remitidos al mundo intuitivo indirectamente a través de otros conceptos, mientras que los concretos tienen su razón inmediata en el mundo intuitivo (WWV I, §9, 49). A la conexión entre conceptos se reduce, en esencia, el pensar, cosa que nos revela, en todo caso, la naturaleza de la razón: ella por sí sola no posee más que las formas vacías de su operar, viéndose necesitada de la intuición y la experiencia para poder suministrar algo de valor (WWV I, §10, 60).

Al saber, al ámbito de la razón, Schopenhauer opone el sentimiento, es decir, aquello que estando al igual que el concepto en la conciencia, no es un conocimiento abstracto. Bajo tal término se reúnen las cosas más diversas, desde el sentimiento religioso, el sentimiento del placer, el sentimiento moral o corporal, hasta el sentimiento de odio, el sentimiento de repugnancia y el sentimiento estético, en los cuales no hay nada en común «más que no ser un conocimiento abstracto de la razón» (WWV I, §11, 61).

A excepción de los fundamentos de la lógica pura ningún saber tiene su origen en la razón misma. Por el contrario, todos van recogiendo elementos en la intuición para luego, con la razón, hacerse abstractos. La ciencia, en este sentido, es el conocimiento completo que por esta vía se obtiene de alguna clase de objetos. Ahora bien, para distinguir entre clases de objetos, Schopenhauer hace notar cómo, en la cumbre de cada ciencia, hay un concepto mediante el cual se determinan las distintas esferas científicas, siendo este camino de lo general a lo particular lo que distingue a la ciencia del saber no especializado (WWV I, §14, 74). Por ello, «la conexión de las esferas conceptuales más generales de cada ciencia, esto es, el conocimiento de sus primeros principios, es una condición imprescindible de su aprendizaje: lo lejos que se quiera ir desde ellos hasta los principios más particulares es arbitrario y no aumenta la profundidad sino el volumen de la erudición» (WWV I, §14, 75).

De lo anterior se deduce que los juicios que se fundamentan en la intuición y no los basados en otros juicios y sus demostraciones cumplen el mismo papel que el sol en la formación del mundo: es de ellos de donde nace toda luz directa que luego los demás juicios pueden reflejar (WWV I, §14, 77). Pero ya sean juicios fundamentados en la intuición o basados en otros juicios, el papel de estos es facilitar la apreciación de lo común en lo diferente y de lo diferente en donde hay concordancias parciales, todo esto teniendo

como base primera lo intuitivo, que no es ulteriormente explicable (WWV I §14, 78). Incluso la matemática, que se ha alzado como símbolo y modelo de toda evidencia, no se encuentra en esencia asentada en demostraciones sino en la intuición inmediata, que es «fundamento último y fuente de toda verdad» (WWV I §15, 92), radicando su utilidad, así pues, en su aplicación a fines más que en el cultivo de ella por sí misma (WWV II, K13, 144).

Por su parte, las posibilidades del error en los juicios son para Schopenhauer análogas a las de la ilusión que tiene lugar en el entendimiento, siendo producto o bien de una precipitación o bien de un conocimiento limitado de las posibilidades. Todo error, nos dice,

es una inferencia de la consecuencia a la razón [...] El que yerra, o bien adjudica a la consecuencia una razón que no puede tener [...] o bien, lo que es más frecuente, determina una razón posible para la consecuencia, pero añade como premisa mayor de su inferencia de la consecuencia a la razón que la mencionada consecuencia *siempre* surge de la razón por él indicada, para lo cual solo podría justificarle una inducción completa que él ha supuesto pero que no ha hecho; aquel *siempre* es, entonces, un concepto muy amplio en lugar del cual debería encontrarse un *a veces* o *la mayoría de las veces*⁷⁶ (WWV I, §15, 94).

Finalmente, Schopenhauer nos dice que el contenido de las ciencias lo dan las explicaciones, que se limitan a la «relación de fenómenos del mundo entre sí según el principio de razón y al hilo de un porqué» (WWV I, § 15, 95). Las explicaciones, en este sentido, muestran la relación entre representaciones y por lo mismo no bastan para explicar dos cosas que superan los límites de la representación: el principio de razón mismo en las cuatro de sus formas, esto por cuanto es el principio de toda explicación misma, y aquello que constituye la esencia de todo fenómeno, la voluntad (WWV I § 15, 96). En su lugar, dicha tarea es asumida por una disciplina singular, a saber, la filosofía, la cual puede partir del mundo real para lograr una reproducción abstracta y, como enseñó Platón, visibilizar así lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno (WWV I, §15, 98-99).

En virtud de lo dicho, la propuesta de Schopenhauer en este punto consiste en percatarse de que en el dilatado imperio de la representación, que está marcado por la relación sujeto-objeto, no se resuelve el misterio del mundo ni se encuentra su naturaleza íntima. Se trata, claro está, de una parte del mundo en donde es posible el conocimiento

⁷⁶ Cursivas en el original.

exacto, pero no por ello deja de ser una suerte de laberinto desde el cual es imposible resolver el misterio del ser. Si bien para Kant el ámbito fenoménico, la representación, es el ámbito de la apariencia, sin que por eso lo tenga por engaño vil (Safranski, 2008, 265), y para las *Upaniṣads*, bajo el nombre de Maya, este ámbito es todo ilusión ahora sí tomado como algo vano y deleznable, Schopenhauer, por su parte, se sitúa en este punto más cerca de la tradición hindú, aunque haciendo algunas precisiones. La ilusión, técnicamente hablando, es para nuestro filósofo lo que ocurre cuando el entendimiento se engaña con relación a una representación en particular⁷⁷. En este sentido, no todo lo que tenga lugar en el mundo fenoménico es necesariamente ilusión sino que, por el contrario, las representaciones particulares son susceptibles de ser conocidas adecuada y precisamente. Sin embargo, Schopenhauer se muestra inclinado a calificar el mundo fenoménico, en su totalidad, como ilusión o sueño –o mejor aún, como pesadilla–, esto en el sentido de que todo lo que allí tiene lugar es pasajero y muchas veces absurdo, cruel, angustiante o execrable.

Ahora bien, por cuanto en este mundo fenoménico apreciamos las marionetas, pero nos resulta imposible detectar la mano y los hilos que determinan su movimiento, debemos adoptar una perspectiva distinta con la cual obtenemos una visualización y comprensión de la esencia íntima del mundo. Dado que dicha perspectiva ha sido casi en su mayoría adelantada en el segundo capítulo, procederemos aquí a analizar la voluntad en su modo afirmativo, pues es a partir de las consecuencias de la afirmación de la voluntad (dolor y sufrimiento general) que comprenderemos el lugar de la negación pasajera y la negación definitiva de la misma, esto en tanto que ellas son las formas bajo las cuales la conciencia mejor reaparece en *El mundo como voluntad y representación*.

3.2 Voluntad: conflicto y afirmación

Nuestro querer es la clave de bóveda que hemos descubierto para penetrar en el misterio del mundo. En nuestro interior hemos descubierto que el mundo, al margen de ser representación, es voluntad (WWV I, §17, 118). Hemos descubierto, pues, que la voluntad es la esencia interna que se halla en el corazón de todo lo que se nos aparecen en el mundo

⁷⁷ Este asunto lo hemos examinado con más detalle en la página 70 del presente escrito.

como representación, siendo todo fenómeno, en últimas, la visibilidad y la objetivación de dicha voluntad (WWV I §21, 131).

Dado que hemos identificado la esencia del mundo con una voluntad que quiere incesante y ciegamente, y que solo excepcionalmente en el ser humano alcanza la luz de la razón, hemos puesto la viabilidad del mundo mismo sobre una cuerda floja. En esencia, este mundo no sería otra cosa más que un conflicto de magnitudes extraordinarias, un dolor perpetuo y constante, una pena irremediable que tanto en lo pequeño como en lo grande refleja su pugna íntima. Desde los grados inferiores de la objetivación de la voluntad, que Schopenhauer asocia con las fuerzas universales de la naturaleza, esto es, con la gravedad o la impenetrabilidad (WWV I, §26, 154), hasta los grados superiores de objetivación tales como las plantas, los animales y el ser humano, en donde es posible la individualidad e incluso la personalidad (WWV I, §26, 155), todo se muestra en conflicto. En efecto, cada fenómeno ha podido ser gracias a que antes ha ocupado el lugar que otro tenía, y sólo devorándose insaciablemente a sí misma, a la voluntad le ha sido posible elevar sus objetivaciones, de modo que aquí cuadra la ley propuesta por Bacon, que el mismo Schopenhauer trae a colación, en virtud de la cual: «la serpiente, si no devora a la serpiente, no se convierte en dragón» (WWV I, §27, 173).

En efecto, la voluntad puede ser comparada con el uróboros, ese animal serpentiforme que se devora a sí mismo y que, según el *Diccionario de símbolos* de Biedermann (1992, 362), representa el eterno retorno de las cosas, la repetición, la restauración constante, el esfuerzo y la lucha eterna y universal de las cosas entre sí, con la particularidad de que aquí la voluntad está dividida en un sin fin de objetivaciones, asombrosas pero reemplazables, que permanentemente entran en conflicto. Por tal motivo Schopenhauer señala que es en la disputa, la lucha y la alternancia donde se aprecia el carácter de la voluntad y su íntima escisión, ya que no hay una sola objetivación suya que no esté en disputa con otra por la posesión de la materia, el tiempo y el espacio (WWV I, §27, 174). Con todo, en donde más resulta evidente el conflicto que la voluntad supone es en el mundo animal, que se alimenta del mundo vegetal y en el que a su vez cada animal es víctima y victimario de otro, todo en virtud de que las existencias individuales solo se pueden conservar a costa de la supresión de otras existencias individuales, lo cual, por último, encuentra su corona en el hombre, que dispone de la vida y la muerte de todos,

incluidos los de su misma especie, todo esto por el afán de eternidad, en un «esfuerzo hacia delante, sin descanso ni fin, en el espacio infinito» (WWV I, §27, 176).

En el hombre, ciertamente, la voluntad se halla iluminada por la luz del intelecto, en virtud de la cual éste puede dirigir sus actos y fijarse fines y propósitos. No obstante, tal particularidad no podemos trasladársela a la voluntad, que es capaz de producir sin reflexión ni concepto los fenómenos del mundo e igualmente de destruirlos para dar lugar a nuevos sin el mayor esfuerzo (WWV II, K26, 373). Así, el paso de los seres por esta vida consiste en debatirse entre el afán por subsistir y el miedo por perecer hasta que, en efecto, ese perecer ocurre y el lugar que antes ocupaban aquellos es ocupado por otros:

Toda mirada hacia el mundo, cuya explicación constituye la tarea del filósofo, confirma y atestigua que la *voluntad de vivir*⁷⁸, lejos de ser una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, es única expresión verdadera de nuestra íntima esencia. Todo se afana y tiende a la *existencia*, de ser posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma (WWV II, K28, 399).

Por tal motivo Schopenhauer indica que los individuos de cualquier especie tienen tan solo valor indirecto para la voluntad, en la medida en que cada uno de ellos es el medio para la subsistencia de la especie, pero no para la de ellos mismos. Ahora bien, si el individuo existe con el fin de prolongar la especie, ¿para qué existe esta última? Objetivamente hablando podríamos concluir que el único propósito que allí hay es la conservación de alguna de las ideas platónicas, esto es, de las formas permanentes (WWV II, K28, 401). De otro lado, subjetivamente hablando, nos vemos llevados a concluir que de dicho esfuerzo no deriva cosa distinta que la «satisfacción del hambre y del instinto de apareamiento y, en todo caso, un pequeño placer instantáneo como el que le cae en suerte al individuo de vez en cuando» (WWV II, K28, 403). O en otras palabras, teniendo en cuenta los esfuerzos que se hacen y comparándolos con lo nimio y efímero del resultado, tenemos que concluir que la vida es un mal negocio que pide más de lo que da, de modo que nos vemos obligados a decir como dice Sófocles en su *Edipo en Colono* que «el no haber nacido triunfa sobre cualquier razón» (1224), o como en el *Eclesiastés*, decir que más feliz que vivos y muertos es «aquel que no ha existido y no ha visto la iniquidad que se comete bajo el sol» (4, 3).

⁷⁸ Cursivas en el original

En suma, la existencia consiste en disputa, afán, sufrimiento y muerte, y, sin embargo, lo que realmente hace de ella una carga sobremanera pesada para el hombre, ese *homo poeticus*, es que éste no puede encontrar un sentido o una justificación satisfactoria y definitiva a su padecer. En la investigación schopenhaueriana la tragicomedia de la vida carece de espectador, con lo cual acaba por exigirnos la mayor dosis de valentía que jamás una filosofía haya exigido, al mismo tiempo que nos despoja del único consuelo habido hasta ahora: en el mundo que nos traza Schopenhauer, los actores interpretan su papel en el vacío, para nadie, soportando «infinitas penalidades solo con miras a la obtención de un placer pequeño y meramente negativo» (WWV II §28, 407). Como bien reconoce Nietzsche años después, —y esta es una de las características principales de la filosofía schopenhaueriana—, en la incapacidad para justificar el mal y el sufrimiento radica la inclinación al desconsuelo y la indignación contra la vida: el sufrimiento y el mal están ahí, ante nuestros ojos, pero tienen ahora un rostro más espantoso por cuanto se nos han figurado absurdos (GM II, §7, 657). Contamos, entonces, con una causa del mal y del sufrimiento, la voluntad, pero a cambio de dar con ella hemos entregado la justificación redentora y el sentido trascendente con el que antes sobrevivíamos; hemos entregado a Dios a cambio de una voluntad ciega, con lo cual ya no tenemos que preguntar por qué Dios nos ha abandonado; el asunto es que nunca estuvo allí:

Todos se agitan, los unos meditando y los otros actuando, y el tumulto es indescriptible. ¿Pero cuál es el último fin de todo esto? Sostener individuos efímeros y atormentados durante un breve periodo de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria llevadera y una relativa ausencia de dolor a la que enseguida ronda el aburrimiento; luego vienen la propagación de esa especie y sus nuevos afanes. —En todo se manifiesta esa desproporción entre el esfuerzo y la recompensa. La voluntad de vivir se nos aparece, desde el punto de vista objetivo, como una necesidad, y desde el punto de vista subjetivo, como una ilusión que mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que sencillamente no tiene valor. Solo mediante un examen más detallado descubriremos que ella es un afán ciego, un impulso en todo carente de fundamento y de motivo (WWV II, K28, 407).

Teniendo en cuenta lo anterior tendríamos que preguntar: ¿por qué, siendo esta la situación, la vida persevera e, infatigablemente, sigue su camino hacia delante como si nada? «Se trata de la *voluntad de vivir*, que se muestra como un incansable resorte» (WWV II, K28, 409), responde Schopenhauer, y por ella no importan los motivos concretos que se le presentan a cada individuo, ni si estos son favorables o desfavorables. Lo único que cuenta es, pues, el impulso que desde atrás empuja, haciendo que quienes en apariencia

no tienen razones para prolongar su penosa existencia lo hagan de hecho, y que quienes sí las tienen en la forma de motivos favorables, otro tanto hagan. Se trata, pues, de la voluntad de vivir, aquella fuerza que no nace del conocimiento de la vida sino que es ella misma lo primero e incondicionado, aquella fuerza de la que el mundo es objetivación y consecuencia (WWV II, K28, 410). Se trata, en fin, de aquello por lo que cada una de las cosas, en su finitud, se afirma.

Toda vez que haya voluntad habrá mundo, y como el cuerpo y su sombra, mundo y voluntad son inseparables el uno del otro. De hecho, la desaparición y muerte de los individuos particulares se podría calificar de proceso por el cual la voluntad se afirma, esto en el sentido en el que la muerte de los particulares es la forma en la que la especie se sostiene y sigue existiendo. Individuos particulares nacen y mueren a cada momento, y en este movimiento lo que se mantiene existiendo, en un continuo presente, es la especie (WWV I, §54, 326-327).

Con todo, lo esencial en la idea de que la voluntad se afirma a sí misma consiste en que en su objetividad, en la representación, su ser se le ofrece como en un espejo y, conociéndolo, su querer no se ve obstaculizado sino que por el contrario persiste. Tanto la afirmación como la negación de la voluntad nacen no del conocimiento abstracto que se expresa en palabras, sino de uno que Schopenhauer califica de vivo, cuya expresión se halla en la conducta y en el modo de vivir mismo (WWV I, §54, 336). En este sentido, tanto la una como la otra tienen lugar, eventualmente, en el hombre, en donde la voluntad alcanza la plena autoconciencia (WWV I, §55, 339).

Dado que la voluntad se afirma a través de un cuerpo, decir afirmación de la voluntad equivale a decir afirmación del cuerpo. En ese sentido la afirmación de la voluntad consiste en la satisfacción de todas las necesidades que son inseparables del «cuerpo sano» (WWV I, §60, 385), a saber, la conservación del individuo y la propagación de la especie. Ciertamente la afirmación se da en el mundo fenoménico, lo que quiere decir que aunque la voluntad sea en sí misma un querer infinito e inmotivado, en los fenómenos el querer se despliega a través de motivos de la misma manera que el ojo «solo exterioriza su capacidad visual con la luz» (WWV I, §60, 386). Por esto, como nos es posible imaginar, la

afirmación de la voluntad en el mundo se mantiene en perpetuo tránsito, como en una escalinata infinita, de los deseos a la satisfacción y de ésta a nuevos deseos.

El impulso sexual, ahora bien, es la parte que más fatigas implica en la afirmación de la voluntad. Ésta es una forma de afirmación de la voluntad que supera con creces el tiempo determinado de los individuos, y en él, de alguna manera, el futuro tiene efectos sobre el presente, provocándole fatigas y desvelos (WWV II, K45, 651). El impulso sexual es la nueva generación que busca abrirse paso por medio de la consumación, consumación que tiene como resultado un nuevo proceso de este tipo, y así por los siglos de los siglos (WWV I, §60, 387), al punto de que se puede decir que él es la más decidida forma de afirmación de la voluntad y su satisfacción se constituye, tanto para los animales como para la gran mayoría de los hombres, en el fin supremo de la vida (WWV I, §60, 389). Por ello, habrían coincidido tanto Hesiodo como Parménides en que *eros* es una divinidad primigenia, en consonancia con lo cual habría dicho Ferécides de Siros, tal y como lo recoge Schopenhauer, que «Zeus se transformó en amor cuando quiso construir un mundo» (WWV I, §60, 389); por ello, en fin, afirma nuestro filósofo que «el acto de procreación es al mundo lo que la clave al enigma» (WWV II, K45, 654).

No obstante, al afirmarse la voluntad en innumerables individuos se presenta la posibilidad paradójica de que esa afirmación llegue a negar la misma voluntad en otro individuo, vulnerando los límites de la voluntad ajena, «bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, bien porque hace que las fuerzas de ese cuerpo ajeno sirvan a su propia voluntad» (WWV I, §62, 394). Esto tiene como resultado que la afirmación de la voluntad, que es fuente de placer pasajero y sostén de la especie, se haga a su vez y con harta frecuencia fuente de injusticia, es decir, causa no solo de un dolor pasajero sino de un sufrimiento espiritual. En este sentido, la injusticia está en conexión directa con la manera en la que la voluntad se afirma, pues «hemos descubierto que el contenido del concepto de *injusticia* lo constituye la forma de obrar de un individuo en el que la afirmación de la voluntad manifestada llega al punto en el que se convierte en negación de la voluntad que se da en los cuerpos ajenos»⁷⁹ (WWV I, §62, 400).

⁷⁹ Cursivas en el original.

Si tenemos en cuenta lo anterior, así como el hecho de que carencia, privación y sufrimiento son de orden positivo, esto es, que pertenecen al orden constitutivo de la vida, mientras que «toda satisfacción, o lo que usualmente llamamos felicidad, siempre es esencialmente *negativa*⁸⁰» (WWV I, §58, 366); que cada instante se convierte en nada en nuestras propias manos por obra del tiempo (PP II, §142, 301); que todo se descompone en polvo y se dirige a la aniquilación (PP II, §147, 306), sin que importe en lo más mínimo cuánto nos esforzamos por evitarlo; si tenemos en cuenta todo lo anterior, entonces, no parece quedar otra salida que la de poner en duda el valor de la afirmación de la voluntad. Con ella se afirma la vida, y con la vida, siguiendo a Schopenhauer, el dolor y el sufrimiento, de modo que una defensa de ella, bajo estas premisas, es más que problemática.

Aun cuando nuestro filósofo sostenga que su propósito no es más que describir la afirmación y la negación de la voluntad, y de ninguna manera prescribir o recomendar alguna de las dos (WWV I, §, 54, 336), de dicha descripción nacen cuestionamientos profundos sobre la inocencia y virtud de la afirmación de la voluntad que, por lo mismo, deben llevarnos al examen de las dos maneras en las que dicha fuerza originaria se suspende o se niega definitivamente. ¿No son acaso estos dos estados en los que nos liberamos del yugo del querer, del peso de ese impulso ciego llamado voluntad, los mismos estados de luz a los que antes el joven Schopenhauer se refirió con el nombre de conciencia mejor? ¿No contienen aquellos estados lo que, antes de concebir su sistema filosófico, el joven Schopenhauer designaba como conciencia mejor, esto es, como aquello en virtud de lo cual «se cortan los nudos gordianos del mundo» (HN I, 131)? En ese orden, procedemos ahora a indagar y examinar, primero, la suspensión o negación pasajera de la voluntad que tiene lugar en la contemplación artística y, segundo, a considerar la negación definitiva de la voluntad que tiene lugar en el santo, tal y como Schopenhauer lo trabaja en sus libro tercero y cuarto de *El mundo como voluntad y representación*.

⁸⁰ Cursivas en el original

3.3 La negación de la voluntad merced al arte

Dentro de las cuatro partes que conforman *El mundo como voluntad y representación*, la tercera la dedica Schopenhauer a su estética. Con dicha estética, que ha hecho eco entre diversas generaciones de artistas, Schopenhauer abre una puerta en virtud de la cual es posible la negación pasajera de la voluntad y con ella la negación pasajera del sufrimiento, proceso este que va de la mano con una desindividualización del sujeto y una suspensión temporal del principio de razón (Cardona, 2012, 230). En qué consiste tal movimiento por el cual es posible la negación pasajera de la voluntad, movimiento que se erige como la piedra angular de la estética schopenhaueriana, es lo que vamos a mostrar a continuación.

Para Schopenhauer la objetivación de la voluntad presenta múltiples y distintos grados en los cuales se reflejan imperfectamente las ideas platónicas en tanto que «formas o propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales [...], así como [en] las fuerzas universales que se revelan de acuerdo a leyes [...], siendo ellas lo que el original a la copia (WWV I, §30, 199). En oposición a la pluralidad de cada uno de los individuos, pluralidad que es representable a través del tiempo y el espacio, a la idea corresponde la singularidad y la inmutabilidad. Por ello entendemos que, en un estado de elevación poética, Keats diga que el ruiseñor que él escucha es el mismo que antaño fue escuchado por el emperador y el hombre rústico, y el mismo que se abrió paso con su canto hasta el corazón de Ruth, que sentía añoranza de su patria⁸¹; en efecto, en todos los individuos de una especie la idea, el original, se reproduce. La idea, ciertamente, se halla por fuera del dominio del principio de razón, siendo esa la forma en la que todo conocimiento por parte del sujeto, en tanto individuo, es posible. A causa de esto, ella queda por fuera de la esfera cognoscitiva normal, lo que no obsta para que, según insiste Schopenhauer, ella pueda ser objeto de otra suerte de conocimiento distinto, toda vez que se presente «una supresión de la individualidad del sujeto cognoscente» (WWV I, §30, 200)⁸².

⁸¹ Esta verdad que Schopenhauer explicita filosóficamente, Keats la canta de esta manera en su *Oda a un ruiseñor: The voice I hear this passing night was heard / In ancient days by emperor and clown: / Perhaps the self-same song that found a path / Through the sad heart of Ruth, when, sick for home, / She stood in tears amid the alien corn...* (2001, 237-238)

⁸² Como más adelante Schopenhauer señala, la idea es la unidad disgregada en la pluralidad, mientras que el concepto es la unidad restablecida desde la pluralidad por medio de una abstracción de nuestra razón (WWV I, §49, 277). Por ello el conocimiento de la idea es del todo distinto al conocimiento racional, y por ello mismo el concepto resulta estéril en materia de arte.

Siendo la voluntad la cosa en sí, Schopenhauer hace encajar las ideas en su exposición filosófica como «la objetivación inmediata de aquella voluntad en un grado determinado» (WWV I §31, 201), con lo que acaba haciendo sumamente afines, mas no idénticos, elementos de la filosofía platónica, por un lado, y de la kantiana por otro. No son idénticas, cree Schopenhauer, porque toda objetivación es ya representación, pero son sumamente afines por cuanto las ideas son objetivación inmediata; o en otras palabras, la cosa en sí no es objeto para un sujeto, esto es, ella está por fuera del ámbito de la representación, mientras que «la idea platónica es necesariamente objeto [...], una representación [...], despojada únicamente de las formas subordinadas del fenómeno que concebimos juntas bajo el principio de razón» (WWV I, §32, 206). La visión disgregada y fragmentaria que como seres individuales tenemos de las ideas, nos dice aquí Schopenhauer, es lo que define el tiempo, pues, siguiendo a Platón, éste no es más que la imagen movida de la eternidad (T, 37d), es decir, del mundo de las ideas. En oposición, una contemplación no disgregada ni fragmentaria de las ideas, contemplación en la que se accede a un plano de eternidad por ser ellas eternas, daría lugar a una experiencia extraordinaria que se podría identificar con el *nunc stans*, aquella expresión que los místicos y demás autores religiosos asociaron a Dios, que para ellos vive en un continuo presente, o en el decir de Agustín, en un «hoy de eternidad» (C, XI, 13). Con esto, no sobra decirlo, Schopenhauer acaba abriendo la puerta para que la contemplación de las ideas, que es excepcional pero posible, adquiera tintes místicos merced al arte y en un mundo sin Dios, esto cuando se produce una transformación de un orden tal que el sujeto «deja de ser individuo» (WWV I, §33, 207).

De lo que se trata aquí, ciertamente, es de romper la relación de servidumbre por la que el conocimiento se encuentra sometido a la voluntad, que es lo originario. Si bien esa supresión no se da en el mundo natural y en el hombre se presenta «solo excepcionalmente» (WWV I, §33, 209), esa excepción pasajera, como nos dice Schopenhauer en el segundo volumen de su obra principal, constituye el objeto del libro tercero en tanto que en ella se fundan las condiciones de posibilidad del arte (WWV II, K29, 415):

El tránsito posible pero excepcional desde el normal conocimiento de las cosas individuales al de las ideas se produce de manera repentina, cuando el conocimiento se libera de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja así de ser un mero individuo

para convertirse en un puro y desinteresado sujeto del conocimiento, el cual no se ocupa ya de las relaciones conforme al principio de razón, sino que reposa en la fija contemplación del objeto que se le ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella (WWV I, §34, 210).

En este proceso de liberación, que Rosset pone en términos de un actor que pasa de estar bajo el imperio de la voluntad a ser mero espectador de la obra (2005, 128), el conocimiento deja de considerar el dónde, el cuándo, el por qué y el para qué y se concentra única y exclusivamente en el qué (WWV I, §34, 210), entregando no al pensamiento abstracto sino a la intuición estética la tarea de dirigir al espíritu. Con ello se abre, entonces, una nueva manera de ver las cosas, trátase del objeto que se trate, hasta el punto de que «un *puro*, involuntario, libre de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*⁸³» (WWV I, §34, 210) termina por perderse del todo en el objeto contemplado, la idea eterna, con lo cual, por fin, acaba apareciendo «puro y en su totalidad el *mundo como representación*⁸⁴» (WWV I, §34, 211)⁸⁵.

El sujeto que entregándose en apacible contemplación de la naturaleza capte del agua la sumisión a la gravedad, la no elasticidad, la ausencia de forma y la transparencia, está justamente contemplando la idea, lo esencial de ella (WWV I, §35, 214). Del mismo modo ocurre con las nubes o con el hielo, con los animales y con el hombre, pues sobre ellos podemos, por un lado, arrojar la mirada y ver aquello que es contingente, o por otro lado, en un acto contemplativo, apreciar lo que le es esencial a cada una de estas objetivaciones. En este sentido, quien contemple lo esencial en el hombre se dará cuenta que nada nuevo puede traer el paso el tiempo, que todo lo que hay por contemplar ya está ahí mismo en cualquiera de las vidas humanas, sin importar si ella tuvo lugar hace mil años o ahora mismo, y que más que cambiar de guión y argumento, el paso de los años lo único que renueva es el elenco de actores. Por eso mismo, quien contemple lo esencial en el hombre no podrá sino recordar aquellas palabras del *Eclesiastés*: «lo que fue, eso será, lo que se hizo, eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol» (1,9).

⁸³ Cursivas en el original.

⁸⁴ Cursivas en el original.

⁸⁵ Resulta interesante la cercanía de la experiencia estética schopenhaueriana, en la que se accede mediante la contemplación a un plano de eternidad, con el propósito de los místicos sufíes, quienes precisamente propendían por alcanzar un conocimiento de lo eterno/divino mediante prácticas contemplativas (Waines, 2008, 174).

Según se vio en la primera parte de este capítulo, a la ciencia le está reservado el conocimiento de los fenómenos en cuanto fenómenos. Por ello, la captación de las relaciones entre fenómenos está reservada a la ciencia, mientras que la de la esencia de las cosas Schopenhauer la reserva a otro ámbito del espíritu humano que es eminentemente obra del genio, a saber, el arte. El arte, en efecto, es quien tiene la capacidad de reproducir «las eternas ideas que en pura contemplación captamos, lo esencial e inmutable de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en que reproduzca dicha captación, será arte plástica, poesía o música» (WWV I, §36, 217).

Cuando se contempla, la «rueda del tiempo se para»⁸⁶ (WWV I, §36, 218) y desaparece con ello las relaciones entre las cosas, al punto de que el arte puede ser considerada la manera de captar el mundo en un instante con independencia del principio de razón, que dominaba antes la experiencia y la indagación científica. Una preponderante capacidad para contemplar es lo que, ahora bien, diferencia al genio de los demás hombres; en aquél sobresale la capacidad no tanto de pensamiento abstracto sino de comportamiento puramente intuitivo, gracias al cual el conocimiento deja de servir a los fines e intereses de la voluntad y, en un proceso por el cual la personalidad se esfuma, el genio se vuelve un «puro sujeto cognoscente»⁸⁷ (WWV I §36, 218). Por dicha facilidad con la que se remonta de las cosas individuales a la idea, es decir, por la facilidad con la que se sitúa en el otro extremo de las cosas, es que el obrar del genio, en opinión de Schopenhauer, cae justamente en extremos, mostrándose en ocasiones colindante con la locura, la imprudencia o el obrar apasionado, al punto de que la inspiración genial, sobre todo en poesía, se ha asociado en los distintos tiempos a una amable locura (WWV I, §37, 229).

Con todo, lo que diferencia al genio de los demás hombres es, como ya dejamos ver, no el hecho de ostentar él solo y exclusivamente la capacidad de liberar el conocimiento de la voluntad y ser un puro sujeto cognoscente, sino el grado y duración con que puede hacer tal cosa. De lo anterior se deduce que todos los hombres cuentan en principio con una capacidad para conocer «en las cosas sus ideas y, con ello, de extrañarse momentáneamente

⁸⁶ En este punto es inocultable la influencia que tuvo Wackenroder sobre Schopenhauer. Sobre la lectura que hizo nuestro filósofo de Wackenroder, y sobre las obras que leyó y en las que es posible apreciar inmensas coincidencias, nos hemos referido ya en el primer capítulo, páginas 21 y siguientes. A ellas remitimos.

⁸⁷ Cursivas en el original

de su personalidad» (WWV I, §37, 229), o lo que es lo mismo, puesto que todo sufrimiento procede de la voluntad y la individualidad, todos tienen la posibilidad de acallar su malestar momentáneamente y de vislumbrar, por medio de la contemplación, aquella «negación de la voluntad expuesta al final del libro IV» (WWV II, K30, 421-422). Resulta indiferente si dicha liberación se da por medio de la contemplación directa de la naturaleza o mediante el reflejo que de ella ha quedado en la obra producida por el genio, pues, ciertamente, el efecto conmovedor que produce lo bello y lo sublime es esencialmente el mismo en uno y otro caso (WWV I, §37, 230).

El cese del sufrimiento, el alivio y el placer que la contemplación estética procura está ligado a un tránsito al interior de cada uno en virtud del cual se deja de ser sujeto del querer y se pasa a ser sujeto del conocer. Gracias a este tránsito quedamos abiertos, objetivamente hablando, a lo bello; nos es ajena, ciertamente, cualquier consideración utilitaria, y nos da igual que miremos la puesta de sol desde un calabozo o desde un suntuoso palacio: «pues en el instante en que, libres del querer, nos hemos entregado al conocimiento puro e involuntario, es como si hubiéramos entrado en un mundo en el que todo lo que mueve nuestra voluntad, sacudiéndonos de modo tan violento, deja de existir» (WWV I, §38, 232-233)⁸⁸.

Asimismo, la experiencia contemplativa, además del placer de lo bello objetivamente hablando, nos procura, desde un punto de vista subjetivo, el placer asociado al sentimiento de lo sublime. Si la acción de lo bello sobre nosotros es enlazada por Schopenhauer a objetos dotados de una claridad y una suerte de afabilidad, que no pueden más que invitar a la contemplación, de modo que nos entregamos a ella sin ninguna resistencia, el sentimiento de lo sublime tiene que ver con aquellos objetos que mantienen una relación hostil con la voluntad humana en general y que, por lo mismo, no invitan en principio a su contemplación. Esto quiere decir que aquellos objetos de fuerza, superioridad y magnitud descomunales pueden suscitar en nosotros, los observadores, un sentimiento de lo sublime

⁸⁸ Nótese la semejanza con aquel fragmento anotado en su diario por el joven Schopenhauer que hemos citado en la página 20 del presente escrito. En él, la conciencia mejor aparece asociada justamente a un nuevo discurrir de las cosas que desde que estamos situados en la perspectiva de *El mundo como voluntad y representación* podemos interpretar como el acallamiento del querer: «Todo sigue igual y, sin embargo, aparece un nuevo discurrir de las cosas; la novedad de lo que parecía imposible nos hace admirarnos a medida que lo vemos; lo pesado se torna liviano y lo liviano pesado; un mundo nace de lo que parecía la nada y lo que era enorme en la nada desaparece» (HN I, 26-27).

toda vez que, frente a ellos, superemos conscientemente la resistencia que se produce en la voluntad para que, al final, liberándonos de su influjo, nos entreguemos a la contemplación de aquello que nos desborda y que de un soplo podría exterminarnos. Tal cosa sucedería por ejemplo si, situándonos ante la tormenta huracanada, y pese al afán de la voluntad por resguardarse de un ambiente amenazante como ese, nosotros insistiéramos valientemente; después de perseverar en nuestro esfuerzo nos liberaríamos de todo temor y, acallando la voluntad, accederíamos al ojo del huracán, donde todo aparece tranquilo, silencioso y, ciertamente, sublime. Por eso dice Hölderlin en su *Como cuando en día festivo (Wie wenn am Feiertage)*, que corresponde al poeta aguantar las tormentas para asir el rayo con las propias manos y, envolviéndolo en canción, entregarlo al pueblo como don del cielo; por eso mismo sentencia que «mientras se precipitan de lo alto las tormentas del dios / que se aproxima, persiste firme el corazón» (Cnt., 57).

Así pues, lo que distingue el sentimiento de lo sublime del de lo bello es lo siguiente: en lo bello el conocer ha obtenido su supremacía sin lucha ni esfuerzo, ya que la belleza del objeto, esto es, la condición que tiene de propiciar el conocimiento de su idea, alejó de la conciencia, sin resistencia e imperceptiblemente, la voluntad y el conocimiento de las relaciones que está a su servicio [...], por el contrario, el estado de conocimiento puro solo se alcanza en lo sublime tras desprenderse, de manera consciente y violenta, de las relaciones conocidas como desfavorables de un determinado objeto con la voluntad, esto mediante una elevación libre y consciente (WWV I, §39, 238).⁸⁹

Dado que todo es manifestación de la voluntad y es susceptible de ser considerado objetivamente y por fuera de toda relación, Schopenhauer sostiene que todas las cosas son bellas. A este respecto la diferencia entre unas cosas y otras estriba, únicamente, en el hecho de que aquellas que facilitan, fomentan e incluso obligan a que se les considere objetivamente, son más bellas que otras (WWV I, §41, 247-248). Lo anterior quiere decir que aquellas cosas en las que la idea habla más claramente son más bellas que otras en donde no sucede esto, al punto de que, siguiendo este razonamiento, el hombre debe ser tenido como el más bello de todos los seres, siendo el propósito primordial de todas las

⁸⁹ La explicación de lo sublime, que aquí hemos presentado en términos generales, también puede adquirir tintes éticos según nuestro filósofo. Esto quiere decir que el carácter que puede considerar a los hombres objetivamente y no conforme a las relaciones que tengan con su propia voluntad, que no se afane si lo odian o si lo quieren, o que no envidie la felicidad ajena, sino que por el contrario sea capaz de ver la suerte general de la humanidad y no la suya propia en todo esto, se abre al sentimiento de lo sublime (WWV I, §39, 244).

artes, ya sean poéticas o figurativas, la expresión de su esencia, esto es, de su idea (WWV I, §41, 248).⁹⁰

Dicho lo anterior, queda claro que el placer producido por la contemplación puede provenir de la captación de la idea tanto como del hecho de que nos vemos libres del yugo del querer, que es la fuente del sufrimiento. Asimismo, hemos diferenciado entre lo bello y lo sublime a partir del hecho de que este último está asociado a condiciones hostiles a la voluntad, pese a las cuales el ánimo se sobrepone y consigue alzarse a un estado contemplativo. Lo bello, por su parte, está asociado a condiciones favorables que invitan, con harta facilidad, a caer en el estado de contemplación.

Con todo, cabe preguntar cuál es el nexo entre idea y mundo fenoménico, esto es, aquello que hace posible que las ideas aparezcan fraccionadas en una multiplicidad de objetos que las representan. Ante tal interrogante Schopenhauer responde que la materia es el nexo entre idea y fenómeno, el «sustrato común de todos los fenómenos individuales de las ideas» (WWV I, §43, 251), anotando, además, que toda cualidad general de la materia es también representación de una idea. A partir de esta pregunta, Schopenhauer lleva la discusión a la naturaleza de cada una de las artes, ocupándose, en primer lugar, de la arquitectura, a la que considera la encargada de llevar a la clara intuición «las ideas que constituyen los grados inferiores de objetividad de la voluntad, a saber, gravedad, cohesión, rigidez o dureza [...] y junto a ellas la luz» (WWV I, §43, 252). En razón de que lo revelado por la arquitectura son los grados inferiores de objetividad de la voluntad, su importancia, objetivamente hablando, es un tanto exigua, estribando el placer que ella procura no tanto en la contemplación de la idea allí objetivada como en el hecho de que en esa contemplación nos liberamos del influjo del querer (WWV I, §43, 255).

De otra parte, la jardinería artística trabaja con un grado superior de objetivación de la voluntad como lo es la naturaleza vegetal, y otro tanto hacen la pintura paisajística, el bodegón, y la pintura y escultura animales (WWV I, §44, 257-258); mientras que atañe a la pintura y escultura histórica la representación intuitiva e inmediata de la idea en su más alto

⁹⁰ En este punto, por lo demás, Schopenhauer se separa de Platón, en la medida en la que este último señala que el objeto que el arte bello se propone representar, sea pintura o poesía, no es la idea sino la cosa individual. La postura que Schopenhauer mantiene, como se ha mostrado, es del todo contraria a lo enseñado por Platón, que, precisamente por esta manera de considerar las cosas acabó despreciando la poesía (WWV I, §41, 250).

grado de objetivación, tal y como tiene lugar en el hombre, con la particularidad de que aquí comienza a ser relevante no solo el carácter de la especie sino el de los individuos mismos. La belleza humana, continúa Schopenhauer, es una «expresión objetiva que designa la más perfecta de las objetivaciones de la voluntad en el más alto grado de su cognoscibilidad; se trata de la idea del hombre en general expresada enteramente en la forma intuitiva» (WWV I, §45, 260). La belleza humana depende, ciertamente, de una total armonía de las partes en el cuerpo, cosa que, plenamente, la naturaleza nunca ha hecho realidad. Por ello, la tarea del artista que se ocupa de representar al hombre no es la de reunir aspectos bellos presentes en distintos individuos para así componer una totalidad bella sino, por el contrario, depende de una captación *a priori*⁹¹ de parte suya sobre lo que lo bello es, a tal punto que, al configurar la obra de arte, «supera a la naturaleza [...], expresa lo que ella solo balbucea e imprime el duro mármol de formas que a ella, en mil ensayos, se le malogró» (WWV I, §45, 262).

La belleza, hasta donde se ha examinado, es una adecuada representación de la voluntad a través de un fenómeno que es eminentemente espacial. El tiempo, así pues, no ha tenido su parte en este asunto. Ahora bien, si se le introduce en la consideración, se encuentra que «la adecuada representación de la voluntad a través de su fenómeno temporal es la *gracia*⁹²» (WWV I, §45, 264), de lo que se sigue que a las plantas se les puede atribuir belleza pero no gracia, mientras que a animales y hombres tanto la belleza como la gracia resultan atribuibles: «según lo dicho la gracia consiste en que todos los movimientos y posiciones que se ejecutan, son llevados a cabo con ligereza, conveniencia y comodidad [...] sin exceso, como ocurre en las maniobras impropias y sin significado o en las posturas torcidas, y sin defecto, como en la rigidez del palo» (WWV I, §45, 264). La presencia de la belleza y la gracia, cuya esencia hemos revelado junto a Schopenhauer, constituye lo principal de la escultura. Sin embargo, esto no es suficiente para que, cuando ella se ocupa de hombres y no de animales, se pueda acceder al carácter individual del individuo

⁹¹ Se trata de una clase de *a priori* del todo distinta a la de las formas del principio de razón que son conocidas *a priori*, que afectan a la forma general del fenómeno como tal. De otro lado, «aquella otra forma de conocimiento *a priori* que hace posible la representación de lo bello afecta no a la forma sino al contenido de los fenómenos, no al *cómo* sino al *qué* de la manifestación» (WWV I, §45, 262). Y la idea en cuanto conocida *a priori* es el ideal, tal y como Schopenhauer indica allí mismo. Podemos decir que se trata de un *a priori* estético.

⁹² Cursivas en el original.

representado; antes bien, tal facultad pertenece solo a la pintura, en la que se pueden hacer representables a cabalidad la expresión de la cara y el gesto, que es donde se encierra, justamente, el carácter individual de la persona (WWV I, §45, 266). Así pues, la pintura, en concreto la pintura histórica, pone de relieve con gran mérito un aspecto particular de la idea de humanidad cuando deja plasmado el carácter individual de una persona o de un grupo de personas por medio de la escenificación de determinadas acciones o acontecimientos, sean estos cotidianos o de gran relevancia (WWV I, §48, 271). Por último, la máxima expresión de los efectos benéficos del arte pictórico se alcanza con aquellas que yendo más allá de lo meramente histórico se ocupan de representar la vida de los santos y de aquellos hombres que han estado llenos de un espíritu superior, como son las obras hechas por Rafael o Correggio, por cuanto lo allí comunicado es precisamente la renuncia de «todo querer, la conversión, la supresión de la voluntad [...] es decir, la salvación» (WWV I, §48, 275).

Tratándose de la poesía, Schopenhauer afirma que aquí sí se presentan conceptos abstractos con total legitimidad y sin desmedro del arte mismo. Si bien la captación de las ideas por parte del poeta es eminentemente intuitiva, su comunicación tiene que pasar por las palabras, con las cuales se pretende elevar al oyente o lector a aquello que el poeta previamente intuyó. Ya que por nuestra constitución nos vemos llevados a seguir cualquier sonido que se repita regularmente, el poeta echa mano del ritmo y la rima para ganar nuestra atención y hacernos mantener una conformidad con lo declamado que es previa a todo juicio (WWV I, §51, 287). Dado que la poesía tiene un campo de trabajo demasiado amplio, o en otras palabras, dado que todas las ideas de todos los niveles son representables por ella, unas veces puede describir, otras narrar y otras dramatizar. Con todo, su máximo potencial se manifiesta cuando se ocupa del hombre y su esencia, fijándose en «la serie conexas de sus acciones y esfuerzos» (WWV I, §51, 288), situación está en la que puede profundizar mucho más que la historia o la experiencia misma, hasta el punto de constituirse en la manera más universal de comprensión de la naturaleza humana por medio del lenguaje.

Quien quiera conocer la esencia interna de la humanidad, así pues, tiene que dirigirse a las obras de los grandes poetas inmortales, que para Schopenhauer pueden ser Homero, los trágicos griegos, Horacio, Goethe, Shakespeare o Lord Byron, entre otros, pues ellos le

presentarán un retrato mucho más fiel que lo que un historiador sería capaz de presentar. En estas obras inmortales, ciertamente, se saca a relucir la excelencia, la virtud y la santidad de unos pocos, así como el error, la perfidia o la ignorancia de otros, y poco importa si el escenario en el que tienen lugar es una aldea o un imperio; al fin y al cabo, dice Schopenhauer, «un círculo de una pulgada de diámetro cuenta con las mismas propiedades geométricas que otro de cuarenta millones de leguas, los acontecimientos y la historia de una aldea son esencialmente los mismos que los de un imperio; y tanto en una como en otro se puede estudiar y llegar a conocer a la humanidad» (WWV I, §51, 292).

En lo que respecta a los géneros literarios, la lírica se caracteriza porque lo representado es al mismo tiempo el que representa, esto en la medida en la que el poeta intuye y describe con suma vitalidad su propio estado. De otra parte, en los demás géneros, tales como el romance, la epopeya y la novela, el poeta se oculta en lo cantado en mayor medida que en la lírica, y así hasta llegar a la máxima objetividad posible en el drama, que es por ello el género más difícil y perfecto (WWV I, § 51, 293). Así,

Todo lo que ha conmovido el corazón del hombre, lo que en cualquier situación la naturaleza humana ha dado de sí, lo que en algún lugar habita y se gesta en un corazón humano, eso es su tema y su materia; como también todo el resto de la naturaleza. De ahí que él pueda igualmente cantar el placer que la mística, ser Anacreonte o Angelus Silesius, elaborar tragedias o comedias, representar el ánimo sublime o el vulgar, todo según su humor y vocación. Por ello mismo, nadie puede prescribir al poeta que sea noble y sublime, moral, piadoso, cristiano o cualquier otra cosa; y menos aún censurarle que sea esto y no aquello. Él es el espejo de la humanidad que le hace consciente de todo lo que siente y agita (WWV I, §51, 294).

La magnitud del efecto que provoca, y su dificultad, sitúan a la tragedia en la cumbre más alta de la poesía. La tragedia, a diferencia de aquella otra clase de poesía que, como ya hemos señalado, celebra la vida y su belleza, tiene por objeto mostrar el aspecto más terrible de la misma y, con ello, el carácter aporético del mundo (Cardona, 2012, 243). En la tragedia se nos muestra cómo el dolor y las calamidades humanas, el error y el triunfo de la maldad y la injusticia, constituyen el sello general de la existencia. Ante el conocimiento de tal situación, el personaje, y con él el espectador, quedan purificados y son elevados por encima de sus propias individualidades, en la que se sustenta el egoísmo, en virtud de lo cual alcanzan un estado de calma interior en el que la resignación, el aquietamiento y el desencanto con la voluntad de vivir toman el lugar sobre el que antes señoreaba la afirmación de la voluntad. Este, y no otro, es el «sentido verdadero de la tragedia [...], la

comprensión de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, esto es, la culpa de la existencia misma» (WWV I, §51, 300), pues, como dice Calderón por medio de su personaje Segismundo en *La vida es sueño*, «el delito mayor / Del hombre es haber nacido» (I, 2). La tragedia, en fin, nos eleva al conocimiento fundamental de que vida y sufrimiento son inseparables, esto por medio de la puesta en escena de situaciones y personajes particulares que son víctimas de la maldad de otros o de la fuerza incontenible del destino y la necesidad, o de ambas (WWV I, §51, 300), y abriendo a personajes y espectadores al sufrimiento los abre asimismo al saber, con lo cual cobran total relevancia las palabras de Esquilo en su *Agamenón*, según las cuales «Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció, con fuerza de ley, que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento» (177-179).

Con la tragedia concluye el examen de Schopenhauer sobre las artes. No obstante, a la par que nuestro filósofo parece terminar, surge con fuerza la pregunta por el lugar que le corresponde a la música, de la que hasta ahora no se ha dicho nada. Esto, comenta Schopenhauer, tiene su justa razón en el hecho de que con las artes hasta ahora examinadas no conocemos sino la «copia, la reproducción de alguna idea del ser del mundo» (WWV I, §52, 302), mientras que con la música, por el contrario, nos enfrentamos a una situación completamente distinta en la que se supera «la doctrina estética de las ideas en su conjunto» (Cardona, 2012, 244). La música es, en efecto, un lenguaje universal cuyo significado es más serio y profundo que el de las otras artes en la medida en la que está relacionado mucho más directamente que ellas con la esencia íntima del mundo y nuestro yo, llegando, por eso mismo, a ser comprendida por nosotros al instante (WWV I, §52, 303). La música, entonces, es reflejo directo e inmediato del mundo, no de las ideas.

La consideración schopenhaueriana sobre la música es, según sus mismas palabras, «esencialmente imposible de ser demostrada por cuanto supone y establece una relación con la música en cuanto representación con algo que en esencia nunca puede ser representación» (WWV I, §52, 303)⁹³. A lo que se refiere nuestro autor es a lo siguiente: si las ideas son la adecuada objetivación de la voluntad, tal y como ya se indicó, siendo el

⁹³ Como acertadamente anota Dale Jacquette (2005), lo que Schopenhauer hará a continuación es casi pedirnos un artículo de fe, o, en sus propias palabras «*the hopeful expectation that the reader who has agreed with his previous findings will now go along also with the proposition that music is not itself the representation of any other representation, but is itself the direct objectification of Will*» (158).

propósito de las artes el de conocer dichas ideas toda vez que en la contemplación dejemos de ser sujetos del querer y nos hagamos eminentemente sujetos puros del conocer, la música es, en su lugar, algo independiente del mundo fenoménico que puede ser tenida por «objetivación e imagen de la *voluntad tan inmediata*⁹⁴ como lo es el mundo mismo» (WWV I, §52, 304). Ahora bien, tal estatus es lo que no puede ser, propiamente hablando, demostrado, razón por la cual nuestro filósofo señala que de lo que se trata no es de aceptar dicho pensamiento vía demostraciones sino de una forma distinta que recuerda, por lo demás, a los momentos en los que trataba de introducir al lector a la idea de que la voluntad era identificable con la cosa en sí; así pues, el asunto aquí consiste en que para comprender dicho pensamiento hay que escuchar música con harta frecuencia y hacerlo reflexiva y juiciosamente, estando asimismo familiarizados con el pensamiento schopenhaueriano; haciendo esto, dicho pensamiento acabará por mostrarse como la correcta interpretación de la naturaleza de la música y nosotros, finalmente, acabaremos por comprender que ella en esencia no es otra cosa que la más inmediata expresión de la voluntad en este mundo, siendo aquello, justamente, lo que provoca que su efecto sea «mucho más poderoso y penetrante que el del resto de las artes, en tanto que ellas solo hablan de la sombra mientras que la música habla del ser» (WWV I, §52, 304).

En la música, en efecto, habla la voluntad de la manera más directa posible. Por esto, siguiendo a Schopenhauer, podemos reconocer en ella al mundo mismo. Por ejemplo, en las notas más graves de la armonía, en el bajo fundamental, se reconocen los grados inferiores de objetivación de la voluntad, a saber, la masa planetaria o la naturaleza inorgánica, mientras que en las notas elevadas, que son ágiles, se mueven con facilidad y son efímeras, se reconoce a las objetivaciones superiores que se soportan en las inferiores como las notas agudas en las graves (WWV I, §52, 304-305). Así, señala Schopenhauer, hasta llegar al hombre, el cual gracias a la razón puede completar un curso vital reflexivo y «conectado como una totalidad» (WWV I, §52, 306), a quien por eso mismo debemos reconocer en la melodía, que dirige al conjunto y tiene una conexión significativa de principio a fin. En ella, ciertamente, escucharemos la «historia de la voluntad iluminada por el conocimiento [...], en la que se cuenta su historia más secreta, se pinta cada impulso, cada aspiración,

⁹⁴ Cursivas en el original.

cada movimiento de la voluntad: todo aquello, en fin, que la razón resume bajo el amplio y negativo concepto de sentimiento» (WWV I, §52, 306). La tarea del genio musical, dicho lo anterior, consiste en el desvelamiento de los secretos más profundos del querer y sentir humano no por medio de la razón sino de la inspiración, siendo él ese puente a través del cual se escuchan no los sentimientos particulares de cada hombre o a los suyos propios, es decir, no nuestro dolor, nuestra aflicción, nuestro júbilo o nuestro espanto, sino el dolor, la aflicción, el júbilo o el espanto, sin accesorio alguno (WWV I, §52, 308-309).

Dado que nuestra comprensión de la música es inmediata y ante ella nos sentimos tan familiarizados, nos vemos tentados a darle forma y materializarla de alguna manera. De allí que surja el anhelo del canto con palabras y así hasta llegar a la ópera. Por cuanto la música expresa la quintaesencia de la vida, mientras que el texto es producto de un anhelo posterior, en opinión de Schopenhauer nunca se debe supeditar la primera a la segunda, ni componer música para un texto, sino al contrario (WWV I, §52, 309). Y tan universal es la música que quien se entrega «a la impresión de una sinfonía es como si tuviera delante todos los posibles sucesos de la vida y el mundo y, sin embargo, cuando lo piensa dos veces, no es capaz de señalar ninguna semejanza entre aquél juego de sonidos y las cosas que se le venían a la cabeza» (WWV I, §52, 310), esto por la sencilla razón de que ella es expresión inmediata de la voluntad misma, esto es, lo metafísico de todo lo físico. Del hecho de que la música sea expresión tan inmediata de la cosa en sí del mundo se sigue que podemos decir con total justicia que el mundo es tanto «música hecha cuerpo como voluntad hecha cuerpo» (WWV I, §42, 310), así como aseverar de ella que es «el ejercicio oculto de la metafísica por parte de un espíritu que no sabe que está filosofando» (WWV I, §51, 313).

Analizando aquel arte que desborda a las otras, esto es, la música, que ostenta un carácter distinto y superior al de las otras artes, Schopenhauer cierra el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*. Con todo, lo que tienen en común una y otras es que son fundamentalmente un movimiento de elevación que le prestan a la vida consuelo y le permiten acceder a su cara más grata, pura e inocente (WWV I, §52, 315). El efecto artístico, y en particular el efecto producido por la música, ha ido tomando según hemos visto el lugar que antes, en la juventud, correspondió a la conciencia mejor; así, el arte se ha constituido como la flor de la vida gracias a la cual el mundo se nos aparece más

concentrado y nítido, y más feliz, de lo que cotidianamente se muestra; por el arte, ciertamente, nos sosegamos en tanto que accedemos a un plano meramente representacional en el que intuimos de forma pura o vemos lo que otro percibió de tal manera, erigiéndonos como los espectadores emancipados del yugo de la voluntad de un espectáculo que, por más paradójico que suene, la voluntad misma ha ciegamente bosquejado:

aquel conocimiento puro, profundo y verdadero de la esencia del mundo se convierte para el artista en un fin en sí mismo, y allí se queda. Por eso tal conocimiento no se convierte para él en un aquietador de la voluntad, como veremos que ocurre con el santo que ha llegado a la resignación, en el libro siguiente; no le redime de la vida para siempre sino solo pasajera, y para él no constituye aún el camino de salida de ella sino un consuelo momentáneo (WWV I, §52, 316).

Aun así, hay todavía otro caso, mucho más definitivo, en el que se puede escuchar el eco de aquel término de juventud del que nos hemos ocupado en el primer capítulo, en donde vimos que la conciencia mejor era aquella expresión con la que se designaba los estados de superación, liberación y redención interiores que el joven Schopenhauer concibió. Lo designado por la conciencia mejor, en efecto, sobrevivió en la contemplación artística y en el efecto producido por la música. Sin embargo, tal y como ya anticipamos, en el estado de santidad expuesto en el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* también se escucha, de modo más prístino, la redención que denotaba la conciencia mejor. De dicho caso, así pues, pasamos a ocuparnos ahora.

3.4 El instante de la salvación: la negación definitiva de la voluntad de vivir

La justicia temporal tiene su asiento en el Estado, ya sea retributiva o punitivamente, mientras que la justicia eterna es solo de orden punitivo y está asociada al mismo ser del mundo, pues, como dice Eurípides, a quien Schopenhauer invoca, «el castigo / está ya aquí, solo con que lo queramos ver» (WWV I, §63, 414, 415). El mundo es el mismo tribunal del mundo (WWV I, §63, 415), esto es, la pena que él mismo se merece por ser, en esencia, un querer insatisfecho, ciego y eterno. En ese sentido, de él valen las palabras de Don Quijote cuando dice que «A pecado nuevo, penitencia nueva» (DQ I, XXX, 189), y como este mundo es un pecado en constante renovación, en la medida en la que cada uno de sus fenómenos está afirmándose repetidamente, él mismo no puede ser otra cosa que una penitencia en constante renovación.

En contraposición a la mirada que el investigador filosófico arroja sobre el mundo, en virtud de la cual este se le aparece como pecado y penitencia constantes, como crimen y castigo perpetuos, está la mirada del individuo común, para quien nada resulta enigmático y su propia existencia, así como la de las demás cosas, se le aparece como algo obvio. Este último tipo de habitar el mundo, sin lugar a dudas el más usual, no desconoce de ninguna manera la existencia del dolor y el sufrimiento, pero enturbiada su mirada por el velo de Maya, concluye que la única opción que hay ante tal situación es la de entregarse a la «voluptuosidad y los placeres de la vida [...], ignorando que precisamente con ese acto de su voluntad agarra y estrecha fuertemente entre sus brazos todos los dolores y tormentos ante cuya vista se estremece» (WWV I, §63, 416). En opinión de Schopenhauer, en el mismo sentido que Sócrates concluyera en su último día, placer y dolor están tan íntimamente ligados que ambos pueden ser tomados como dos lados distintos de una misma moneda, que nuestro filósofo llama, ciertamente, voluntad de vivir⁹⁵. En ese sentido, quienes deciden andar el camino de la vida voluptuosa se arriesgan a encontrarse con un campo minado, y si a pesar de todo les va bien y tienen suerte en la medida de lo posible, hay que tener en cuenta que su diversidad respecto de los otros individuos con quienes la fortuna no es tan laxa se basa en la forma del fenómeno, en el *principium individuationis*, de modo que los sufrimientos de los segundos les son achacables y esencialmente deben considerarse como los suyos propios. El atormentador y el atormentado son, así pues, uno y el mismo, y quien clava los dientes sobre la carne «clava los dientes sobre su propia carne» (WWV I, §63, 418).

La idea de que todos por sobre nuestras individualidades somos esencialmente lo mismo es justamente una de las notas características de la filosofía schopenhaueriana. Sin embargo, Schopenhauer, como él mismo lo reconoce, no es el primero en alcanzar dicha conclusión, sino tan solo el primero en elevarla a verdad filosófica y hacerla piedra angular de su pesimismo. El hinduismo, por ejemplo, ya había pensado de modo similar dos mil

⁹⁵ Según nos es dado saber por el *Fedón* (60b-c), durante su coloquio final Sócrates hizo notar a sus amigos lo estrechamente ligados que estaban placer y dolor, esto a partir de una de sus vivencias en prisión. Allí, para que no tuviera posibilidad de escapar, una de las piernas del reo era apresada mediante grilletes, a causa de lo cual se le infligía un continuo pero soportable dolor. No obstante, al llegar el día en el que Sócrates debía morir, los Once le liberaron la pierna, y este no pudo más que notar que inmediatamente el placer sobrevenía, como si quien obtuviera uno obtuviera el otro también a continuación. Por tal motivo el filósofo ateniense indicó que «quien 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» (60b).

años antes de Cristo cuando, en las *Upaniṣads*, se nos cuenta que delante de un discípulo se hacía desfilar a todos los seres del mundo, vivos o inertes, y en el acto se pronunciaba la fórmula «*tat twam asi*», es decir, «eso eres tú» (WWV I, §63, 420).

Igualmente, y dado que para la mayoría de las personas esta verdad no podía más que ser expresada por medio de ropajes y revestimientos, en Oriente y después en Occidente tomó la forma de la doctrina de la transmigración de las almas, con la cual se pretendió enseñar que los sufrimientos que se infligían a los demás seres tenían que ser inevitablemente expiados hasta que, viéndose alguno purificado y libre de tal cadena de daños, alcanzara la liberación, esto es, aquel estado en el que según el budismo «no hay cuatro cosas: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte» (WWV I, §63, 421). Y lo mismo expresan, en el fondo, todas las religiones pesimistas como el cristianismo, pues aun cuando sean objeto de crítica por parte de Schopenhauer por ser religiones en las que se sostiene la creación del mundo a partir de la nada, en su núcleo interior y *sensu allegorico* fungen de estandarte público de la virtud y aciertan cuando confiesan el estado miserable de la vida, que es igual a confesar la necesidad de redención y salvación (WWV II, K17, 188).

El conocimiento de esta justicia a la que nos referimos puede basarse en un sentimiento profundo que es anterior a toda racionalidad, del cual nacen la virtud y la nobleza verdaderas. De dicho sentimiento, que no ignora que en esencia todos los seres son iguales, nace precisamente aquella prohibición cristiana expresada en la *Epístola a los romanos*, según la cual no hay que devolver el mal con mal sino que, por el contrario, hay que dejar la venganza en manos de Dios (Rm 12, 17-19), con lo cual, en opinión de Schopenhauer, lo que se hace es desplazar la reparación de un mal del ámbito del fenómeno al de la cosa en sí (WWV I, §64, 423)⁹⁶.

El concepto de bueno, nos dice Schopenhauer continuando, es esencialmente relativo y «designa la adecuación de un objeto a alguna determinada aspiración de la voluntad⁹⁷» (WWV I, §65, 425), de lo que se sigue que todo aquello que satisface la voluntad en cualquiera de sus manifestaciones, por muy distinto que sea, lo llamamos bueno. De otra

⁹⁶ Con todo, si bien nuestro filósofo demerita esta venganza, reconoce que hay otro tipo de venganza muy parecido al castigo, con la que se pretende tener un efecto de cara al futuro y depurar el fenómeno de ciertas iniquidades monstruosas (WWV I, §64, 424).

⁹⁷ Cursivas en el original.

parte, el concepto opuesto es entendido como *schlecht*, cuando se refiere a seres no cognoscentes, y como *böse* cuando se refiere a seres cognoscentes, cosa que, por lo demás, no sucede con el griego antiguo, el latín, el italiano o el inglés. En este orden, imaginar un bien absoluto o sumo bien es una contradicción que se halla asociada a la idea de una satisfacción final de la voluntad que proporcionaría un contento indestructible después del cual no surge un nuevo querer, cosa que, según hemos visto, es sueño vano (WWV I, §65, 427). Antes bien, el único sumo bien que nuestro filósofo puede concebir es de orden totalmente negativo, en tanto y cuanto este consiste en una «total autosupresión y negación de la voluntad, la total ausencia del querer, que es lo único que acalla y detiene para siempre el apremio de la voluntad» (WWV I, §65, 428).

El hombre malo es aquel que en su afirmación de la voluntad no le importa negar la voluntad manifestada en otros individuos⁹⁸. La fuente de este mal es el alto grado de egoísmo, que le nubla la vista y le impide aceptar la realidad más allá de su propia individualidad, que roza la crueldad cuando llega a alegrarse del sufrimiento ajeno, esto es, cuando la contemplación de dicho sufrimiento se torna en un fin en sí mismo (WWV I, §65, 429). Por el contrario, el obrar bondadoso y virtuoso nace, del mismo modo que la contemplación en el arte, de la intuición, que revela «en el individuo ajeno la misma esencia que en el propio» (WWV I, §66, 434). En efecto, el obrar virtuoso dista mucho de originarse por el conocimiento abstracto, razón que lleva a Schopenhauer a aseverar que la virtud no puede ser enseñada y que sobre ella «los dogmas abstractos no tienen de hecho influjo alguno: los falsos no lo perturban y los verdaderos difícilmente lo favorecen» (WWV I, §66, 435). Según reconoce nuestro filósofo, incluso si estos dogmas tienen influjo sobre la conducta, su valor no debe ser sobrestimado por cuanto ella consiste no más que en un obrar externo, mientras que el obrar virtuoso siempre tiene su fuente en el propio ánimo, habiéndose dado no solo una modificación en la orientación del querer sino el querer mismo (WWV I, §66, 435) que tiene como efecto el nunca procurar daño a sus pares humanos ni el atormentar a los animales (WWV I, §66, 440). El egoísta vive rodeado de fenómenos hostiles y ajenos, y su único propósito se reduce a su propio placer; el virtuoso y bondadoso, por su parte, vive entre fenómenos amistosos y el placer de cada uno de ellos es

⁹⁸ Véase la página 78, en donde nos hemos referido al origen de la injusticia en relación con la afirmación de la voluntad.

el suyo propio, de modo que de este último se puede afirmar lo que Goethe afirmaba de su madre, a saber, que «siempre alegre y contenta, estimaba a los demás como merecedores de igual alegría» (PV I, 28).

De traspasar el *principium individuationis*, según vimos de la mano de Schopenhauer, nace la justicia y, en casos más excepcionales, la bondad y la virtud, que se dan como amor puro y obrar desinteresado. De tal naturaleza son, pues, aquellos sacrificios en pro de la humanidad que han hecho gobernantes como Leonidas o filósofos como Sócrates y Bruno. No obstante, lo que caracteriza este ánimo loable es el hecho de que su fundamento está en un conocimiento intuitivo de la esencia compartida por todos los seres, en virtud del cual se hace patente el sufrimiento extendido al que, por ser fenómenos de la voluntad, todos estamos sujetos. Por tal motivo todo ánimo loable y todo amor puro son fundamentalmente compasión, sea grande o pequeño el sufrimiento que se quiera mitigar. En oposición a Kant, que hizo brotar toda verdadera virtud y bondad de la reflexión abstracta, del concepto del deber y del imperativo categórico, Schopenhauer, coincidiendo con Spinoza (E III, pr. 27, c.3, e), iguala la bondad y el amor con la compasión cuando afirma que: «todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo» (WWV I, §67, 444).

Pero además de ser fuente del amor, de la compasión, de la bondad y la virtud, de la captación intuitiva por la cual nos descubrimos como seres esencialmente iguales, incompletos, vulnerables y sufrientes nace lo que Schopenhauer denomina la negación de la voluntad de vivir, la salvación (WWV I, §68, 447). Quien habiéndose reconocido en los demás seres haya sumado a su dolor particular el de aquellos, y con esto el dolor del mundo entero, y además de esto comprenda el ser de los fenómenos como sujeto a un continuo perecer, a una «vana aspiración, a un conflicto interno y un sufrimiento permanente; y allá donde mire vea hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece, resultándole todo esto tan cercano como al egoísta su propia persona» (WWV I, 68, 448), a este, decimos, le resulta imposible querer afirmar su propia vida y contentarse con el movimiento de esa terrible rueda de Ixión.

Estamos, pues, ante un conocimiento especial que se asienta en el corazón de quien ha sido capaz de traspasar el *principium individuationis* y operar bajo un supuesto distinto

al que separa entre el yo y el no-yo (Cardona, 2014, 492), a tal punto que así se abre a la comprensión del carácter más general del mundo. Aquí, tal conocimiento del todo funge no como activador ni estimulante sino como aquietador del querer, de modo que la voluntad, en palabras de Schopenhauer, se «aparta de la vida y siente escalofríos ante sus placeres, en los que reconoce su afirmación» (WWV I, §68, 448). Y en el hecho de no afirmar ni siquiera dentro de los límites de la justicia su propia voluntad, sino en su insistencia por negar su propio ser que se refleja en el fenómeno, se diferencia justamente el hombre virtuoso de este al que nos referimos, el santo, cuyo conocimiento general lo ha llevado a querer negar su propia voluntad de un modo definitivo (WWV I, §68, 449).

En razón de lo anterior, podemos decir que la completa castidad es el primer paso que da el asceta; por ello también la renuncia voluntaria de los bienes, y no solo la pobreza accidental, se muestran como requisitos para quien ha encontrado la necesidad de negar la voluntad, pues con esta abstinencia lo que se busca es que nada vuelva a reavivar el fuego que se vio debilitado, que no extinguido, con el conocimiento que mencionamos. Ciertamente allí sigue habiendo un cuerpo que en tanto que sigue vivo mantiene una disposición natural al querer, razón por la cual el esfuerzo del santo consiste en combatir la apremiante sed de la voluntad por medio de privaciones (WWV I, 68, 451). Y así se esfuerzan aquella clase de hombres hasta que llegue la muerte, la cual es recibida con alegría en la medida en la que ella consagra la liberación que en vida se inició: con su llegada no cesará solo el fenómeno, como en los demás casos, «sino que se suprimirá la esencia misma que aquí solamente mantenía una débil existencia en el fenómeno [...], desgarrándose entonces ese último y débil lazo. Y para el que así termina, termina al mismo tiempo el mundo» (WWV I, §68, 452).

Siguiendo a Schopenhauer, dentro de este tipo de vida se enmarca la que han llevado los santos del cristianismo, del hinduismo y el budismo, entre otras confesiones, sin importar qué grandes diferencias puedan existir entre los dogmas de cada una. Lo que sobre todo cuenta aquí, según nuestro filósofo, no es el revestimiento mítico y exterior de cada religión, llegando a ser completamente irrelevante el hecho de que se trate de una religión atea o de una teísta; lo angular, por el contrario, la condición *sine qua non*, es el conocimiento interior de la esencia del mundo, conocimiento que es más profundo de lo que cualquier formulación abstracta logra transmitir (WWV I, §68, 453-455). A este

respecto, en opinión de Schopenhauer, resultan útiles e instructivas las biografías de aquella clase de hombres y mujeres que han alcanzado la santidad, pues en ellas, a diferencia de esas otras biografías como las que hiciera Plutarco, en las que se narra la vida de figuras eminentes y guerreras, nos es posible recrear y poner en escena lo que hasta ahora nuestro filósofo nos comunica de manera abstracta y general (WWV I, §68, 456). Así como enseña Scholem en relación con los cabalistas, que ven los ropajes exteriores de la Torá, pero no contentándose con ellos quieren penetrar en los misterios interiores de la misma, en aquello que se halla debajo, en el vino que contiene la tinaja (1969, 64), con la lectura de las biografías de los santos, que recrean su santidad y la muestran como el resultado de un conocimiento esencial distinto al que la razón procura, podremos penetrar de una manera más profunda en lo que la negación de la voluntad quiere decir.

No obstante, no solo en estas biografías se aprecia el sello de la negación de la voluntad de vivir. Ella, ciertamente, se halla expresada en un sin fin de fábulas, sentencias, mandamientos y reglas de vida que atraviesan las distintas culturas, gracias a las cuales nos percatamos de lo muy unidas que, en el fondo, todas las religiones se hallan. Tales reglas y fábulas, tales sentencias y mandamientos quieren hacernos ver la importancia de amar al prójimo por encima de uno mismo, la del amor y el respeto a las criaturas, la de no pagar el mal con mal, la de la castidad, la sobriedad, el silencio, la meditación y la abstinencia en general, y así al punto de que la vida del santo hindú y la vida del santo cristiano, aparte de lo exterior, se nos muestran en esencia como idénticas, como fundamentalmente iguales (WWV I, §68, 459):

Dentro de tan diferentes dogmas, costumbres y entorno, la aspiración interior de los dos es la misma. Y de igual manera ocurre con los preceptos para ambas: así, por ejemplo, Tauler habla de la pobreza total a la que se ha de aspirar y que consiste en prescindir y despojarse de todo aquello de lo que se podría obtener algún consuelo o placer terrenal: está claro que porque eso alimenta siempre de nuevo la voluntad cuya extinción se pretende: y como contrapartida vemos que en los preceptos de Fo al saniasi, que debe carecer de toda vivienda y propiedad, se le recomienda además que no yazca con frecuencia bajo el mismo árbol para que no adopte ninguna inclinación y preferencia hacia él. Los místicos cristianos y los maestros de la filosofía vedanta coinciden igualmente en opinar que para aquel que ha llegado a la perfección son superfluas las obras externas o prácticas religiosas. –Tan gran acuerdo en tan distintas épocas y pueblos es una prueba fáctica de que aquí no se expresa, como gusta de afirmar la vulgaridad optimista, una excentricidad y desatino del sentido sino un aspecto esencial de la naturaleza humana que rara vez se distingue debido a su excelencia (WWV I, §68, 460).

Cuando se alcanza el estado al que nos referimos, el de la negación de la voluntad, se alcanza, pues, la profunda tranquilidad y la alegría interior. Y a la par, una resignación e indiferencia consistentes en que el cumplimiento de nuestros deseos particulares y pasajeros no se nos figura como el propósito de nuestra vida; nos vemos libres del yugo del querer no solo por un instante, como ocurre con el placer estético, sino de manera permanente, toda vez que, como en una lucha, no nos dejemos vencer de nuevo por la tentación, sino que nos mantengamos firmes por medio de prácticas ascéticas (WWV I, §68, 463). De esa manera, cuando la segunda muerte sobrevenga, la del cuerpo, no se dirá de nosotros «Ellos renacerán» (WWV I, §68,470), como en el mito hindú, sino que sobre nuestra tumba podrá inscribirse lo que sobre la de Nikos Kazantzakis en la isla de Creta, a saber, «nada debo, nada temo, soy libre».

Pero si el ascetismo entendido como un sufrimiento autoinfligido que tiene como fin mortificar la voluntad constituye una vía para alcanzar la negación de la misma o para sostenerse en ella, el sufrimiento fortuito y circunstancial de carácter tanto corporal como espiritual constituye otra forma, mucho más común, de conseguir lo mismo. Todo sufrimiento, en tanto que mortificador, es en opinión de Schopenhauer «un llamado a la resignación [...], una fuerza salvadora» (WWV I, §68, 468), y por ello un evento desafortunado y trágico que experimentamos puede servir para elevarnos de nuestro caso particular a la perspectiva del sufrimiento universal, al conocimiento de la esencia del mundo y al convencimiento de la necesidad de la negación de la voluntad.⁹⁹

Este estado de negación de la voluntad que acabamos de exponer y examinar de la mano de nuestro filósofo se nos tiene que aparecer, finalmente, como el único acto verdaderamente libre, toda vez que, movidos por el conocimiento especial al que antes nos hemos referido, la voluntad se sustrae a la acción de los motivos y se aquieta. Esta

⁹⁹ Como en muchos casos de sufrimiento fortuito se apela al suicidio, Schopenhauer no deja de diferenciar la negación de la voluntad de aquél. El suicidio significa para nuestro filósofo una afirmación enérgica de la voluntad en la que se aborrecen los males de la vida, no sus placeres. El suicida, en ese sentido, ama la vida pero no bajo las condiciones particulares bajo las que se le presenta. El suicidio es, en ese sentido, «la obra maestra de Maya» (WWV I, §69, 471-472), mientras que la autonegación de la voluntad es, por el contrario, el aborrecimiento de los placeres de la vida, el desencanto por la vida toda que nace cuando el velo de Maya se rasga. Con todo, existe un caso parecido al del suicidio que Schopenhauer se ve llevado a relacionar con esta forma de negación de la voluntad. Se trata de la muerte por ayuno en la que el asceta deja de vivir sencillamente porque ha dejado de querer, y en tales casos no hay desespero alguno, como en el suicidio común (WWV I, §69, 474).

posibilidad es, según Schopenhauer, «el mayor privilegio del hombre, del que carece enteramente el animal porque tiene como condición la reflexión racional, la cual permite abarcar la totalidad de la vida independientemente de la impresión del presente» (WWV I, §70, 478). Este especial privilegio humano termina por llevarnos, negativamente hablando, a un estado en el que la vida junto con sus placeres y promesas es desdeñada.

Con todo, si quisiéramos hablar de un modo distinto, Schopenhauer acepta que dicho estado se identifique con el éxtasis, el ensimismamiento, la iluminación, la unión con Dios, la reabsorción en el *Brahma* o con cualquier otro tipo de experiencia esencialmente incomunicable e inenarrable, después de la cual ya no nos reconocemos como lo mismo. Ante nosotros, en esta clase de experiencia salvífica, ya no queda «Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo» (WWV I, §71, 486).

Cumbre

Llegamos a nuestra última cumbre, desde la cual nos es posible mirar hacia atrás y abarcar, como un todo, el vasto camino recorrido. Una vez examinadas la conciencia mejor y la concepción original de la voluntad, nos correspondió abrirnos a *El mundo como voluntad y representación* de manera detallada, esto con el propósito de mostrar cómo la liberación recorre el itinerario de la mencionada expresión juvenil hasta llegar al concepto de autonegación de la voluntad. Quisimos, pues, seguir el mismo itinerario que siguió Schopenhauer en relación con las experiencias benéficas de su juventud, desde que ellas se presentaron como conciencia mejor hasta que, en *El mundo*, adquirieron su nombre definitivo.

En virtud de que la negación de la voluntad ocupa un lugar específico dentro del todo del sistema schopenhaueriano, optamos por dividir este tercer capítulo en cuatro secciones, pretendiendo así alcanzar una imagen general a partir de la cual comprender el lugar y el papel exacto que esa parte ocupa.

La primera sección está dedicada al mundo como representación, ámbito al cual está limitada la ciencia, esto es, el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón. La segunda sección trata de cómo los fenómenos, por estar sumidos en la ilusión del velo de Maya, que no los deja ver más allá del *principium individuationis*, mantienen un

permanente conflicto entre sí. Por tal motivo unos a otros se desplazan, se causan dolores y se devoran, llegando en el hombre al extremo de la infamia y la crueldad. Con todo, para colmo de males, este espectáculo triste resulta aún peor en la medida en la que ningún sufrimiento tiene justificación a los ojos de la reflexión filosófica, que ha dejado el supuesto de Dios atrás.

Por otro lado, las dos últimas secciones de este capítulo versan sobre las consideraciones que hace Schopenhauer en relación con la negación de la voluntad: tanto la negación pasajera que tiene lugar en la contemplación artística, de la que nace la obra de arte, como la autonegación definitiva que se da en la santidad, se hallan recogidas allí. En las mencionadas secciones pudimos observar cómo uno y otro, el genio y el santo, lo son en virtud de su capacidad de captación intuitiva. Por una captación de tal naturaleza, el primero se entrega a la contemplación de las distintas ideas como puro sujeto del conocer e, incluso, llega más lejos cuando de música se trata, mientras que el segundo se ve movido a desdeñar con suma tranquilidad y sosiego la vida misma junto con sus promesas, pues a partir de un momento dado le es imposible creer más en ella.

La liberación, en definitiva, se nos ha aparecido como negación. ¿De qué? De la voluntad, cuyo espejo es el mundo. En última instancia solo podemos decir que aquello que hay más allá de esta liberación es un asunto misterioso e inexpresable.

CONCLUSIÓN

Así como Kant se jacta de haber encontrado la manera de disipar todos los errores que hasta su momento habían dividido la razón consigo misma en su uso no empírico (CRP, A XIII), Schopenhauer, por su parte, otro tanto hace respecto de la solución del enigma del mundo. Al haber hecho proceder dicha solución de un ejercicio de comprensión del mundo mismo (WWV I, 507), nuestro filósofo cree haber terminado la labor que su antecesor de Königsberg inició pero no llevó hasta sus consecuencias: «según ello», señala Schopenhauer, «he trasladado lo que Kant afirma únicamente del fenómeno humano a todo fenómeno en general, que no difiere de aquél más que en el grado, aseverando que su ser en sí es algo absolutamente libre, es decir, una voluntad» (WWV I, 595).

Con su ampliación y resignificación del término *Wille*, que no cuenta con ningún antecedente histórico salvo en el caso de los conceptos de *philia* y *neikos* (*φιλία και νεῖκος*) del presocrático Empédocles y, especialmente, del *conatus* de Spinoza, Schopenhauer, así pues, estima haber dado con la única puerta que realmente conduce a algún lugar seguro en medio del laberinto de la vida (PP I, §12, 73). Según vimos, tal cosa es posible justamente porque nuestro filósofo insta a reconocer que la misma voluntad que encontramos en nosotros debe ser, por analogía, reconocida en las demás cosas, las cuales, en ese sentido, no son sino la objetividad en grados determinados de dicha voluntad, de dicha aspiración originariamente incansable, libre y eterna.

Con todo, como también pudimos apreciar, la filosofía de Schopenhauer ni comienza ni termina en esto. Antes bien, por las primeras anotaciones de los diarios del joven Arthur pudimos constatar cómo su indagación filosófica inicia con unas experiencias de superación y liberación –reunidas bajo la expresión conciencia mejor–, que se caracterizan por operar como una ruta de escape hacia un estado más feliz y sosegado, en medio de una cotidianidad que se le figura pesada, dolorosa y opresiva. Eran justamente tiempos en los que nuestro filósofo todavía no había vislumbrado al querer como causa de esa pesadez y

dolor, ni mucho menos lo había investido con su dignidad nouménica. Por el contrario, el joven Arthur prefería hablar por aquella época, de forma vaga, de lo «subjetivo» (HN I, 47)¹⁰⁰ como la causa de nuestra desazón, razón por la cual la conciencia mejor, en tanto que experiencia liberadora, se nos aparecía como una suerte de des-subjetivación que se despierta en momentos en los que se contempla la naturaleza o el arte, o siempre que se es capaz de una acción desinteresada o se alcanza la punta de una montaña en caminatas matutinas.

En su desordenada tematización de la conciencia mejor el joven contó con unas fuentes que nosotros quisimos vizibilizar. Tales fuentes fueron Mattias Claudius y su idea de que en este mundo el hombre no está en su hogar; Wackenroder y su enaltecimiento romántico del arte; Platón y su mundo de las ideas; y, por último, el mismísimo Kant, que influenció a Schopenhauer en lo que respecta al valor en sí de la acción desinteresada, si bien no hasta el punto de hacer que este aceptara que la causa de dicha acción es una operación racional dirigida por máximas antes que la consecuencia de un amor puro o una íntima compasión.

Si al comienzo de este escrito hemos dicho que nuestra línea de trabajo consistía en demostrar que lo designado por la conciencia mejor no desaparecía de la filosofía de Schopenhauer, sino que perduraba con el nombre de negación de la voluntad, fuera ella pasajera o definitiva, podemos ahora, al final de este camino, agregar lo siguiente: Arthur Schopenhauer, respecto de su filosofía, vislumbró antes que nada el final (como conciencia mejor) y, en ese sentido, lo que a ello siguió fue la construcción de un puente que permitiera llegar hasta allí con seguridad conceptual. Tal sería, creemos, el sentido más profundo de *El mundo como voluntad y representación*, al otro lado del cual, por ser allí la voluntad entendida como un querer eternamente insaciable, nos espera la conciencia mejor bajo su nombre verdadero, a saber, el de la autonegación de la voluntad. La filosofía schopenhaueriana se nos ha figurado, en consecuencia, como un puente en cuya otra orilla se encuentra la negación del en sí del mundo; después de haberlo recorrido es de esperar que, finalmente, se desate el nudo del corazón, se disipen todas las dudas y se desvanezcan todos los actos (WWV I, K49, 736). ¿Y qué queda entonces? El silencio.

¹⁰⁰ Ver página 47.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Schopehauer, A (1994), *Sämtliche Werke III*, Frankfurt, Suhrkamp.

- (1985), *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden I*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1985), *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden III*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1985), *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden IV*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1998), *Die Welt Als Wille und Vorstellung I und II*, München, dtv.
- (2009), *El mundo como voluntad y representación, I*. Traducción de Pilar López de Santamaría, Madrid, Trotta.
- (2009), *El mundo como voluntad y representación, II*. Traducción de Pilar López de Santamaría, Madrid, Trotta.
- (2009), *Parerga y Paralipómena, I*. Traducción de Pilar López de Santamaría, Madrid, Trotta.
- (2009), *Parerga y Paralipómena, II*. Traducción de Pilar López de Santamaría, Madrid, Trotta.

Aristóteles (1967), *De anima*. Traductor: Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos.

- (1967). *Metafísica*. Traductor: Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- (2003), *Ética nicomáquea, Ética eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos.

- (2003), *Retórica*. Traducción de Antonio Tovar, Madrid, CEPC.

De Hipona, A. (2002), *Confesiones*. Traducción de Pedro Rodríguez. Madrid, Alianza Editorial.

- (1947), *De Trinitate*. Traducción: Evaristo Seijas O.S.A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1947), *Obras filosóficas III*, Traducción de V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanseros. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2013), *Ciudad de Dios*. Traducción, Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, España, Biblioteca de Autores Cristianos.

Descartes, R. (1995), *Los principios de la filosofía*. Traducción de Guillermo Quintas. Madrid, Alianza Editorial.

- (2009), *Meditaciones de la filosofía primera seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional.

Kant, I. (2005), *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Dulce María Granja, Ciudad de México, FCE.

- (2005), *Crítica de la razón pura*, Traducción de Mario Caimi, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- (2008), *Metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid. Tecnos.

La ciencia del *brahmán* (2000), *Once Upanishad antiguas*. Barcelona, Trotta.

Malter, R. (1988), *Der eine Gedanke*, Darmstadt, WBG.

Nietzsche, F. (2004) *Gesammelte Werke*. Köln, Ananconda Verlag.

- (2009), *Schopenhauer como educador*. Traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca nueva.

Platón (2011), *Dialogos II*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos.

- (2011), *Diálogos I*. Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó y C. García Gual. Madrid, Gredos.

Safranski, R. (2008), Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía. Traducción de José Planelss, Barcelona, Tusquets.

Spinoza, B. (1990), Tratado breve. Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.

- (2013), Ética demostrada según el orden geométrico. Traducción de Vidal Peña García. Madrid, Tecnos.
- (2014), Tratado Teológico-político. Traducción de José Luis Gil, Navarra, Laetoli.

Wackenroder, W. (2008), Efluvios cordiales de un monje amante del arte. Traducción de Héctor Canal. Oviedo, KRK.

Wittgenstein, L. (2014), Tractatus Logico-Philosophicus, Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial.

Literatura secundaria

Arendt, H. (2002), La vida del espíritu. Traducción de Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós.

Biblia de Jersualén (2009) Nueva Edición Revisada. Dirección: José Ángel Ubieta López, Bilbao, DESCLÉE DE BROUWER.

Bierdermann, H. (1992), Dictionary of Symbolism. Translation by James Hulbert, U.S.A., Facts on File.

Bloom, H. (2009), George Gordon, Lord Byron. New York, Bloom's Literary Criticism.

Borges, J. L. (2011), Obras completas III. Bogotá. Emecé.

Boswell, J. (1823), Life of Samuel Johnson, London, Whittingham College.

Calderón, P. (1959), El alcalde de Zalamea y La vida es sueño, Madrid, Taurus.

Camus, A. (1996), El verano. Traducción de Rafael Chirbes. Madrid. Alianza Editorial.

Cardona, L. F. (2012), “La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno”, en: *Universitas Philosophica*, (59), 211-237.

- (2012), “La contemplación estética como desindividualización del sujeto”, En: *Universitas Philosophica*, (58), 217-249.

Cicerón (2005), *Disputaciones tuscultas*. Traductor, A. Medina Gonzáles, Madrid, Gredos.

De Aquino, Tomás (2001). *Suma de Teología*. Traducción a cargo de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

De Cervantes, M (1985), *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Austral.
Düring, I. (1966), *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag.

Esquilo (1982), *Tragedias*. Traducción de B. Perea, Madrid, Gredos.

Fitzgerald, A. (2001), *Diccionario de San Agustín a través del tiempo*. Traducción de Constantino Ruiz, Madrid, Monte Carmelo.

García-Valiño, Javier (2010). *La voluntad humana en Tomás de Aquino*. Málaga, Tesis doctoral, Universidad de Málaga.

Gilson, E. (1976), *La filosofía en la Edad Media*. Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, Gredos.

Goethe, W. (1999), *Poesía y verdad*. Traducción de Rosa Sala Rose, Barcelona, Alba.

Grabmann, M. (1942). *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Traducción de Giselda Zanl. Buenos Aires, Editorial Santa Catalina.

Graves, Robert (2009), *Los mitos griegos*. Traductor, Esther Gómez Parro, Madrid, RBA.

Grondin, J. (2006), *Introducción a la metafísica*. Traducción de Antoni Martínez Ru, Barcelona, Herder.

Guthrie, W. K. C. (1969), *A History of Greek Philosophy I*, Great Britain, Cambridge University Press.

- (1969), A History of Greek Philosophy II, Great Britain, Cambridge University Press.
- (1969), A History of Greek Philosophy III, Great Britain, Cambridge University Press.
- (1969), A History of Greek Philosophy IV, Great Britain, Cambridge University Press.
- (1978), A History of Greek Philosophy V, Great Britain, Cambridge University Press.

Heine, H. (1979), Las memorias del señor Schnabelewopski. Traducción de Carmen Bravo, Navarra, Salvat.

Hesiodo (2000), Obras y fragmentos. Traducción de Aurelio Pérez y Alfonso Martínez. Madrid, Gredos.

Hölderlin, F. (2016), Cánticos, edición bilingüe. Traducción de Jesús Munárriz, Madrid, Ediciones Hiperión.

Hume, D (1985), A Treatise of Human Nature, London, Penguin Books.

Irwin, T. H. (1992), Who Discovered the Will; Philosophical Perspectives. Northridge, California State University.

Israel, J. (2012), La Ilustración Radical. Traducción de Ana Tamarit, México, FCE.

Jacquette, D. (2005), The Philosophy of Schopenhauer, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press.

Jaeger, W. (1997), La teología de los primeros filósofos griegos. Traducción de José Gaos. México, FCE.

- (2006) Paideia, los ideales de la cultura griega. Traductor Joaquín Xirau. Ciudad de México, FCE.
- (2013). Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Traductor, José Gaós. Ciudad de México, FCE.

Lem, S (2017), *La voz del amo*. Traducción de Abel Murcia y Katarzyna Moloniewicz, Salamanca, Impedimenta.

León, F. (2008), *Las paradojas de la voluntad en Duns Scoto*, en: *Anales del seminario de Historia de la filosofía* (25), 263, 278.

Lewis, P. (2012), *Arthur Schopenhauer*, London, Reaktion Books.

Lord, B. (1851), *Poetical Works*. New York, D. Appleton.

Lucrecio (2003), *La naturaleza de las cosas*. Traducción de Miguel Castillo Bejarano. Madrid, Alianza Editorial.

Macintyre, A. (1990), *Three rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame, Notre Dame University Press.

Magee, B. (1991), *Schopenhauer*. Traducción de Amaia Bárcena, Madrid, Cátedra.

Milton, J. (2011), *El paraíso perdido*. Edición bilingüe de Enrique López Castellón, Madrid, Abada.

Mondolfo, R. (1971), *Héaclito, textos y problemas de su interpretación*. Traducción de Oberdan Caletti, México, Siglo XXI.

Mondolfo, R. (2004), *El pensamiento antiguo*. Traducción de Segundo A. Tri, Buenos Aires, Losada.

Moreno, L.F. (2014), *Schopenhauer, un biografía*, Madrid, Trotta.

Neill, A. and Janaway, C. (2008), *Better Conciousness, Schopenhauer's philosohpy of value*, Malaysia, Wiley-Blackwell.

Paz, O. (1978), *El laberinto de la soledad*, México D. F., FCE.

Philonenko, A. (1989), *Schopenhauer. Una filosofía de La tragedia*, Barcelona, Anthropos.

Rosset, C. (2001), *Escritos sobre Schopenhauer*. Traducción de Rafael del Hierro. Pre-textos, Valencia.

Ruiz, E. (2007), *El concepto de conciencia mejor en Schopenhauer*, en: *Pensamiento* (63), 437-462.

Safranski, R. (2009), Romanticismo, una odisea del espíritu alemán. Traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets.

- (2010), Nietzsche, Biografía de su pensamiento. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets.

Scholem, G. (2005), La cábala y su simbolismo. Traducción de José Antonio Pardo, México, Siglo XXI editores.

Shakespeare, W. (1994), The Complete Works of William Shakespeare, Barnes & Noble, New York.

Silesius, A. (2005), El peregrino querúbico. Traducción de Lluís Duch Álvarez. Madrid, Siruela.

Sófocles (1982), Tragedias. Traducción de A. Alamillo, Madrid, Gredos.

Spengler, O. (1923), La decadencia de occidente I y II. Traducción de Manuel García M., Madrid, Calpe.

Spierling, V. (1989), “La filosofía de Schopenhauer como jeroglífico” en: Anales del seminario de metafísica, (23), 47-57.

Voltaire (2015), Cándido o el optimismo. Traducción de Mauro Armiño, Bogotá, Penguin Random House.

Whitman, W. (1954), Leaves of Grass, New York, Mentor.