



Universidad Autónoma del Estado de México

Facultad de Humanidades

Academia de Filosofía

**El dolor como elemento ontológico en la filosofía de
Schopenhauer**

TESIS

Que para obtener el título

de

Licenciado en filosofía

presenta

Juan José Cruz Aguilar

Asesor: Dr. Noé Héctor Esquivel Estrada

Toluca, México, 2014.

A mis **padres**

Agradecimientos

Este trabajo pudo realizarse gracias al apoyo y enseñanzas del Dr. Noé Esquivel, agradezco la confianza depositada en mí para llevar a buen fin ésta y otras investigaciones. No puedo dejar de mencionar y reconocer a Gabriela y Atzimba por sus observaciones y discusiones filosóficas durante toda la carrera, pero principalmente por su amistad. También expreso mi gratitud al Mtr. Javier Ruiloba Ausin quien me mostro el mundo de las letras y el pensamiento, y a quien debo, en parte, haberme entregado a la Filosofía. Finalmente, agradezco a la Profa. Manuela Salas Alarcon, por sus enseñanzas, pero sobre todo por haberme descubierto a un filósofo tan apasionante como Schopenhauer.

Índice

Introducción	6
Vida	12
Capítulo I Génesis del dolor en la filosofía de Schopenhauer	20
I.1 El mundo como representación	21
I.1.1 Implicaciones del mundo como representación	26
I.2 La necesidad metafísica	29
I.3 De la conciencia mejor a la voluntad como cosa en sí	35
I.4 El cuerpo, clave de acceso a la voluntad	44
I.5 Naturaleza de la voluntad	48
Capitulo II La condición ontológica del dolor	58
II.1 Manifestación del dolor	59
II.2 Grados de objetivación de la voluntad o escalda del dolor	65
II.3 La existencia como lucha, caída y nihilidad	80
II.4 El carácter ontológico del dolor	88
Capítulo III El dolor como medio de redención	101
III. 1 Hacia la negación de la voluntad	102
III.1.1La muerte y el suicidio	107
III.2 La vía estética	112
III.3La vía ética	122
III.4La ascética	132
Conclusiones	140
Bibliografía	147

*“Per me si va nella città dolente,
per me si va ne léterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il moi alto fattore ;
facemi la divina podestate,
la somma spienza e ’l primo amore.
Dinanzi a me non four cosse créate
se non etterne, e io eterno duro.
Lasciate ogne speranza, voi chi’ intrate”
Divina Comedia Dante Alighieri
“Infierno”
Canto tercero*

*"Es por mí que se va a la ciudad del llanto,
es por mí que se va al dolor eterno
y el lugar donde sufre la raza condenada,
yo fui creado por el poder divino,
la suprema sabiduría y el primer amor,
y no hubo nada que existiera antes que yo,
abandona la esperanza si entras aquí"*

Introducción

En todos los tiempos y regiones el hombre se ha planteado como tarea central el problema de la razón del dolor físico y moral. El sufrimiento en el mundo es una realidad evidente e ineludible, el dolor, una de las experiencias más inmediatas de la vida. En la literatura antigua encontramos bellas narraciones en torno a la tragedia del hombre, que sufre y padece sin hallar una explicación racional a su problema. En la tradición babilónica se halla el poema del *Justo paciente*¹ que narra las angustias morales de un hombre de alta posición, que a pesar de ser fiel a sus dioses y los suyos, ha perdido sus bienes, su salud y su tranquilidad espiritual; en la doctrina judeo-cristina encontramos el libro de *Job*² que cuenta la tragedia de un justo no israelita, que fue sometido a los peores tormentos por su Dios, a fin de aquilatar su virtud; en la Grecia arcaica topamos con la *Ilíada*³ considerada por algunos como el poema sobre la muerte, pues ésta se encuentra presente desde los primeros versos hasta los últimos que narran los ritos funerarios de Héctor. En cualquiera de los tiempos áureos de las literaturas antiguas encontramos narrado el problema del sufrimiento humano con toda su crueldad. La raíz de los padecimientos humanos, el agente causal de los mismos, su origen, ha sido explicado de muy distintas formas: ya sean dioses sádicos, celosos de la felicidad humana, según narran las tragedias griegas; o un dios justo y bondadoso como el bíblico, que en su infinita bondad es actor de los peores tormentos que se puedan imaginar a fin de probar la fidelidad de sus amados hijos; toda la sabiduría, en cualquier sentido en que se encamine, busca la solución del problema del sufrimiento en el mundo.

El dolor es una experiencia de cuerpo y de conciencia, moral y física, de todos los tiempos, nadie está exento de padecerla, nadie puede librarse de sentir y padecer sufrimiento. La historia y la literatura, nos recuerdan como él, en sus infinitas formas, mueve o paraliza el actuar humano; los poemas épicos cantan a la guerra, celebran la muerte; las tragedias develan la fatuidad de los intentos por vencer o evadir el destino doloroso de la vida. Ante esto, cómo no hacer del dolor uno de los objetos filosóficos más

¹ Cfr. García, Cordero Maximiliano O. P y Gabriel Pérez Rodríguez, *Biblia Comentada texto de la Nacar-Colunga, Libros Sapienciales*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 25.

² Cfr. *Ibidem*. p. 22.

³ Cfr. Morrera de Guijarro, Juan Ignacio. *Sabiduría y aflicción en la Grecia arcaica*, en: *Filosofía y dolor*, Compilador: Moisés Gonzales García. Madrid, Ed. Tecnos, 2006, p. 75.

inmediatos, cómo no elegirlo como tema de reflexión y estudio, cómo no emprender la marcha en pos de una respuesta secularizada, fincada en la razón, en el pensamiento, para resolver o intentar explicar el por qué de dolor en el mundo.

El sufrimiento lacera a todos por igual, hombres, e incluso animales, en tanto que poseen sensibilidad. Pero, en el hombre adquiere una claridad impresionante, el sufrimiento deviene a la luz, se muestra tal cual es, gracias a la conciencia, a la inteligencia, que demanda su razón de ser, que interroga por su sentido. La existencia del sufrimiento en la vida o, más aún, su presencia en nosotros mismos, en nuestro cuerpo, en nuestra mente, ha de motivarnos siquiera a la indignación y, mejor aún, a la reflexión, ha de convertirse en un objeto filosófico que invite a la rebelión o la resignación.

La filosofía no puede renunciar a la afanosa tarea de comprender la realidad sufriente del mundo, pues esa es la razón de su existencia. El religioso, el científico y principalmente el filósofo han de trabajar por descifrar los enigmas del dolor, aun sabiendo, que quizá, en esa interpretación, en la decodificación de los jeroglíficos del sufrimiento, pueda encontrarse alivio o tormento.

En filosofía no son pocas las reflexiones entregadas al problema del dolor, en realidad son diversas e incluso opuestas, van desde las que intenta descifrarlo a partir de la racionalidad del mundo, hasta las que tratan de explicarlo desde la irracionalidad, de las que piensan que el dolor surge de la naturaleza misma, a las que lo consideran como una alteración de ésta. Cualquiera que sea la vía, el problema del dolor no ha de abandonarse. Aunque así se quisiera, éste nos asolará día con día para recordarnos su existencia.

Dentro de la diversidad de interpretaciones en torno al problema del dolor, destaca la del filósofo de Frankfurt Arthur Schopenhauer. El tema del sufrimiento es una de las piezas centrales, si no es que la principal, de su filosofía. Él, como ningún otro, tuvo la intuición fundamental de que en esencia *toda vida es sufrimiento*.⁴ Considerado por Guy Maupassant como el mayor destructor de sueños que ha pasado por el mundo⁵,

⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Traducción Pilar López de Santa María, ed. 2ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009, Vol. I, p. 368.

⁵ Guy, Maupassant, *Junto a un muerto*, cuento.

Schopenhauer es un filósofo que ofrece una explicación singular, seductora y apasionante en torno al problema del dolor.

En Schopenhauer se verifica aquella idea nietzscheana que sostiene que toda gran filosofía no ha sido más que una autoconfesión de su autor⁶, que se confunde con su autobiografía, ella remite a las impotencias, las fuerzas, las debilidades y las riquezas de quien escribe. Se trata de una filosofía sincera que es clara desde el principio, pues deriva de una intuición y no de una dialéctica abstracta eminentemente conceptual. La filosofía de Schopenhauer se desprende de un intelecto, pero también de un cuerpo, y es esto lo que la hace sensible, desde el principio, al problema de dolor.

Desde la tierna infancia Schopenhauer experimenta los dolores que acompañan a la existencia. Una madre poco amorosa, un padre atormentado que termina por suicidarse, un recorrido por Europa que le muestra la miseria humana, son piezas que se unen y van configurando su visión del mundo, que desemboca, finalmente, en un desprecio por la vida. Schopenhauer asume el problema del dolor como ningún otro, pues lo vive en carne propia, hace suya aquella preocupación en torno a la razón del dolor físico y moral que ha acompañado al hombre durante toda su historia.

El pensamiento trágico de Schopenhauer parte de una confesión de sus dolores personales, una tentativa de sublimar sus sufrimientos existenciales y de transformar sus penas de la infancia y la adolescencia, en un pensamiento coherente, en un sistema filosófico.⁷ Schopenhauer es un filósofo que habla del problema del dolor, desde el dolor mismo, pues su vida se le descubre como desagradable y decide, por ello, dedicarse a reflexionar en torno a ella. En dichas elucubraciones, en su intento por redimirse de los sufrimientos de la existencia, el filósofo de Frankfurt construye una filosofía, un todo orgánico que le permite comprender el por qué del dolor del mundo. Se trata de una comprensión muy singular, que parte de una metafísica inmanente, que busca el sentido del mundo en el mundo mismo, que reconoce los límites de razón y, más aún, que se entrega a

⁶ Cfr. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual; Madrid, Ed. Alianza, p. 17

⁷ Cfr. Onfray, Michel, *Les Radicalités existentielles, dans Contre-histoire de la philosophie*, Paris, Ed. Grasset, 2013, t. 6, p. 173-174.

las sendas de la irracionalidad, y, finalmente, que la da un lugar al cuerpo, como ninguna otra filosofía se lo había dado antes.

La intención del presente trabajo consiste, precisamente, en profundizar en ese todo orgánico que es la filosofía de Schopenhauer a fin de comprender el problema del dolor por él planteado. La apuesta es hacer una lectura de su pensamiento rastreando el origen o fuente del dolor, luego su desarrollo o despliegue en el mundo y, finalmente, una posible solución, si es que existe. El propósito no es dar una nueva lectura del pensamiento schopenhauariano, sino simplemente saber qué se puede encontrar en su filosofía si se interroga por el origen del dolor y se supone que éste goza de un atributo denominado por nosotros ontológico, en tanto elemento sustancial de toda existencia. En el fondo, este trabajo está motivado por la certeza de que el dolor es algo más que una casualidad o accidente de la existencia, que amerita una explicación profunda que no sea necesariamente un consuelo, sino incluso, todo un tormento. Ese es precisamente el riesgo de la interpretación, que en su búsqueda sentido puede encontrar suplicios, en vez de alivio, el ejercicio reflexivo puede acentuar más las heridas y, a pesar de ello, nadie debería renunciar al uso libre del pensamiento.

A fin de transitar el camino del pensamiento schopenhauariano hemos estructurado el trabajo en tres capítulos, no sin antes dedicar un breve apartado a la vida del filósofo de Frankfort, pues como hemos dicho su filosofía está muy ligada a su propia vida, a sus padecimientos personales. El primer capítulo de ellos interroga en torno al escenario en el que el sufrimiento tiene participación, es decir, ¿Qué es el mundo como representación? En esta primera parte del trabajo indagaremos las características de aquella sentencia con la que se inaugura la obra capital de nuestro autor, a saber, “*El mundo es mi representación*”⁸. Expuesto el significado de esta idea derivaremos las consecuencias de dicha propuesta para el problema del dolor. Luego de esto daremos un repaso alrededor de una ineludible inclinación, a saber, la necedad metafísica, que nos horilla a buscar la fuente del dolor por encima de la representación. Encaminados rumbo a la fuente del dolor abordaremos el proceso que llevó a Schopenhauer a considerar a la voluntad como el en sí del mundo, no

⁸ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción Pilar López de Santa María, ed. 2ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009, Vol. I, p. 51.

sin antes encontrar en el cuerpo la clave de acceso a ese núcleo del mundo. En este capítulo nos interesa dejar en claro las nociones epistemológicas que rigen el pensamiento del Filósofo de Frankfurt a fin de comprender su metafísica y con ello el origen de dolor.

En un segundo capítulo, luego de haber explorado la naturaleza de la voluntad en la que hallamos el origen del dolor, trataremos de entender la forma en la que el en sí del mundo hace de éste un espejo en el que se manifiesta en distintos grados o niveles; al tiempo que expondremos las características que para Schopenhauer definen a la existencia, lucha, caída y nihilidad. Finalmente tenderemos un hilo común con lo ya expuesto a fin de profundizar directamente en el problema del dolor, intentado delinear la noción del dolor en nuestro autor, sus formas, y los atributos que hacen que él adquiriera un carácter ontológico, idea que da una perspectiva singular en torno a la cuestión del dolor.

Finalmente, en el tercer capítulo, indagaremos la forma en la que el filósofo alemán asume el sufrimiento, es decir, ante el descubrimiento del dolor como algo esencial y no casual, cómo reacciona Schopenhauer, qué sendas de solución propone para tal problema, cuál es el programa de acción de nuestro autor para el problema del dolor en el mundo, en este sentido, exploraremos sus nociones de arte, ética y ascetismo como vía de redención o liberación de las cadenas del sufrimiento de la existencia.

Es importante señalar que las técnicas documentales a través de las cuales se desarrolló la presente investigación son una hermenéutica del texto, a través de la cual pretendimos develar el sentido del mismo, las intenciones del autor, y su relación con el eje central de esta investigación. El proceso se realizará a partir de la lectura de la obra directa del autor, en parte fieles a la recomendación de Schopenhauer quien sostiene que “Los pensamientos filosóficos sólo pueden recibirse de sus propios autores: por eso, quien se sienta impulsado a la filosofía ha de buscar las inmortales enseñanzas de aquellos en el tranquilo santuario de sus obras”.⁹

Antes de iniciar la siguiente investigación, nos gustaría señalar de nuevo que la motivación primera de este trabajo ha sido abordar la cuestión del dolor alrededor de la filosofía de Schopenhauer, pues en este filósofo, como en pocos, encontramos un

⁹ *Ibidem.* p. 44.

compromiso por interpretar y desentrañar el sentido del mundo sin amagues, sin intimidaciones. Schopenhauer se lanza a la comprensión de la existencia con todas sus implicaciones, entre ellas principalmente el dolor, siempre dispuesto a encontrar un sentido que está muy alejado de confortar al espíritu humano.

Por último, a modo de advertencia, señalamos que reflexionar en torno al dolor puede no ser la actividad más placentera, el acto pensar puede lacerar el interior de quien se consagra a dicha actividad, sin embargo, esperamos que la lectura, agradable de por sí, no se torne un calvario.

Vida

Schopenhauer, el gran desilusionado del mundo, el mayor destructor de sueños, el pesimista del siglo XIX, el filósofo solitario también tuvo infancia. Fue un niño de clase acomodada con una infancia tranquila, pero con singularidades que habrían de contribuir en el futuro en la elaboración de su obra capital *El mundo como voluntad y representación*.

Schopenhauer vino al mundo un 22 de febrero de 1788 en la ciudad de Danzig, hoy la ciudad polaca de Gdansk. La conjunción astrológica bajo la que nació Arthur Schopenhauer era la de Saturno y el Sol, misma que le auguró ambición y grandes probabilidades de sobresalir entre sus coetáneos, pero también le deparaba una vida de esfuerzos y un reconocimiento tardío.¹ Fue el primogénito de Heinrich Floris acaudalado comerciante; su madre Johanna Henriette, conocida escritora, nacida en Trosiener. El nacimiento del Arthur Schopenhauer pudo haber tenido lugar en Inglaterra, pues esa era la voluntad del padre y de la madre. La admiración del padre por el modo de vida inglés hizo que se trasladaran a Londres para el alumbramiento de su primer hijo, sin embargo, los temores y angustia de Heinrich Floris truncaron tal deseo regresando a Danzig para que Johana diera a luz a Schopenhauer. La inclinación de Heinrich Floris a la cultura inglesa se transmitió a Schopenhauer, quien hasta sus últimos años no dejó de leer la prensa inglesa, *The Times*, para estar al tanto de aquel país.

Veinte años separaban a la joven madre de Schopenhauer de Heinrich Floris, Johanna apenas contaba con diecinueve años cuando se casó. Procedía de una familia burguesa venida a menos, a la que hacía bien unir riquezas con los Schopenhauer. Estamos frente a un matrimonio que no fue producto del amor, la misma Johanna lo confiesa en sus *Memorias de Juventud*, hecho que, sin duda, fue percibido por el entonces inocente Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer profesó un profundo respeto y admiración por su padre a pesar de no trabar diálogos frecuentes con él. En cambio, por su madre siempre manifestó cierto rechazo, pues la consideraba culpable de las penalidades del padre. “Mi propio padre,

¹ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Diarios de viaje*. Traducción: Luis Fernando Moreno Claros; Madrid, Ed. Trotta, 2012, p. 12.

abatido y doliente estaba retenido en la silla de enfermo y habría quedado abandonado de no ser porque un viejo sirviente cumplía con él el así llamado deber de amor. Mi señora madre daba veladas mientras él se consumía en la soledad y ella se divertía mientras él estaba sufriendo terribles dolores”.²

Para 1793 el rey de Prusia Federico II, el grande, toma la ciudad de Danzig, el futuro de esta ciudad libre queda en entredicho. Heinrich Floris, cuyo amor por la libertad era tan grande como el que tenía por su ciudad, decide abandonar junto a su mujer e hijo la ciudad de Danzig, para instalarse en el puerto de Hamburgo, que en adelante será el lugar de residencia de los Schopenhauer.

En 1797, el padre de Schopenhauer preocupado por la educación de su hijo decide trasladarlo a la ciudad de Havre, para que éste aprendiera el francés y fuera educado por buenos preceptores. Arthur se quedó alojado en la residencia de una prominente familia burguesa, los Blésimaire, quienes contaban con un hijo de la misma edad de Arthur, Athime. En Havre se despertó el gran interés del filósofo por la música, que guardará por el resto de su vida, ahí aprendió a tocar la flauta travesera. Aquellos años que Schopenhauer pasará en la ciudad francesa de Havre serán los que recuerde como los más felices de su infancia.

A los once años Arthur regresa a Hamburgo donde su educación seguirá otro rumbo. Ingresó en 1799 al Instituto Runger, en el que los hijos de las familias más acaudaladas adquirirían la formación para convertirse en eminentes comerciantes. En tal institución se privilegiaba la enseñanza de las matemáticas y el cálculo, tanto como la gramática y la corrección al escribir cartas e informes, se ponía énfasis en el conocimiento de lenguas modernas y geografía; muy lejos estaba en aquellos años el joven Schopenhauer de las humanidades.

El destino de Schopenhauer ya había sido trazado por el padre, sería comerciante y continuaría así con los negocios familiares, sin embargo, las inclinaciones del joven Arthur eran diferentes, él buscaba aprender latín y penetrar en el estudio de las humanidades, pues

² Schopenhauer, Arthur. *Gespräche [Conversaciones]*, A. Hubscher (ed.) Stuttgart, 1971, 155, en SAFRANSKI, Rüdiger, *SCHOPENHAUER y los años salvajes de la filosofía*, México, Ed. Tusquets, 2008, pág. 24.

anhelaba ir a la universidad. Conocedor de las inclinaciones de su hijo Heinrich Floris le propone un trato, le da a elegir entre un viaje alrededor de Europa o dedicarse a la preparación para los estudios universitarios. Si optaba por el viaje, a su regreso habría de consagrarse a los estudios empresariales y olvidar sus otras inclinaciones, por otro lado, si se decidía por la universidad, de inmediato sería matriculado en la escuela secundaria donde aprendería los rudimentos necesarios para ingresar a la universidad. La treta del padre funciono y por mucho Schopenhauer eligió el viaje.

Del 3 de mayo de 1803 al día 25 de agosto de 1804 la familia Schopenhauer viaja por Holanda, Inglaterra, Francia, hasta Suiza y Austria. De este y otros viajes Arthur dice haber extraído una visión de la realidad, una experiencia directa del mundo, grandes ventajas a la hora de consagrarse al ejercicio filosófico.

La educación de Arthur Schopenhauer quedaba completa, había mirado con sus propios ojos las ciudades más importantes del momento, había visitado museos, cortes reales, apreciado obras de arte, contemplado majestuosos palacios, pero también, las penalidades de la vida. El viaje por Europa sirvió para que la mirada del joven Arthur se posara sobre las miserias de la vida y los males del mundo que aquejan a todos los seres humanos y al resto de las demás criaturas.

En las notas de su diario del miércoles 8 de junio de 1803, en Londres, queda registrado el enjuiciamiento de tres reos: “Esta mañana he presenciado un triste espectáculo: he visto colgar a tres hombres. Siempre será la más indignante de las visiones ver como se mata a seres humanos de forma violenta; [...]”.³ La solemnidad con la que los verdugos colocan la soga a sus víctimas llenó de escalofrío al joven Schopenhauer. Durante su viaje vistió galeras, cárceles, tumbas como monumentos a los muertos, pero también presencié otra clase de espectáculos; por ejemplo, la misma tarde de la ejecución de los reos, contemplé cómo en un escenario diferente subía un ventrílocuo para hacer reír a las personas, ambos acontecimientos, el del asesinato y el de la diversión, contribuyen a su concepción de la vida como un teatro, como una puesta en escena en la que en cualquier momento podemos ser víctimas o victimarios.

³ Schopenhauer, Arthur. *Diarios de viaje. op. cit.*, p. 79.

La mirada retrospectiva de Schopenhauer hacia aquellos años juveniles de viajes y grandes descubrimientos, lo llevan a escribir lo siguiente:

A mis diecisiete años de edad, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron *las miserias de la vida* tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez, la muerte. La verdad que el mundo gritaba de manera tan audible y clara superó todos los dogmas judíos que me impregnaban, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, antes bien, la de un demonio que se deleita en la visión de las criaturas a las que ha abocado a la existencia; tal era lo que demostraban los hechos, de modo que la idea de que ello es así acabó por imponerse.⁴

Al regreso de tan largo viaje Schopenhauer tiene que cumplir su promesa y dedicarse al estudio empresarial. Tuvo que pasar unos meses como aprendiz en una contaduría de comercio. El aburrimiento y el tedio lo agobiaban, sabía que estaba en un lugar equivocado y que dejaba ir su vida en una tarea que no lo complacía, sin embargo, así lo había pactado con el padre. El estudio de la Antigüedad clásica y sus lenguas, la vasta literatura universal y una gran cantidad de disciplinas teóricas, entre ellas la filosofía, tenía que esperar.

Un acontecimiento brutal y fatídico para la vida de Schopenhauer había de romper las cadenas que lo ataban a la carrera comercial, su padre Heinrich Floris se suicida. Schopenhauer, a pesar de sus escrúpulos de conciencia, emprende los estudios secundarios, preparándose así para el ingreso a la universidad, primero en la facultad de medicina de Göttingen, donde adquiere amplios conocimientos científicos, de 1809 a 1811; luego en la universidad de Berlín, 1811-1813 donde asiste con mucho interés a los cursos de Fichte y de Scheleirmacher, para quedar al final decepcionado de ellos.

Schopenhauer debe, en parte, su liberación de la carrera comercial a Johanna, quien para alejarse de él y sus malos humores lo incita a consagrarse a lo que verdaderamente ama. En una carta de 1807 Johanna escribe a su hijo: “[...] he de hacer todo, todo por salvarte, en la medida en que aun es posible. Sé muy bien lo que significa tener que vivir una vida que choca con nuestro interior y, si es posible, mi querido hijo, quisiera ahorrarte

⁴ Schopenhauer, Arthur, *Cholerabuch*, en *Der handschriftliche Nachlass*, vol. 4, 1, p. 96, citado en Schopenhauer, Arthur. *Diarios de viaje. op. cit.*, p. 21.

tal sufrimiento”.⁵ Johanna Henriette quiere erradicar de raíz su pasado con Heinrich Floris, liquida sus empresas, finiquita todos los negocios de su marido y se traslada a Weimar donde llevará una vida como escritora, y se distinguirá por sus tertulias literarias a las que acudió el gran escritor alemán Goethe. Johanna Henriette no fue la madre más amorosa que un niño puede llegar a tener, Schopenhauer carece del amor de su madre, y quizá por ello el amor hacia lo primario, hacia la propia vitalidad.⁶ Johanna no se limitó a ser indiferente con su hijo, llegó al punto de manifestarle su desprecio, de esto da testimonio el dialogo epistolar que mantuvieron madre e hijo:

No eres mala persona; no careces de ingenio ni educación, tienes cualidades que podrían hacer de ti un ornato de la sociedad humana. Conozco, además, tus sentimientos y sé que hay muy pocos que sean mejores que tú, pero no obstante eres fastidioso e insufrible, y considero penoso en extremo el vivir contigo. Todas las buenas cualidades quedan empañadas y no sirven para nada en el mundo a causa de tu arrogancia [...].⁷

El temperamento de Schopenhauer ha sido descrito siempre como difícil, se le tilda de arrogante, melancólico, indeciso, siempre señalando los defectos de los otros, corrigiendo, sin miras, las faltas intelectuales de las personas con las que se rodeará; incluso, al mismo Goethe no dejó de parecerle algo pedante, al grado que cuando el autor del *Fausto* le muestra su teoría sobre los colores Schopenhauer no tardó en hacerle notar sus errores, y más aún, le presenta una versión propia más acabada y convincente sobre el mismo tema *Sobre la visión y los colores* publicada en 1816. Su mismo padre en vida le reprocha “Quisiera que aprendieras a ser amable con la gente: así conseguirás fácilmente que el señor Kabrun te dirigiese la palabra en el escritorio”.⁸ Una tía materna le escribe

⁵ Schopenhauer, Arthur. *Epistolario de Weimar, selección de cartas de Johanna, Arthur y Goethe*, Traducción: Luis Fernando Moreno Claros; Madrid, Ed. Valdemar, 1999, p. 115.

⁶ Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger, *SCHOPENHAUER y los años salvajes de la filosofía*, México, Ed. Tusquets, 2008, pág. 29.

⁷ Schopenhauer, Arthur. *Epistolario de Weimar, selección de cartas de Johanna, Arthur y Goethe*, op. cit.; p. 137.

⁸ SAFRANSKI, Rüdiger, *SCHOPENHAUER y los años salvajes de la filosofía*, México, Ed. Tusquets, 2008, pág. 78.

“Tendrás que aceptar a los seres humanos como son y no ser demasiado estricto. La ganancia sería que te volverías más agradable para los demás y te lo pasarías mejor”.⁹

Regresando a sus estudios universitarios hemos de decir que es en la universidad de Berlín donde comienza su exploración en el campo filosófico, conoce a Kant y a Platón sus grandes maestros, a los que se suma la sabiduría oriental extraída de sus lecturas en inglés, primeras traducciones del pensamiento oriental. En esos años se alojan las primeras anotaciones alrededor de la conciencia mejor, producto de sus padecimientos carnales.

En sus años universitarios Schopenhauer, como todo joven, se entrega a la aventura de las pasiones sensuales, no obstante, los resultados obtenidos de sus primeras exploraciones sexuales no son los más afortunados. Arthur Schopenhauer es un espíritu excelente en el mundo de las letras pero no en el mundo de las faldas. Humillado por las pasiones sexuales de su juventud Schopenhauer emprende la construcción de su filosofía, ha experimentado los tormentos y miseria humana ahora quiere una vía para solucionar sus problemas.

Para 1813 Schopenhauer obtiene el doctorado en filosofía por la universidad de Göttingen, con la tesis *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Su producción intelectual continúa en Dresde donde termina de redactar en 1818 su obra capital *El mundo como voluntad y representación*.

En el ámbito editorial y académico Schopenhauer no es el personaje más afortunado, son un sin número de peripecias las que tiene que atravesar para que se publiquen sus libros, llegando a ser él mismo quien cargue con los gastos de impresión. Si la publicación le fue difícil mucho más terrible fue que se reconociera su pensamiento, eran pocos los que lo leían, muchas de sus ediciones acabaron abrazadas por el fuego de las llamas o como papel de uso. Cuando intenta incursionar en el ámbito universitario lo hace sin éxito, pues tiene la genial idea de impartir clase en la universidad de Berlín, donde la gran estrella del momento era Hegel, a la misma hora y enfrente de su salón de clase, Schopenhauer no llegó a contar con más de cinco estudiantes. Sus clases permanecieron anunciadas por casi dos semestres sin que hubiera algún estudiante dispuesto a inscribirse.

⁹ *Idem*.

Arthur Schopenhauer dedicará un texto titulado *Sobre la filosofía de la universidad*¹⁰ en el que otras cosas arremete contra Hegel y contra los profesores de filosofía que según él no buscan la verdad sino su provecho personal, dicho texto inicia con el siguiente epígrafe: “El descredito de la filosofía se debe a esto: a que no se la cultiva con dignidad; pues no deben dedicarse a ella los bastardos, sino los hombres rectos”.¹¹ Schopenhauer se premia de vivir para la filosofía y no de la filosofía.

A pesar de su mala fortuna en la docencia y en el ámbito editorial Schopenhauer sigue produciendo. En 1836 se publica *Sobre la voluntad en la naturaleza*, en 1841 *Los dos problemas fundamentales de la ética*, que reúne dos textos en torno a la ética, uno de ellos, *Sobre la libertad de la voluntad* gana el concurso de la Real Sociedad Noruega de las ciencias, el segundo es inscrito años después en el mismo concurso *Sobre el fundamento de la moral* no gana el premio a pesar de ser el único trabajo concursante. En 1844 sale una segunda edición de su obra capital. Para 1851 sale a la luz *Parerga y Paralipómena* texto que le atraerá fama y reconocimiento.

La mayor parte de sus años de madurez Schopenhauer los pasa en la ciudad de Frankfort a la que se muda a partir de 1833, ahí encuentra un lugar apacible para sus quehaceres intelectuales, sus paseos vestirnos, y sus noches de reflexión.

Schopenhauer siempre se consideró un hombre más allá de su tiempo, afirmaba no escribir para una sola generación sino para muchas; para Arthur su obra capital no pertenecía a ninguna época sino a la humanidad entera. El desinterés de sus contemporáneos por conocer su trabajo lo menguaba escribiendo “[...] el aplauso de la posteridad no se adquiere por lo regular más que acostado del aplauso de los contemporáneos; y viceversa”.¹² El filósofo de Frankfort alcanza una fama tardía, al final de sus días su nombre comienza a cobrar relevancia, primero en Inglaterra, tierra que pudo haberlo visto nacer, con la publicación del artículo *Iconoclasia en la filosofía alemana* de John Oxenford

¹⁰ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena* Traducción: Pilar López de Santa María; ed. 2ª, Madrid, Ed. Trotta, 2009, p. 167-221.

¹¹ Platón. *La república*, Madrid, Ed. Gredos, 2009, VII, 535C.

¹² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Traducción Pilar López de Santa María, ed. 2ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009, Vol. I, p. 291.

en 1853 en el periódico *Westminster and Foreign Quarterly Review*; y finalmente es su natal Alemania.

Finalmente, el viernes 21 de Septiembre, el ama de llaves de Schopenhauer lo ve postrado en el sofá, el filósofo ha muerto, o mejor dicho, fiel a su filosofía, ha despertado del sueño de la vida.

Es común considerar a Schopenhauer como un pesimista, un misógino y un misántropo. Y quizá lo sea, sólo hay que considerar diferentes pasajes de su vida. Un padre depresivo con inclinación a la melancolía y a la angustia que lo conducen a un violento final, el suicidio; un recorrido por el mundo que muestra las miserias de la existencia humana, así Schopenhauer deviene en un pesador trágico o pesimista. Una madre ausente, poco amorosa, una mujer agresiva, histérica y colérica, el resultado un filósofo misógino. Finalmente, mala suerte en el amor, pocos resultados en la academia, desprecio de sus contemporáneos, el producto un misántropo. Sin duda, Schopenhauer es más que eso, pero como ningún otro pensador dejó que su propia experiencia de vida transitará en su filosofía, con la finalidad, quizá, de redimir todos sus tormentos. Schopenhauer nos enseña a filosofar con la mente y con el cuerpo.

Capítulo I

**Génesis del dolor en la filosofía de
Schopenhauer**

I. Génesis del dolor en la filosofía de Schopenhauer

La filosofía de Schopenhauer puede considerarse como una unidad indisoluble en la que las partes son esenciales para la construcción del todo, ninguna se sitúa por encima de la otra. Se trata, pues, de un único pensamiento, un todo orgánico; y que sólo por fines pedagógico, como él mismo indica,¹ puede ser dividido a fin de ser comunicado, la relación de cada una de sus partes ha de ser tal, que cada una reciba del conjunto como éste de ellas. Así se hace de su filosofía una “[...] Tebas de cien puertas: desde todos lados se puede entrar y a través de todos se puede llegar, por un camino directo, hasta el punto medio”.²

Apuntando hacia los fines didácticos señalados por nuestro autor, se hace necesario iniciar este trabajo esbozando la idea de mundo como representación, presentada por Schopenhauer en la primera parte de su obra principal. Con el estudio de ésta se emprenderá el rastreo de los orígenes del dolor en la filosofía de este autor, estableciendo en un primero momento el escenario en que se hace presente el sufrimiento. Se continuará con la exploración de una necesidad del ser humano, producto del asombro y reflexión del mundo, que le encamina a indagar el fundamento real de su padecer. Una vez descubierta la ruta que dirija a la fuente de dolor, se dará paso al estudio de su agente propiciador, la voluntad.

I.1 El mundo como representación

“El mundo es mi representación”.³ Este es el principio básico y verdad *a priori* con el que se inaugura la obra capital de Schopenhauer, válida para todo ser vivo y cognoscente. Esta lacónica sentencia implica que el mundo, todo lo que circunda al hombre, no es sino una representación de él como sujeto cognoscente. La realidad empírica es la elaboración de un sujeto. El mundo que se presenta ante nuestros ojos ahora se convierte en un fenómeno cerebral,⁴ en una elaboración del ser humano que se hace presente en su mente. El agente

¹ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción Pilar López de Santa María, ed. 2ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009, Vol. I, p. 31.

² Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción Pilar López de Santa María, ed. 3ª; Madrid, Ed. siglo XXI, 2007, p. 4.

³ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 51.

⁴ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción Pilar López de Santa María, ed. 3ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009, Vol. II, p. 31.

cognoscente está cierto de que no conoce realmente, señala nuestro autor, ningún sol ni ninguna tierra, sino únicamente un ojo que ve un sol, una mano que siente la tierra.⁵ El mundo como representación es originariamente visión, una construcción del intelecto. El universo está dispuesto para el conocimiento, es exclusivamente objeto para un sujeto, intuición de alguien que intuye. La naturaleza entera es solamente percepción del que percibe, en suma representación. “Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto. El mundo es representación”.⁶ El soporte del mundo es el sujeto, ser cognoscente pero no conocido. Él es la condición de todo lo que se manifiesta, del objeto.

Esto no implica negar la realidad de las cosas sensibles, sino establecer que ésta no tiene una esencia independiente del sujeto que conoce. Ser es ser percibido afirma Schopenhauer siguiendo la doctrina de Berkeley⁷, existir y ser percibido pueden ser conceptos intercambiables en su doctrina. “Ser objeto para el sujeto y ser representación del sujeto es lo mismo”.⁸ Los objetos no se diluyen en las representaciones, sino que las representaciones son ya los objetos.

Por lo tanto, cualquier representación conlleva la estructura sujeto - objeto, única forma bajo la cual es posible ésta. Sujeto y objeto van acompañados, en conjunto se convierte en el elemento indispensable del mundo como representación. Por un lado se encuentra el objeto que aparece bajo la forma de espacio y tiempo, y con ellos la pluralidad. Por otra parte, el sujeto, fuera del espacio y el tiempo.⁹ Son dos mitades necesarias e inseparables. Schopenhauer lo expresa claramente “[...] cada una de ellas tiene significado y existencia exclusivamente por y para la otra, existe con ella y desaparece con ella”.¹⁰ Ambas mitades del mundo como representación se limitan mutuamente, donde inicia el sujeto termina el objeto. Un sujeto sin objeto no es ningún sujeto. Ni objeto ni sujeto son

⁵Cfr. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 51.

⁶ *Idem.*

⁷ Cfr. Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano.* Traductor: Risieri Frondizi; ed. 1ª, Buenos Aires, Ed. Losada, 2004, p. 86.

⁸ Schopenhauer, Arthur, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Traductor; Eduardo Ovjero y Mauri; ed. 1ª; Buenos Aires, Ed. Losada, 2008, p. 69.

⁹ Aquí Schopenhauer se adscribe al lenguaje Kantiano. Espacio y tiempo son las formas puras de la sensibilidad *a priori*; en conjunto estructuran el modo de conocer del hombre en el ámbito de la realidad empírica.

¹⁰ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 53.

concebibles sin su correspondiente correlato. Sujeto y objeto son parte de una totalidad que abarca a ambos, esa totalidad es el mundo como representación.¹¹

Podemos distinguir dos clases generales de representación, por un lado están las intuitivas y del otro las abstractas. Éstas últimas hacen referencia a los conceptos y son patrimonio exclusivo del hombre; las primeras abarcan todo la realidad visible y empírica, junto con sus condiciones de posibilidad, el espacio y el tiempo. Todas estas representaciones se nos hacen visibles relacionadas unas con otras. Cada objeto del sujeto se encuentra en relación de dependencia con otro objeto. Ninguna representación podría ser como es si no existiera otra que es como es. Esta otra se llama razón (*Grund*, fundamento o fondo), la primera, consecuencia. Ningún tipo de representación u objeto puede existir por completo de forma aislada, por sí, o separado. Schopenhauer afirma que, existe una universal e inevitable relación entre las representaciones, es decir, todos los objetos del sujeto están interrelacionados. Este tipo de vínculo entre las representaciones es lo que nuestro autor denomina «raíz del principio de razón», tema de su tesis doctoral. El principio enunciado de forma wolfiana expresa “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”.¹² Se trata de un principio que opera a nivel del conocimiento, es decir, en el mundo como representación. Todo lo que el sujeto percibe y que pasa a ser su representación obedece a este principio, nada existe sin una razón de ser. Ahora, a todo lo que pueda llegar a nuestra representación, inevitablemente, se le interrogará por sus razones, por la conexión que une a unas representaciones con otras.

¹¹ Con esto Schopenhauer tiene cuidado de no ser inscrito como materialista o como idealista. Él no parte del objeto, como el materialismo, ni del sujeto, como el idealismo, sino de la representación, la cual implica a ambos. El materialismo, en esencia, da por supuesta la materia como algo absoluto, lo esencial, y derivado de ella el sujeto que conoce; sin embargo, todo lo objetivo de la materia está condicionado por el sujeto, es una fabricación de éste. Por su parte el idealismo da una prioridad absoluta al sujeto, postula una inteligencia creadora y generadora del mundo, este ser cognoscente se convierte en dador de existencia, el mundo es porque el sujeto lo percibe.

En el segundo volumen de su obra capital, Schopenhauer representa este problema al hacer del sujeto y la materia dos personajes que dialogan entre sí, cada uno de ellos se sostiene como lo absoluto del mundo, para al final del dialogo llegar a una conciliación:

“El Sujeto: Yo existo y fuera de mi no hay nada. Pues el mundo es mi representación.

La materia: ¡Osada ilusión! Yo, yo éxito y fuera de mi no hay nada. Pues el mundo es mi forma efímera. Tú eres un mero resultado de una parte de esa forma y totalmente contingente.”

Luego de un intenso dialogo:

“Ambos: Así pues, estamos inseparablemente ligados como partes necesarias de una totalidad que nos abarca a ambos y subsiste por nosotros. Sólo un mal entendido nos puede enfrentar hostilmente e inducirnos a que el uno dispute al otro una existencia con la que la suya propia se mantiene y sucumbe.”

¹² Schoepenhauer, Arthur, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit. p. 41.

Aquello que puede ser objeto de representación se divide en cuatro formas, mismas a las que Arthur llama raíces del principio de razón suficiente, se tiene entonces una cuádruple raíz. A esta variedad de formas en las que el sujeto se representa el mundo corresponde una figura del principio de razón:

En la realidad empírica, en el mundo corpóreo, se hace apremiante preguntar por la razón que hace que sucedan las cosas. Preguntamos por una razón de devenir, es decir, por la causalidad. Principio del devenir, *principium rationis sufficientis fiendi*: la modificación de los objetos en la realidad empírica debe tener siempre una causa.¹³

A nivel de los conceptos interrogamos sobre la base en la que se apoya un juicio, es decir, por la razón por la que se afirma que sea así. Demandamos pues la razón del conocimiento. Principio del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*: las conexiones entre los conceptos y los juicios, para ser ciertas, deben tener siempre una razón.¹⁴

La tercera figura del principio de razón se refiere al ámbito de las matemáticas. Aquí no se inquiera por la razón de ser del cambio o del conocimiento. En matemáticas que $5 + 2 = 7$ no se explica en base a una transformación interna o externa de los números, sino porque así tiene que ser, se trata de una evidencia que no admite investigación ulterior. Estamos aquí ante la forma del principio de razón que nuestro autor denomina principio de razón del ser, *principium rationis sufficientis essendi*.¹⁵

Finalmente la cuarta clase de principio se refiere a la acción humana. En toda actividad humana preguntamos sobre los motivos que le impulsaron a ejecutarla. Principio del obrar, *principium rationis sufficientis agendi*.¹⁶

Hemos dicho que el mundo es representación, objeto para un sujeto, pero ¿Cómo se plasma el mundo exterior en el cerebro del sujeto cognoscente? El mundo exterior es en esencia la obra del entendimiento.

¹³ Cfr. *Ibidem*. p. 78.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*. p. 169.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*. p. 200.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*. p. 219.

Así como el objeto no existe más que para un sujeto que lo perciba, tampoco la representación existe más que para una especial determinación del sujeto llamada facultad de conocer, innata y, por tanto, apriorística. Esta facultad mantiene un estrecho vínculo con la filosofía de Kant, pues Schopenhauer mantiene de la *Estética trascendental* el espacio y el tiempo como formas puras de la intuición sensible, sin las cuales el hombre no podría traer a la representación ninguna clase de objetos; Ambos, espacio y tiempo, no son conceptos, pues no son extraídos de la experiencia, antes bien es ésta la que los supone. Tampoco son cosas que puedan ser percibidas, sino más bien, el modo en cómo percibimos, los medios por los cuales organizamos nuestra percepción. Son intuiciones *a priori*, por medio de las cuales podemos representar los objetos. Así mismo, nuestro autor conserva la categoría de causalidad kantiana, pero en este caso como la primera figura del principio de razón suficiente, principio del devenir o ley de causalidad, referida exclusivamente a los cambios de la materia, esto es al aparecer y desaparecer de los estados en el tiempo. Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto. Esta ley, al igual que el espacio y el tiempo “[...] nos es conocida *a priori*, por lo que tiene un carácter trascendental siendo aplicable a toda experiencia posible [...]”¹⁷

Sólo cuando el entendimiento, función cerebral, entra en actividad, utilizando su forma especial, la ley de causalidad, se realiza una importante transformación. Reelabora el conjunto de materiales primarios e informaciones recogidos por las sensaciones para hacer con ellos un mundo corporal intuitivo. Pasa de las impresiones subjetivas a un conocimiento objetivo. Concibe las impresiones de los órganos corporales, las sensaciones, como efectos, que, se ha de suponer, deben tener sus correspondientes causas. La operación del entendimiento es intuitiva y completamente inmediata. “En la inteligencia (léase entendimiento, *Verstand*) y por la inteligencia, se presenta lo objetivo, lo real, el mundo corpóreo que llena el espacio en sus tres dimensiones, y que luego, en el tiempo, y con arreglo a la ley de causalidad, cambia y se transforma y se mueve en el espacio”.¹⁸ El mundo exterior es obra del entendimiento, su misión es crear el mundo objetivo; esto no quiere decir que el mundo se encuentre construido y sólo sea a través del entendimiento que se asimile; recordemos la frase inaugural de la obra capital de Arthur “El mundo es mi

¹⁷ Cfr. *Ibidem*. p. 87.

¹⁸ *Ibidem*. p. 102.

representación.” Los sentidos nos brindan el material esencial, que después el entendimiento, por medio de su estructura característica, espacio, tiempo y causalidad, transforma en representación. En este sentido, nuestro conocimiento intuitivo del mundo es a la vez intelectual, en tanto que es producto del entendimiento. De este último gozan los animales, hasta el más vil, señala Schopenhauer, tiene inteligencia, sin duda en distintos grados de finura y claridad; pero siempre, pues ningún ser vivo o cognoscente escapa de aquél lapidario principio básico.

I.1.1 Implicaciones del mundo como representación

El mundo como representación es, para el filósofo de Frankfurt, el mundo de la apariencia, del fenómeno, pero no el de la esencia. Así, la realidad aparece como futilidad, la existencia como efímera, relativa y finita. Por todas partes vemos como el principio de razón arrebatada a todos los objetos su existencia, ninguno existe por sí y en sí mismos, se mantienen eternamente condicionados por otros objetos, a través de otros, sólo de esa forma una y otra vez, y así hasta el infinito. Mediante el principio de razón, formulado por Schopenhauer, todos los objetos caen en un ciclo de dependencia, la relatividad, la inestabilidad y la finitud; su ser es condicionado y relativo, cuan insignificantes son los objetos en sí mismo, que sin aquel otro que se manifiesta como su causa, devienen en un no ser, sin el condicionante no hay condicionado.¹⁹ La existencia del mundo está irremediablemente atrapada en la determinación de tal principio. Con éste y su cuádruple raíz se entra en un mar de necesidades de las que no se libra el mundo como representación, pues así está condicionado, se inicia desde la necesidad natural o física enunciada con la primera forma del principio de razón; se pasa luego a la necesidad lógica, propia del principio del conocer; en tercer lugar se halla la necesidad matemática; para finalmente desembocar en la necesidad moral.

Nada posee existencia en sí mismo, entre nuestras manos y ante nuestros ojos se escapa todo; no hay excepciones, en el mundo como representación nada perdura eternamente, todo se desvanece.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*. p. 235-238.

Espacio y tiempo, elementos que determinan la forma de representar el mundo, son agentes de la diversidad, de la individualidad, de la diferencia, de la contingencia. El tiempo con la sucesión determina el carácter efímero y pasajero de la vida; el espacio con la simultaneidad da paso a la multiplicidad de seres, en esta diversidad de individuos se gesta la interminable lucha que marca la existencia de todo. Estas inocentes formas puras de la intuición serán la marca del sufrimiento. Sin duda el dolor de la existencia se vuelve real sólo en el momento en que el sufriente toma conciencia de ello, en el momento en que la representación entra en escena, en el que interviene el entendimiento. “Dime cuando nació el espacio y donde nació el tiempo su novia fugitiva, y cómo vino al mundo la materia, el hijo de ambos, para sembrar los simientes de un mundo de sufrimiento. Con el espacio nació la lucha y con el tiempo la inestabilidad”.²⁰

Esta visión del mundo es antigua, señala Schopenhauer, viene desde Heráclito quien se lamentaba del eterno fluir de las cosas; pasa por Platón para quien la realidad sensible siempre deviene y nunca existe; hasta Kant quien denominó fenómeno a lo conocido en oposición a la cosa en sí.²¹ En la antigua sabiduría hindú las formas esenciales de la representación integran el velo de *Maya* la diosa hindú, esposa de *Brahman*, esta es la ilusión personificada, la ilusión principal, conocimiento obnubilado que impide a los hombres ver más allá de la apariencia, de lo meramente representado. “Es la Maya, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver el mundo del que no se

²⁰ Schopenhauer, Arthur, *Nasclafß Paralipomena*, s.a., s.p.i., s.l. p. 109, citado en Sans Edouard, *Schopenhauer*, Traductor: Publicaciones Cruz; ed. 2ª, México, Ed. Publicaciones Cruz, 1995, p. 22.

²¹ Nota: Abandonados los estudios empresariales Schopenhauer se consagrará a la vida universitaria, tendiendo su primer contacto con la filosofía gracias al kantiano Gottlob Erns Schulze quien le descubrirá el pensamiento de Platón y Kant, a quienes reconocerá en el futuro como sus grandes maestros. Es importante señalar esta influencia, pues de éstos autores Schopenhauer adquirirá una serie de conceptos que le servirán para la construcción de su propia filosofía. Kant, por ejemplo, consideraba al mundo conocido como fenómeno, siendo el *noumeno* el límite del conocimiento objetivo. En la interpretación de Schopenhauer el fenómeno da cuenta del mundo como representación, de lo aparente e ilusorio; por otro lado, la cosa en sí pasará a ser aquello que se oculta bajo la pantalla ficticia de la representación. De Platón recupera la noción de idea, de forma muy general podemos decir que hace referencia al en sí del mundo, mientras que el mundo sensible es el mundo del fenómeno. A Platón y Kant se suma la sabiduría oriental que le descubre la división del mundo, hay, pues, una parte ficticia invisible y una real invisible. Grosso modo, el mundo para nuestro autor se encuentra escindido, dividido entre apariencia y realidad, sin embargo, estudiando cuidadosamente su pensamiento podremos descubrir que tal separación no es tal, o al menos tiene sus matices, pues ambos mundos, el de la representación como el que denominará de la voluntad son uno y lo mismo, caras de una misma moneda, una esfera indisoluble que alberga en sí la representación y la voluntad.

puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente”.²²

Para continuar abonando a esta reflexión Schopenhauer refiere a los Vedas y Puranas, textos de la sabiduría oriental, en los que la mejor analogía para expresar el conocimiento del mundo real es la del sueño. En el pensamiento occidental nuestro autor identifica declaraciones de Platón para quien a menudo los hombres viven en un sueño, del cual sólo los filósofos luchan por despertar. Píndaro, por su parte, sostiene "σκίζα οναρ ανθρωποζ (*umbrae somnium homo*)”.²³ Schopenhauer da especial importancia a los versos del literato inglés Shakespeare:

We are such stuff
As dreams are made of, and, our little life
Is rounded with a sleep²⁴

Y finalmente señala la obra dramaturgica de Calderón *La vida es sueño*, en la que esta idea penetra hasta niveles metafísicos.

El mundo como representación es el escenario del dolor y sufrimiento, desde un ligero malestar físico hasta un remordimiento de la conciencia sólo tiene lugar en la representación. Ser objeto para un sujeto, o representación, se convierte en la condición formal para que pueda sentirse dolor. Demarcamos con esto el actuar del dolor, sin embargo, no hemos hallado aún la fuente de donde proviene o lo que lo genera. La vida en la representación es la vida donde se ejecutan toda clase de piezas impregnadas de un algo que hace que todos los seres desde los inorgánicos hasta los seres dotados de razón se enfrasquen en una lucha sin fin. En el mundo como representación se ha encontrado uno de los elementos que propicias el dolor, el espacio y el tiempo, que en conjunto constituyen el *principium individuationis*.

²² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación, op. cit.* Vol. I, p. 56.

²³ *Ibidem.* p. 65. [N. T. El hombre es el sueño de una sombra, Píndaro, *Pythia*, VIII, 135.]

²⁴ *Ibidem.* p. 66. [N. T. Somos la misma materia de la que están hechos los sueños, y nuestra corta vida está rodeada por el sueño, Shakespeare, *La tempestad* IV, 1.]

Ciñéndose a la lógica sujeto – objeto se puede declarar que desde el inicio de los tiempos en que hubo un ser que percibiera el mundo, y que por ende diera paso a la representación, se inició una cadena interminable de agobio en el mundo. Con él vino el tiempo, el espacio y la determinación causal. La vida no nace como un despertar, sino como el inicio de largo y profundo sueño. “[...] desde el primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre | dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, sólo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación [...]”.²⁵

I.2 La necesidad metafísica

El mundo como representación revela que la visión de la naturaleza no es la visión de la verdad sino de la apariencia. A nivel de la representación se desenvuelve la ciencia que “[...] no es otra cosa que un sistema de conocimientos, es decir, un conjunto de verdades encadenadas, en oposición a un mero agregado de conocimientos”.²⁶ La explicación científica encerrada en la causalidad fenoménica no tiene problemas para resolver preguntas de índole física o empírica, pues todo tiene su explicación, su causa “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”.²⁷ Sin embargo, la causalidad misma escapa de sí, en este sentido, el mundo, como totalidad, no tiene justificación, no tiene causa, al menos en el campo de la representación.

Esta inconsecuencia podría pasar inadvertida si todos los sujetos cognoscentes contaran sólo con el entendimiento para representar el mundo, desafortunadamente esto no es así. Existe un sujeto que además de entendimiento posee razón y con ella reflexión. Este ser desafortunado es el hombre, desafortunado porque dichas capacidades marcarán en él una propensión insondable al dolor, que va desde el padecimiento de dolencias en su cuerpo hasta tormentos que le agobian la mente. “La diferencia esencial entre el hombre y los demás animales – la razón [*Vernunft*], facultad exclusiva de aquel – tiene su fuente en que el hombre es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal

²⁵ Ibidem. p. 79.

²⁶ Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit. p. 40.

²⁷ Ibidem. p. 41.

irracional. Esta clase la componen los conceptos, o sea, las ideas abstractas [...]”.²⁸Dicha diferencia consiste en que, además de las representaciones intuitivas, el hombre posee ideas abstractas, representaciones derivadas de aquellas. Estas ideas abstractas son denominadas conceptos, en tanto que engloban una serie de individualidades en una generalidad. Estas ideas también son consideradas por Schopenhauer como representaciones de las representaciones en la medida en que derivan de la primera clase de representaciones, las intuitivas. Por este motivo, para el filósofo alemán, la razón “[...] es femenina; sólo concibe, no crea”,²⁹ sólo puede dar respuestas después de haber recibido. Su misión es la de fabricar conceptos a partir de la materia que le brindan las intuiciones, convirtiéndose en una facultad cognoscitiva de segundo nivel. Sus productos son radicalmente distintos a las representaciones intuitivas, sin embargo, se hallan en una relación de dependencia total de ellas, sin las cuales no serían nada. Por medio de las representaciones abstractas no se amplía realmente nuestro conocer, sino que únicamente se le da otra forma; lo que un principio fue conocido intuitivamente, pasa ahora a ser abstracto.

El empleo de los conceptos en la conciencia del hombre es a lo que nuestro autor denomina pensar o reflexionar.³⁰ El pensamiento consiste “[...] en un lazo o en una separación entre dos o varios conceptos [...]. Tal relación de conceptos, claramente pensados y expresados, recibe el nombre de juicio”³¹(recuérdese aquí la segunda figura del principio de razón, principio del conocer). En virtud de esta capacidad de reflexión el hombre es capaz de reunir lo pasado y lo futuro, de hacer presente lo ausente; a diferencia de los animales que viven atados irremediabilmente al instante. El hombre se duele por lo que fue, se preocupa por lo que vendrá y además carga con el presente. El animal, en cambio, anclado en el ahora, sólo es perturbado por las contingencias del momento, mismas, que con el paso del tiempo, se convierten en costumbre, dejando así al animal en un estado de completo adiestramiento. “El animal siente e intuye; el hombre, además, piensa y sabe: ambos quieren”.³² Mientras los animales, asegura Schopenhauer, gritan y hacen gestos para comunicar su sensación y su ánimo, el hombre comunica sus

²⁸ *Ibidem.* p. 159.

²⁹ *Ibidem.* p.182.

³⁰ *Cfr. Ibidem.* p. 164.

³¹ *Ibidem.* p. 169.

³² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación, op. cit.* Vol. I, p. 86.

pensamientos mediante el lenguaje, o si así lo prefiere, los encubre con el mismo medio. El lenguaje se convierte, por tanto, en el primer producto y en el instrumento necesario de su razón.

El hombre particularmente es el único ser que se asombra de su existencia; para el resto de los seres vivos ésta pasa desapercibida. Con la aparición de la razón, el hombre se asombra de sus acciones y se inunda de preguntas en torno a ellas. El asombro platónico *θαυμαζειν* entra en escena y se convierte en el motor de la reflexión. Se trata, pues, de una disposición que consiste ante todo es ser capaz de asombrarse de lo cotidiano y habitual, lo que encamina a transformar la totalidad de la existencia en un problema.

La gravedad del asombro y la reflexión es mayor en tanto que derivada de su capacidad cognitiva, el hombre posee una certeza que más le habría valido no conocer, esta certeza es la de su muerte, el hombre es capaz de mirar cómo se desvanece su propia existencia y la de los suyos. Él es el único ser que va por la vida consciente de que es un ser finito. “El animal no conoce la muerte hasta que muere: el hombre es consciente que a cada hora se acerca a la muerte, y eso en ocasiones hace la vida grave incluso aquel que no ha conocido ya en la vida misma ese carácter de destrucción perpetua”.³³ Este ser racional se sabe mortal, sabe que es perecedero. Si el hecho innegable de la muerte es de por sí un suceso funesto, saber de ésta aun antes de que se aparezca es todavía más terrible. El hombre vaga entonces, desde que cobra conciencia de esta gran verdad, atormentado. A esta conciencia de la muerte se suman los constantes dolores que acompañan la vida. Con todo esto se comienza a gestar una inquietud, la mente humana se llena de preguntas que exigen respuestas que vayan más allá del ámbito lógico, es decir, que no se queden encerrada en la ley de causalidad, ahora no se demanda un principio lógico, sino una causa, a la que se ha de nombrar metafísica, en la medida en que trasciende la mera representación.

³³ *Idem.*

“Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia sólo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*”.³⁴ Asombro y reflexión son la suma que da como resultado una inclinación inalienable hacia la metafísica.

Cuan alto precio ha de pagar el hombre por esa facultad de saber que es doble. En un principio, en la pura intuición todo es claro, seguro y cierto, ahí no existen preguntas, dudas, ni error. Pero con la irrupción de la razón, se desata un mar de interrogantes, dudas y errores, la preocupación y más aún el arrepentimiento.³⁵ La razón inaugura un abismo de enigmas que no es capaz de resolver ella misma.

El ser humano lleva entonces una doble vida, a lado de su existencia *in concreto* lleva una segunda *in abstracto*. “En la primera está entregado a todas las tempestades de la realidad y al influjo del presente, ha de afanarse, sufrir y morir como el animal. Pero su vida *in abstracto* tal y como se halla ante su reflexión racional es el reflejo callado de la primera y el mundo en el que vive es aquel esbozo reducido que se mencionó”.³⁶ De ésta doble vida procede aquella inclinación del hombre que le conduce a indagar más allá de la apariencia en busca de respuestas que rebasan la mera representación. Estamos frente a una disposición metafísica que no podemos evadir. Sin duda el desarrollo superior de la inteligencia, aunando al asombro, son la fuente de la reflexión especulativa, pero no sólo eso, recordemos también el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad en la vida. “Si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizá a nadie se le ocurriría, preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente ésta condición, sino que todo se entendería por sí mismo”.³⁷

La necesidades metafísicas son más determinantes para el destino humano, rebasan los límites de la objetividad, sin embargo, fuera de ésta el hombre se siente desprotegido e inseguro y desconoce cómo llegar resolver y ordenar esas parvedades. Sin duda, las interrogantes metafísicas desbordan el conocimiento objetivo, van más allá de la representación, que por más coherente y estructurada que se presente no es capaz de abordar los problemas más hondos del ser humano.

³⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. Vol. II p.198

³⁵ Cfr. *Ibidem*. p.84.

³⁶ *Ibidem*. p.136.

³⁷ *Ibidem*. p.199.

Las explicaciones físicas dejan muchas lagunas y pendientes. El hombre desea ir más allá de la representación y llegar a las cosas mismas. Hay un algo que se oculta debajo de la apariencia, el hombre se siente impulsado a desentrañarlo. La esencia interna de las cosas es extraña al principio de razón suficiente, éste no se aplica en esos terrenos que le rebasan. A esos campos de conocimiento en los que la razón humana encuentra sus límites accede la metafísica. “Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza, o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno o en otro sentido, estaríamos condicionados; o dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible”.³⁸

El filósofo de Frankfurt reconoce dos tipos de metafísica, que se diferencian entre sí porque una halla en su propio interior su acreditación y la otra fuera de sí. Los sistemas metafísicos del primer tipo exigen reflexión, esfuerzo, instrucción y juicio para reconocer su legitimidad, son patrimonio exclusivo de un pequeño grupo de hombres dispuestos a consagrar sus vidas a tan afanosa tarea. Por otro lado, para el resto de los hombres que no son capaces de pensar sino sólo de creer y obedecer existen los sistemas de segundo tipo, que Schopenhauer designa como metafísica popular,³⁹ que haya su acreditación externamente, en la revelación. Se trata de dos soluciones: la filosofía y la religión. La primera hecha mando de la reflexión y la inteligencia, no requiere de muletas para avanzar en sus indagaciones; la segunda apela a la autoridad y al dogma, diseñada para hombres perezosos y poco ilustrados. Si bien todos los hombres se sienten inclinados a la metafísica no todos tienen la capacidad para ésta, la necesidad no va de la mano con la habilidad.

Dejemos de lado la solución religiosa y centrémonos en la filosófica. Si bien la filosofía se basa en el conocimiento en abstracto, y da a la representación intuitiva forma de conceptos, es decir, eleva la intuición del mundo a un saber permanente, no deja de tener como fuente principal la experiencia e intuición concreta. La filosofía va reproduciendo el mundo en abstracto, sin embargo, los conceptos no pueden ser lo primero en ningún conocimiento, pues, como ya se ha escrito, se mantienen con constante dependencia de la

³⁸ *Ibidem.* p. 202.

³⁹ *Cfr. ibidem.* p. 203.

intuición. La metafísica entonces, al menos la de Schopenhauer, se deslinda de toda elucubración que se cierra en sí misma y se revuelve en conceptos abstrusos, olvidando por completo el mundo de la experiencia sensible. Si la pretensión de esta disciplina es la de penetrar en las cosas mismas, ha de dejar a un lado la verborrea de conceptos como: esencia, substancia, existencia, perfección, absoluto, infinito, incondicionado, fundamento, etc., “[...] la metafísica no puede de ningún modo limitarse a eso, tiene que poseer también una fuente *empírica* de conocimiento, por lo que resulta vano aquel concepto preconcebido de una metafísica puramente *a priori*”.⁴⁰ Quien penetra verdaderamente en las esencia de las cosas es la intuición, no la abstracción. La verdad, se halla en último término en la intuición, en la experiencia externa del mundo, pero también en la interna, se suman la experiencia del propio yo y de las cosas exteriores.

Pero ¿cómo seguir sosteniendo que la metafísica va más allá de lo aparente si sus raíces se hallan en lo profundo de la experiencia? Infiriendo de lo dado lo no dado. Schopenhauer considera que la totalidad de la experiencia es como un escrito en clave y la filosofía su desciframiento, la metafísica entonces es interpretación del mundo; aunque con la conciencia de que a través de la corteza nadie puede conocer el fondo de las cosas en sí mismas, empero, ya en la envoltura o superficie se encuentra la manifestación de ese en sí. Es evidente que Schopenhauer adopta de la filosofía kantiana la descomposición de la experiencia entre fenómeno y cosa en sí. El fenómeno es la corteza en la que se manifiesta ésta última, de la que hablaremos en el próximo capítulo. La metafísica de nuestro autor va más allá del fenómeno, de la naturaleza, hasta aquello que se esconde en el fondo o de tras de ella, pero teniendo siempre en consideración que esto que se oculta ya hace como manifestación en el fenómeno, es decir, se habla, única y exclusivamente de la cosa en sí en relación al fenómeno. De ahí que la metafísica schopenhaueriana sea inmanente y nunca trascendente. No se separa de la experiencia sino que se trata de su explicación e interpretación. Más allá del fenómeno no quiere decir salir del mundo y encontrar su fundamento fuera de él; más allá quiere decir en el fondo, en las raíces, en lo más profundo de la representación. Con esto Arthur intenta no ir en contra de los límites del conocimiento humano señalados por Kant.

⁴⁰ *Ibidem*. 219.

Podemos afirmar, siguiendo a Volker Spierling, eminente estudioso de Schopenhauer, que la metafísica de nuestro autor es una metafísica hermenéutica.⁴¹ Bajo esta perspectiva el mundo como representación se subordina a una interpretación. La metafísica interpreta, descifra, el contenido y sentido de este mundo. Arthur reconoce la naturaleza como un fenómeno dado, pero que a la vez se encuentra determinado en cierto modo, en él se proyecta o se hace presente una esencia distinta de la representación. Hacer un ejercicio metafísico es hacer un ejercicio hermenéutico de desciframiento, de lectura de un libro enigmático, que es el mundo, al que nuestra necesidad metafísica nos incita a interpretar.

El dolor, el sufrimiento, la maldad en el mundo que aguijonea al hombre, nos empujan ahora a descubrir debajo de la representación la fuente de la que provienen. La representación es un enigma que hay que descifrar, habrá que penetrar en los mecanismos internos del mundo, descubrir la clave que nos dé acceso a un mundo más allá de la representación; un más allá que sabemos yace en el sustrato de lo que aparece, es trascendental, no trascendente, es decir, que descubriremos en la inmanencia.

Con este propósito es que continuamos escudriñando los orígenes de aquello que mueve los hilos de la realidad, cuna y fuente del dolor, la voluntad. Para este propósito nos basaremos, en parte, en un ensayo realizado por Sandra Baquedano,⁴² quien desentraña la forma en que Schopenhauer toma conciencia de la voluntad como cosa en sí.

I.3 De la conciencia mejor a la voluntad como cosa en sí

Es en los primeros años de juventud cuando el filósofo Arthur Schopenhauer tiene la intuición fundamental que ha de marcar el curso de toda su filosofía, a saber, “toda vida es esencialmente dolor”.⁴³ Esta intuición irá configurando su concepción metafísica: la voluntad es la única cosa en sí, lo único originario; se trata de una voluntad ciega e irracional que está en perpetua contradicción consigo misma; por tanto, todos los

⁴¹ Cfr. Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Traductor: José Antonio Molina Gómez; España, Ed. Herder, 2010, p. 24.

⁴² Cfr. Baquedano Jer, Sandra, “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí? *Revista de Filosofía*, 2011, Volumen 67, p. 109-121.

⁴³ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* p. 368.

fenómenos que de ella nacen y a ella retornan son manifestación de esa insatisfacción y de esa lucha.⁴⁴

Previamente a afirmar que la voluntad es la cosa en sí, Schopenhauer la experimenta sin saber que es ésta el sustrato de todo el mundo como representación. Lo primero que se hace sentir de esa voluntad en el filósofo alemán es el querer, la necesidad ineludible de satisfacer una carencia, que exige a gritos ser saciada sin importar el costo. La prolongación de ese querer traía consigo un intenso dolor, un tormento. Los deseos que le embargaban eran múltiples, sin embargo, los que más le agujoneaban era los sexuales. Sus apetitos corporales humillaban su cabeza y triunfaban sobre él. Esto le llevó a vivenciar los confusos deseos como una amenaza, su sexualidad como algo vil y humillante, pues sólo le proporcionaban fracasos o fugaces satisfacciones.

Antes de abandonar del todo su preparación como comerciante, el atormentado Schopenhauer lleva una vida de libertinaje, en la que el cuerpo es el principal agente que le arrastra hacia la caída, por esos años escribe:

“Ay voluptuosidad, ay infierno, Ay, sentidos, ay, amor
Que no pueden tener satisfacción
Desde la altura del cielo me arrastraste y me arrojaste
Sobre el polvo de esta tierra
Allí estoy encadenado”⁴⁵

Estos versos develan la intensidad con la que el filósofo experimenta aquella intuición fundamental de la que se habló al inicio del texto. La voluptuosidad (Wollust), el querer, se va perfilando como un algo que agujonea la vida de los hombres. Los deseos de Schopenhauer que no pueden tener satisfacción hablan de una necesidad, de una carencia; el ser humano está en falta, pero de qué carece el ser humano, esta no es una preocupación que ocupe, no al menos en estos primeros años de reflexión, al filósofo de Danzing, sin embargo, es importante tenerla en consideración para el ulterior desarrollo de su metafísica. Lo que le interesa en estos primeros años es salir del tormento que acompaña el querer. La

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*. p. 330.

⁴⁵ Schopenhauer, Arthur, *Primeros manuscritos (1804-1818)* I, 1, citado en SAFRANSKI, Rüdiger, *SCHOPENHAUER y los años salvajes de la filosofía*, México, Ed. Tusquets, 2008, pág. 95.

satisfacción de sus apetitos carnales no parece ser la solución, pues es consciente de que la resolución de un deseo es breve y aparente, los esfuerzos que se hagan por acallar los deseos son fútiles, pues una vez cumplidas las exigencias de uno no tarda en hacer presencia otro que demanda lo mismo: satisfacción, y a falta de esta: dolor, ya quedo expresado en sus versos “de la voluptuosidad al infierno”, del querer, al dolor, al sufrimiento. Es de éste último del que podemos dar cuenta inmediatamente pues lo padecemos en nosotros mismo, en nuestro cuerpo. Para nuestro autor el dolor es lo único de naturaleza positiva, no en el sentido de que produzca algún bien, o que posea cualidades positivas que nos doten de algo agradable, sino en la medida en que es lo más próximo a nosotros, lo más inmediato, lo que se hace sentir de primer momento.

Antes de que Schopenhauer enunciara que la voluntad es la cosa en sí, el contenido interior, lo esencial del mundo, o más aun, que pensara que es ésta lo que está detrás del querer y por ende del dolor, estuvo presente en él la tarea de desprenderse de la voluptuosidad. La erradicación del dolor derivado del querer es en lo que centra sus primeras reflexiones. Qué se esperaría de padecer tanto dolor, sino la intensa necesidad de alejarse de él, desencadenarse de sus ataduras.

Marcado por la necesidad metafísica de la que hablará en su obra capital, ya aludida, Arthur Schopenhauer se siente motivado a buscar una especie de consuelo que le libere de la sufriente realidad que habita.

Tomando conceptos kantianos a préstamo, Schopenhauer considera que es consciente del mundo que le rodea gracias a un tipo de conciencia, la conciencia empírica (*empiriches Bewusstsein*): referida exclusivamente al mundo fenoménico, se trata de un modo específico de percibir y conocer, determinado por el espacio, el tiempo y la ley de causalidad. Recordemos que nuestra facultad de conocer a nivel empírico se encuentra determinada por estas condiciones que marcan los límites del conocimiento. Sin embargo, a diferencia de Kant, en nuestro autor el mundo fenoménico queda rebajado a lo aparente y hasta a lo engañoso, de este modo la realidad se presenta a esta conciencia como una representación, como una ilusión personificada con la diosa *Maya* de los orientales. Esta es la condición propia del encadenado a la voluptuosidad y el dolor, de la cual es preciso resarcirse.

A esta conciencia empírica se opone la conciencia mejor (*besseres Bewusstsein*), respuesta dada Schopenhauer tras la búsqueda de un lenguaje racional llevado a sus límites porque debería comunicar una experiencia, que sin embargo, no es fruto de la razón. La conciencia mejor se presenta como la solución que nos permite librarnos de la voluptuosidad.

Si en el mundo de la representación, si en la lógica de la conciencia empírica el hombre se mueve determinado por el tiempo y el espacio, lo que implica finitud y diversidad, “La conciencia mejor me eleva empero hasta el mundo en que no hay ni personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto.”⁴⁶ Siguiendo a Safranski, se trata de una experiencia de superación interior, de un arrebató que rompe con la lógica sujeto-objeto; tiempo y espacio no funcionan en esta experiencia, en este sentido, la individualidad del sujeto queda anulada por completo, se da un total olvido de sí, ya no somos parte del mundo como representación. El sujeto se desvanece y, con él, también se da el desvanecimiento del mundo, pues acaba perdiendo su objetividad dada por el principio de razón que se hace inoperante.

La conciencia mejor no es conciencia de algo, se trata más bien de una vivencia interior, un tipo de lucidez, en la que ya no se espera nada, porque se deja de querer, de desear y por ende de sufrir. En sus primeros manuscritos Schopenhauer escribe “[...] lo difícil se vuelve liviano y lo liviano se torna pesado; brota un mundo de lo que parecía la nada y lo que es enorme desaparece en la nada.”⁴⁷ Estamos entonces frente a una experiencia de transformación radical, en la que la voluptuosidad pierde sus efectos sobre el individuo pues éste se ha disipado. Es una lucidez, un estado de simplicidad que brinda una alternativa en medio del mundo como representación. Dentro este mundo sufriente se abre una grita que da paso a la ausencia de placer y de todo dolor. Un momento en el que nuestro autor pudo acallar los tormentos de su vida. El mundo ya no es objeto para el

⁴⁶ Schopenhauer, Arthur, Primeros manuscritos (1804-1818) I, 1, 42, citado en SAFRANSKI, Rüdiger, *SCHOPENHAUER y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 180.

⁴⁷ *Ibidem*. p. 181.

sujeto, no se puede emitir ninguna clase de juicios, pues no hay nada a calificar, el sí o el no se hacen superfluos. Estamos frente a un instante de absorción en el que todo desaparece.

En los días y en las horas en que el impulso hacia la voluptuosidad es más fuerte, cuando no se trata de un apagado anhelo surgido de la vaciedad y el embotamiento de la conciencia, sino de una avidez ardiente y de una violenta pasión; precisamente entonces es cuando las mayores fuerzas del espíritu están también dispuestas a llevar al límite su actividad. Ahora bien, en el instante en el que la conciencia se entrega a la pasión y está llena de ella, la conciencia mejor permanece latente; se precisa de un poderoso esfuerzo para invertir la dirección y para que, en vez de esa pasión torturante, indigente y desesperada (el reino de la noche), sea la actividad de las elevadas fuerzas del espíritu, el reino de la luz, lo que llene la conciencia.⁴⁸

Cuando la pasión es más fuerte, cuando los furores de la carne nos orillas a satisfacerlos sin importar el costo, en suma, en el instante en que somos arrebatados por la oscuridad de la noche, la voluptuosidad, también está dibujada la presencia del espíritu que nos encamine a los dominios de luz, la conciencia mejor. El impulso que nos lleva a las tinieblas o a la claridad es el mismo. Cerebro y genitales se baten en una terrible lucha, ambos combaten para aplicar su poder. O el bajo vientre o la cabeza, en esta disyunción se haya el sujeto, renunciar a las cadenas de la voluptuosidad o permanecer anclado al deseo.

Es posible comparar la conciencia mejor con una especie de éxtasis, con el arrobamiento místico, pues es una forma de salir del mundo, de permanecer en quietud, inmovilidad y hasta en cierta pasividad. La luminosidad del instante es tan poderosa que termina por enceguecer al individuo, lo disuelve y le desdibuja todos los objetos.

Para 1812 Schopenhauer no ha llegado a identificar aquello que yace en el fondo de todo el mundo como representación, voluntad, con la cosa en si kantiana. Sin embargo, está a punto de hacerlo al contrastar los dos tipos de conciencia de los que hemos hablado. La conciencia empírica da cuenta de una realidad aparente e ilusoria, y que además proporciona dolencias al sujeto; la conciencia mejor es el resultado del esfuerzo del filósofo de Frankfurt por liberarse de las ataduras del querer. El contraste de ambas conciencias le

⁴⁸ *ibidem*. p. 185

descubre el elemento que les da unidad, que aparece en una y otra, a saber, la cosa en sí, o más precisamente la voluntad.

La conciencia no empírica al trasgredir los límites de la conciencia empírica nos habla de una realidad en la que el principio de razón suficiente no es operante. Para ejemplificar esta idea de una forma más gráfica nuestro autor hace uso de una metáfora: a nivel de conocimiento, el tiempo, el espacio y la causalidad, legitiman lo que acontece en la superficie de una esfera, su dominio abarca toda la corteza, sin embargo, aún falta por ser explorado el centro de la figura; sólo la conciencia mejor es capaz de dar paso a esta otra dimensión, a lo más hondo del mundo, el interior de la esfera. Esta conciencia accedió a las profundidades gracias a la pesadez del sufrimiento. Éste, gestado por el querer, orilla al sujeto a desprenderse de las dolencias de la existencia que le sujeta cuan lastra durante toda su vida. “Para que la conciencia mejor se mantenga despierta le resulta necesario el dolor, la aflicción y el fracaso, como el lastre al barco, sin el cual nunca la quilla ganaría profundidad”.⁴⁹ La conciencia mejor debe producir la liberación de la esclavitud del querer en la que nos hallamos en la superficie. Se busca terminar con el querer y su aliado inseparable el dolor, pero paradójicamente, ese querer, del que se huye, es quien conduce a su aniquilamiento. Por dentro y por fuera de la esfera se participa del querer, de la voluptuosidad, en la superficie se afirma, busca interminablemente su satisfacción, y en la profundidad se ahoga.

Antes de que Schopenhauer desarrollara su metafísica de la voluntad, que la nombra siquiera como tal, aparece en escena lo que en el futuro será una consecuencia de esa metafísica, a saber, la negación de la voluntad, o mejor dicho, su autosupresión. Nuestro autor vivencia y padece la voluntad antes de darle nombre, sufre por ella, de ella quiere escapar. Luego reconocerá que la voluntad es la cosa en sí, el en sí que yace por debajo de todos los fenómenos.

En su pretensión de liberarse de la voluptuosidad por medio de la conciencia mejor, Schopenhauer descubre en ella el punto que da unidad a la totalidad del ser. En el centro del mundo se halla lo no evidente, lo que escapa a la representación, lo que yace detrás del fenómeno, la cosa en sí; que ya para principios de 1815 será identificada con el nombre de

⁴⁹ *Ibidem.* p. 265.

voluntad, por esos años escribe: “El mundo en cuanto cosa en sí es una gran voluntad que no sabe lo que quiere; no sabe, sino que sólo quiere, precisamente porque es voluntad y nada más”.⁵⁰

La filosofía de Arthur Schopenhauer, nos dice uno de sus biógrafos, parte del descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo y posteriormente confluye en su negación, “[...] pero existencialmente partió de la negación de la voluntad (conciencia mejor) para encaminarse a partir de ahí hacia la comprensión de que la voluntad es lo que aparece en todo lo real”.⁵¹ Es decir, primero siente los efectos de la voluntad, emprende una lucha por desasirse de ellos y finalmente conceptualiza su experiencia. El arrebató de la carne, la lujuria de los cuerpos, las satisfacciones fugaces o frustradas son el inicio de su filosofía, no así la pura e inocente reflexión abstracta, encerrada en sí misma, asexual porque olvida que es parte de un cuerpo.

Eso que descubre Schopenhauer al contrastar los dos tipos de conciencia es el fondo de la esfera, del mundo, y a lo que decide llamar cosa en sí. Como discípulo de Kant, preserva cierta terminología, aun cuando su interpretación de la misma no coincida en absoluto con la del filósofo de Königsberg. El modelo de un algo que se encontrara de tras del mundo ya se hallaba Kant con la idea de cosas en sí, de ahí la recuperación del término. Nuestro autor considera que la cosa en sí es la verdad profunda del mundo. Lo nouménico es la voluntad para el filósofo de Frankfurt, quien sustituye la X kantiana por la voluntad. De esta idea escribe: “Cosa en sí significa lo que existe independientemente de nuestra percepción, es decir, lo que verdaderamente existe. Eso era para Demócrito la materia informada: lo mismo era en el fondo aun para Locke: en Kant era una X; en mí, voluntad”.⁵² Para Schopenhauer esto significa que no conocemos las cosas según como son sino según como aparecen, lo que es lo mismo, únicamente conocemos la superficie de la esfera y no la gran masa de su interior, de las cosas sólo conocemos su fenómeno, su superficie. Mientras que para Kant hay un mundo fuera del sujeto, un mundo objetivo, que por medio de nuestra facultad cognoscitiva hemos hecho fenómeno. La cosa en sí es la

⁵⁰ Ibidem. p. 266

⁵¹ *Idem.*

⁵² Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*. Traducción. Pilar López de Santa María; España, Ed. Trotta, 2009; Vol. II, p. 117.

realidad que queda fuera del alcance del sujeto cognoscente, al margen del fenómeno. Dada la imposibilidad de acceso a esa realidad, sólo es posible llamarla cosa en sí. En Kant hay una realidad fuera del sujeto y además independiente del fenómeno.⁵³ En Schopenhauer hay representación de un sujeto y no una realidad independiente de éste. La cosa en sí no es una realidad objetiva de la que no podemos dar cuenta a causa de nuestra determinación cognitiva, es más bien la esencia del mundo, lo que existe verdaderamente.

Hay que precisar que el término de cosa en sí es utilizado por nuestro autor a regañadientes, es decir, no está del todo conforme en valerse de él, porque la cosa en sí no es ninguna cosa. Este concepto puede hacer pensar que detrás de la representación o el fenómeno existe un objeto que es por sí mismo y que además es la causa de la representación. Mantiene el término a disgusto más por respeto a Kant que por convicción. Así lo demuestra en sus reflexiones en torno a la filosofía kantiana: “[...] el supuesto de una cosa en sí tras los fenómenos, de un núcleo real bajo tantas capas, no es en modo alguno falso, ya que más bien sería absurdo negarlo, sino que sólo era deficiente la forma en que Kant introdujo tal cosa en sí y la intentó conciliar con sus principios”.⁵⁴

Para Schopenhauer el talón de Aquiles del autor de la *Crítica* no radica en considerar que debajo de cada fenómeno hay algo que existe en sí mismo y de lo que aquél recibe su existencia, es decir, que tras la representación hay algo representado, sino en deducir la cosa en sí a partir de la ley de causalidad. Partamos de que toda intuición empírica, o más precisamente que la sensación orgánica de la que ella nace, ha de tener una causa externa. Ahora bien, esta ley de causalidad nos es conocida *a priori*, es parte indispensable de nuestra facultad de conocer, por consiguiente, es parte de nuestro intelecto y tiene origen subjetivo. Sumamos a esto que el espacio y el tiempo en los que se da la causalidad también son subjetivos. Con ello, todo proceso de intuición empírica no va más allá de los procesos cerebrales del individuo, es decir, de nuestra representación, por lo tanto, no hay nada que pueda ser introducido como cosa en sí o separado como supuesto necesario, pues no hemos salido del nivel de lo meramente representado. No es a través de nuestra facultad cognoscitiva que podemos deducir, según Schopenhauer, una cosa en sí;

⁵³ Cfr. Santiago, Teresa. *Kant*. ed. 1ª; México, Ed. UAM, 2007, p. 88-92.

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*. Traducción. Pilar López de Santa María; ed. 2ª España, Ed. Trotta, 2009; Vol. I, p. 121.

existe otra bien no racional para acceder a esos territorios. En todo momento, desde la interpretación schopenhauriana de Kant, éste no sale de la representación, e intenta por medio de ella acceder al en sí del mundo. La cosa en sí es definitivamente algo distinto a la representación y no es por medio de esta última que podremos acceder a ella.

Kant dejó asentado en la *Crítica de la razón pura* la imposibilidad de conocer o acceder a la cosa en sí; la dedujo de la forma que ya hemos expuesto, pero no la adjetivó o describió puntualmente, pues se trata de la “[...] no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma.”⁵⁵ Sin embargo, Schopenhauer la identifica, la determina, y más aún la caracteriza, para él X kantiana es la voluntad. A pesar de esto Schopenhauer considera que no está trasgrediendo los límites señalados por Kant. La razón de esta posición, radica en que tuvo conciencia de la voluntad como cosa en sí a través de una intuición íntima y no por medio de la razón, es decir, más allá del ejercicio del principio de razón suficiente.

La sentencia kantiana es clara, la cosa en sí es incognoscible, Schopenhauer libra la problemática de esta afirmación examinando el modo bajo el que la voluntad en cuanto cosa en sí se le manifiesta; sin duda la voluntad identificada por él con la X kantiana no es la voluntad representada, conocida con los medios de intuición empírica, sino la voluntad sentida en la experiencia interior, vivenciada en el propio cuerpo.

Esto lo podemos ver reflejado en la conciencia mejor, una experiencia de éxtasis que nada tiene que ver con la razón y que, sin embargo, propicia penetrar en las raíces de la existencia. Esta conciencia se identifica más con el sentimiento que con el conocimiento abstracto, y devela no sólo la conciencia que rige el mundo empírico, sino más bien el fondo irracional de todo ello.

Para Schopenhauer la esencia del mundo es en definitiva algo distinto a nosotros, sin duda no está en la representación, más aún, no es por la vía racional que podremos acceder a ella. Rememoremos la necesidad metafísica: son las dolencias del mundo, la certeza de la muerte las que nos impulsa a trasgredir los límites de la experiencia empírica en busca de una respuesta. Estamos inclinados a ver en el mundo un enigma que es preciso descifrar. El mundo como representación es escritura jeroglífica que hay que decodificar.

⁵⁵ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traductor: Pedro Ribas; ed. 1ª; México, Ed. Taurus, 2009, p. 22.

¿Si no es la razón el camino para acceder al en sí del mundo, a la voluntad, cuál es la puerta de acceso, cuál es la clave que utilizó Schopenhauer para penetrar en las profundidades del mundo, para descubrir la voluntad y trasgredir los límites de la experiencia empírica? La respuesta: el cuerpo. Ahora, toca aclarar el proceso mediante el cual se produjo aquella vivencia interior del mundo.

I.4 El cuerpo, clave de acceso a la voluntad

El conocimiento del mundo empírico, o mundo como representación, nada dice de la esencia de los fenómenos. Este mundo es la representación de un sujeto que intuye, es apariencia, una ilusión enmarcada por el tiempo, el espacio y la causalidad. Por lo tanto, para penetrar en la realidad que es en sí y por sí misma no valen las representaciones ni sus leyes. Schopenhauer afirmará que la vía para acceder al mundo real es el sujeto que conoce, pero no como mero agente cognoscente, sino como hombre en su totalidad, es decir, como sujeto de conocimiento que además posee un cuerpo.

En su tesis doctoral Schopenhauer llama al cuerpo el objeto inmediatamente dado, en tanto que es el punto de partida, es decir, el mediador para la percepción de todos los objetos. Las sensaciones del cuerpo son quienes proporcionan el material para la elaboración de las intuiciones empíricas, las representaciones. Si bien la percepción de sus impresiones le es inmediatamente dada, él no se representa así como un objeto, sino que permanece como algo subjetivo, como sensación. De él nacen las percepciones de los objetos. Sin embargo, a la vez que el cuerpo es sólo sentido también es percibido; posee ojos que miran sus extremidades, manos que tocan su piel, oídos que escuchan su voz, es decir, objetivamente es objeto para un sujeto.⁵⁶El cuerpo es entonces, representador y representado.

Esta idea es detallada por Schopenhauer en su obra capital en la que escribe:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos;

⁵⁶ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, op. cit. p. 141-142.

pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado con la palabra voluntad.⁵⁷

Por un lado nuestro cuerpo es representado en un tiempo y espacio dados, pero a la vez es, sólo sentido, vivenciado. Se tiene entonces un único punto por medio del cual se accede al mundo que no es el de la representación. Es un punto que se halla en nosotros mismos. Cuando miramos nuestro propio cuerpo, y con él a todos los objetos, nos movemos en la representación. Pero, al mismo tiempo, en el interior, experimentamos los impulsos, los deseos, los dolores, el placer, todo aquello que acompaña las acciones del cuerpo y sus representaciones. El cuerpo en su interior es una fusión de sensaciones, apetitos y afecciones. Con esto, se descubre un doble mundo que habita en el sujeto; simultáneamente en él existe la parte anterior y posterior. Él puede vivenciar el mundo con independencia de la representación. Para él el mundo exterior tiene un interior. Ese interior es él mismo. Él es el mundo fuera de la representación. El hombre es su interior, puro querer, una ansiedad universal de oscura determinación, en suma voluntad. Ese más allá que sabemos se encuentra detrás de todo fenómeno, que rebasa la representación, en el que se halla la verdadera realidad tras la apariencia, lo sentimos, lo percibimos, lo vivenciamos, en nuestro cuerpo.

Para el sujeto cognoscente, el cuerpo tiene dos dimensiones, una como representación, igual que el resto de los objetos, sometida al principio de razón suficiente. Sin embargo, dicho cuerpo, posee una fuerza con la que nos identificamos inmediatamente y que va más allá de la realidad empírica, se trata de un algo incognoscible, la cosa en sí, de la que derivan las acciones y representaciones. Se trata del en sí al que Schopenhauer llama voluntad, un impulso que se siente inmediatamente y que se ejecuta en el cuerpo. En razón de esto, el cuerpo se convierte en el instrumento para penetrar en la esencia del mundo, que es voluntad. Ella da cuenta del cuerpo en cuanto representación y en tanto que cosa sí.

[...] mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; - o: lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consiente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; - o: mi cuerpo es la

⁵⁷ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. p. 152.

objetividad de mi voluntad – o: aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad; [...]”⁵⁸

El conocimiento del cuerpo como voluntad se da de forma inmediata, no se requiere de una representación para asimilarlo, y es que más que conocimiento se trata de una vivencia. No hace falta la escisión sujeto y objeto, para que la voluntad se revele. Ésta lo hace en el interior del sujeto, que no se desdobla sino que permanece como tal, como algo puramente subjetivo. Se trata de la vivencia del querer, no de un querer, sino del querer absoluto, que no es ajeno a nuestro interior, somos ese querer, nos identificamos en él, somos, pues, voluntad.

Que el cuerpo sea la objetivación de la voluntad significa que éste es la visibilidad de la esencia del mundo, la voluntad se deja ver a través del cuerpo. Éste es como la revelación de aquélla, su imagen visible. Es sólo a través del cuerpo que se puede experimentar la esencia del mundo. En él está presente el ser que es voluntad. Ésta, nos dice Schopenhauer, es el conocimiento *a priori* del cuerpo y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad. De este modo, el cuerpo como representación, como objetivación, posibilita el descubrimiento del en sí del hombre como voluntad. Ésta se manifiesta en el cuerpo de tal suerte que todo movimiento de éste es visibilidad de los actos volitivos.

No hay nada en el sujeto y en el cuerpo de éste que no sea una expresión de la voluntad que se halla en su interior. Cada parte del cuerpo corresponde irremediamente a la objetivación de ella. Los deseos fundamentales por los que se manifiesta ésta tienen su referente empírico en la fisiología del cuerpo “[...] los dientes, la garganta, el conducto intestinal, son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los pies veloces corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan”.⁵⁹

La búsqueda emprendida por el hombre, impulsado por su necesidad metafísica, de aquello que diera cuenta de lo que escapa a las meras explicaciones causales, se ha encaminado hacía el interior de sí mismo, el enigma del mundo parece resolverse no fuera de él, sino en su interior. Ya hablamos de una metafísica inmanente, pues la esencia de

⁵⁸ *ibidem.* p. 155.

⁵⁹ *ibidem.* p. 161.

todas las cosas yace en el mundo mismo y no en su exterior. En este sentido, Schopenhauer escribe en sus primeros manuscritos: “Todos se dirigen hacia afuera, en todas direcciones, en vez de ir hacia sí mismos, único lugar en el que los enigmas se resuelven”.⁶⁰ Las pretensiones de nuestro autor son transformar la vivencia interna de la voluntad, sentida gracias en y el cuerpo, en el medio para comprender la totalidad del mundo.

El cuerpo es para Schopenhauer la clave de acceso para la verdadera realidad. La voluntad sentida en éste ha de ser la misma para el resto de los fenómenos. El cuerpo es representación, pero también voluntad. Esto aplica, según nuestro autor, para toda la naturaleza.

[...] el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a ser claro, lo empleamos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía como aquel cuerpo; [...]⁶¹

El descubrimiento de nuestro cuerpo como voluntad se extiende a todo el mundo como representación. Paso de mi cuerpo, dice Schopenhauer, a los demás objetos. La voluntad, única esencia posible de todos los cuerpos. Por analogía, del conocimiento del cuerpo, Schopenhauer supone conocer la esencia de todos los fenómenos de la naturaleza. Ésta alberga en sí, de forma análoga al cuerpo, una voluntad en su interior. El esquema de la propia existencia corporal, con sus dos elementos, representación y voluntad, mediante analogía, es trasladado a todo el mundo como representación. El cuerpo fue el modelo y punto de partida para descifrar el enigma de la realidad. Lo que ocurre en nuestro cuerpo, el filósofo de Frankfurt, lo hace extensible a toda la representación.

De nuevo, de una experiencia o vivencia personal, sentida en el cuerpo, se pasa a una afirmación o sentencia universal: el mundo es voluntad y representación. Schopenhauer hace un movimiento doble, según Safranski, por un lado hace una

⁶⁰ Schopenhauer, Arthur, Primeros manuscritos (1804-1818) I, 154, citado en SAFRANSKI, Rüdiger, *SCHOPENHAUER y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 276.

⁶¹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. p. 157.

contracción al hundirse en la vivencia interior del propio cuerpo, para después, moverse expansivamente al interpretar la totalidad del mundo a partir del modelo de esa vivencia. De este modo queda iluminado el proceso a partir del cual Schopenhauer tiene acceso a la esencia del mundo. El cuerpo, como en ninguna otra filosofía de occidente, se convierte en la puerta de acceso, en la pauta o el inicio para develar en sí de la realidad. Sin amedrentarse nuestro autor penetra en la esencia más recóndita del mundo. Su osadía es tal que va más allá de los linderos establecido por el filósofo de Königsberg. Extender nuestro conocimiento al mundo fenoménico es posible gracias a esa doble forma en la que nuestro cuerpo nos es dado.

Esta dualidad del cuerpo pone de manifiesto lo propenso del ser humano hacia al dolor. Púes este no se da en la pura conciencia abstracta, en el puro sujeto de conocimiento; hace falta también un cuerpo que padezca, que somatice los pensamiento. Ya se ha dicho que el dolor se da única y exclusivamente en la representación, o mejor dicho se manifiesta en ésta. El cuerpo es representación y aún más, voluntad. Falta conocer la naturaleza de ésta para comprender claramente el por qué del sufrimiento y dolor en el mundo. Por ahora, el hombre se presenta como bien dispuesto para sufrir: se halla encadenado al tiempo y el espacio, agentes de dolor y la disputa; el tiempo va acompañado de la muerte, de la finitud, el espacio de la multiplicidad, del combate de unos contra otros. Su esencia aparece como un querer, un querer que se proyecta en deseos que difícilmente pueden ser satisfechos, lo que hace de él un completo esclavo de la voluptuosidad. Y como esta misma esencia es trasladada al mundo entero, la naturaleza se halla en la misma servidumbre. La voluntad, yace en el seno de todos los seres, en los orgánicos e inorgánicos, en los vivientes y no vivientes, ahí se anida la razón de ser del sufrimiento en el mundo.

Para agregar elementos a la discusión central de este trabajo, el dolor como elemento ontológico en la Filosofía de Schopenhauer, hace falta caracterizar a la voluntad, desentrañar su naturaleza.

I.5 Naturaleza de la voluntad

Schopenhauer pretende comprender el mundo como voluntad. Comprender no explicar. Cuando se explica marchamos en busca de causas. Así procede el entendimiento en el

mundo como representación. Los objetos guardan entre sí una relación causal, en la que uno da cuenta del otro. Sin embargo, esa nos es la vía de nuestro autor para penetrar en la esencia del mundo. Él busca comprender. En la comprensión no se trata de conectar causalmente la voluntad con otros objetos; la comprensión no está en la búsqueda de la cadena causal y el efecto, no busca por qué sino que capta el significado, interroga plenamente por lo que es la voluntad. Y eso que es esta última es algo que se puede experimentar exclusivamente en nosotros mismos, donde la vivenciamos inmediatamente. Estamos entonces frente aquella metafísica hermenéutica de la que ya se ha hablado. Que no pregunta por las conexiones causales de lo que es sino que se pregunta lo que el ser es. Esta es la ruta que seguiremos: interrogar al ser para que se revele como es.

Para 1815 Schopenhauer identifica la problemática cosa en si kantiana con la voluntad. La proclama como el trasfondo vital de todo el mundo, como sustancia única que se experimenta en el propio cuerpo. Ahora, la vivencia interna de éste toma el nombre de voluntad. Schopenhauer sabe que con esto está dando un sentido diferente al término voluntad. En la tradición filosófica este concepto había sido asociado a las nociones de propósito, objetivo y finalidad. Se parte de un querer, quiero algo que ya antes he visto, imaginado o pensado. En este caso se trata de una voluntad intelectualizada, subordinada al pensamiento. Empero, este no es el concepto al que hace alusión el filósofo de Danzig. En sus manuscritos de 1816 da cuenta de cómo ha extendido el término voluntad separándolo del conocimiento “[...] lo que yo digo es que todo movimiento, toda configuración, todo impulso, y todo ser es manifestación u objetivación de la voluntad; puesto que ésta es el en-sí de todas las cosas, es decir, el residuo que queda cuando prescindimos de que el mundo es también representación”.⁶²No se trata de la voluntad individual para alcanzar cierto objetivo, de una actividad deliberada o como solución de un conflicto de tendencias, sino de una que habita en el sujeto, pero también en la naturaleza entera como fuente vital.

Wille en alemán es voluntad, engloba el conjunto de fuerzas de la naturaleza, sin embargo, Schopenhauer tiene cuidado con el concepto fuerza pues derivar del mundo fenoménico. *Wille* es más bien para nuestro autor la esencia misma de la vida. En alemán es

⁶² Schopenhauer, Arthur, Primeros manuscritos (1804-1818) I, 353, citado en SAFRANSKI, Rüdiger, *SCHOPENHAUER y los años salvajes de la filosofía*, op. cit. p. 274.

posible hacer una diferencia entre *Wille* y *Willkür*, voluntad y albedrío. La primera es la voluntad absoluta, anterior a toda objetivación y toma de conciencia; el segundo término caracteriza a la voluntad objetivada determinada por motivos, excitaciones o causas, es decir, mediada por el intelecto.⁶³ El primer concepto alemán es al que se refiere Schopenhauer, como esencia del mundo, desvinculado completamente de la representación, es decir, más allá del principio de razón suficiente; mientras que el segundo es el comúnmente conocido concepto de voluntad.

La palabra voluntad, como fórmula mágica, proclama Schopenhauer, nos ha de hacer patente la esencia íntima de todas las cosas. No hace alusión a una magnitud o a un algo alcanzado mediante el pensamiento, sino a lo inmediatamente conocido, tan próximo y más que conocido vivenciado, por lo que lo hemos de entender mejor que cualquier otra cosa de la clase que sea.

Se trata de un término que no se desprende en absoluto del fenómeno, no parte, pues, de la intuición empírica, sino que procede del interior: “[...] nace de la conciencia más íntima de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente sin forma alguna [...]”.⁶⁴ No es propiamente un concepto, pues como se ha demostrado no deriva en absoluto de la razón ni del entendimiento, está más vinculada al sentimiento, a la vivencia del propio cuerpo.

La voluntad es la esencia de todas las cosas:

[...] la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente sólo en el fenómeno pero en su esencia íntima, es una misma cosa: aquello que él conoce inmediatamente e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama *voluntad*.⁶⁵

⁶³ Cfr. Sans Edouard, *Schopenhauer. op. cit.* p. 26.

⁶⁴ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I p. 164.

⁶⁵ *Ibidem.* p. 162.

La voluntad es, pues, la esencia de todos los fenómenos, así de la materia bruta como de la materia viva. Ésta es lo más íntimo, en el núcleo vital de todo cuanto es y existe, de lo individual y también de la totalidad. Su manifestación va desde las fuerzas físicas que rigen a la naturaleza hasta los motivos que impulsan el actuar de los seres vivos. Es el substrato permanente, la substancia que aparece en la ciega fuerza natural así como en la conducta racional del hombre. Todo cuanto sucede en el mundo como representación es por y gracias a ella.

Aquella búsqueda que emprendió el *Homo metaphisicus* deriva en la voluntad como sustrato del mundo entero. Humanos, animales, vegetales y minerales se hallan impregnados de la voluntad, que yace en lo más profundo de sí, pues ésta es su fundamento, su consorte. La fuente primordial de toda realidad, materia, dolor, sufrimiento, culpa se halla en ella. El en sí verdadero del micro y macrocosmo es en su interior pura voluntad.

Schopenhauer sostiene a la voluntad como la única cosa en sí, como lo únicamente verdadero, lo originario, primordial y metafísico. En un mundo en el que todo es apariencia o representación, ésta presta a todo cuanto existe la fuerza para poder existir y más aún, para obrar, pues anida en todo y en todos como esencia.

Que la esencia del mundo es voluntad no significa que ésta actúe como causa de éste. Esto lo detalla claramente nuestro autor al declarar “[...] la voluntad nunca es causa: su relación con el fenómeno no es en absoluto la del principio de razón; [...]”.⁶⁶ Lo que por un lado es voluntad del otro es fenómeno, sin que el primero sea el agente causal del segundo. La voluntad se mantiene por debajo de lo que se manifiesta, pero no como su causa sino como su esencia.

En efecto la voluntad es la cosa en sí, sin embargo, no es una cosa, no es un objeto. Es algo completamente diferente a la representación. Esto implica que no está regida por el principio de razón suficiente, no tiene causa, pues es libre:

La voluntad como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ella afectan

⁶⁶ *Ibidem.* p. 193.

únicamente a su *objetividad* pero le son ajenas en sí misma. Ni siquiera le afecta la forma más general de toda representación, la de ser objeto para un sujeto.⁶⁷

En la representación todos los objetos se encuentran encadenados a la ley de causalidad. Los objetos dan cuenta de sí en tanto que causa o efecto de otros objetos. La voluntad en cambio no se mueve en el nivel de la representación, por ende no es efecto de una causa. En ese sentido, se halla fuera de todo tiempo y espacio que son elementos del mundo como representación. Empero, es la cosa en sí que crea y mantiene las causalidades del mundo externo a ella.

La voluntad que se manifiesta en los fenómenos está dotada de aseidad, porque siendo libre como cosa en sí, no sujeta al principio de razón, no puede depender en absoluto de ninguna otra cosa ni en su esencia ni en su existencia. “[...] una voluntad libre sería la que no estuviera determinada por nada en absoluto; aquella cuyas exteriorizaciones individuales surgirán estricta y originariamente de sí misma sin ser producidos de forma necesaria por condiciones precedentes [...]”.⁶⁸ La esencia del mundo es, pues, libre. Ésta libertad se deduce de que en ella no opera el principio de razón, la necesidad, ser causa o efecto de un objeto, no es aplicable a la voluntad.

Que la voluntad no esté regida por el principio de razón tiene otra consecuencia: “[...] esa cosa en sí es la voluntad está fuera de espacio y tiempo, no conoce la pluralidad, es *una* [...]”⁶⁹ La pluralidad es gracias a tiempo y espacio, sólo gracias a ellos puede ser pensada, ellos son lo que Schopenhauer llama *principium individuationis*. Ambos son formas del principio de razón en el cual está expresado todo nuestro conocimiento *a priori*, que como ya se ha escrito, se refiere únicamente a las cosas del mundo como representación, no al en sí de las mismas, es decir, este principio no es una propiedad de la cosa en sí. Ésta, en tanto que independiente del fenómeno, no conoce la multiplicidad, le es ajena; es, en consecuencia, una. Y es una, aclara nuestro autor, no como individuo, ni como concepto, sino al modo de algo a lo que es ajena la condición de posibilidad de la

⁶⁷ *Ibidem*. p. 165.

⁶⁸ Schopenhauer Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción: Pilar López de Santa María; ed. 3ª, Madrid, Ed. siglo XXI, 2007, p. 45.

⁶⁹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I p. 181.

pluralidad. Esta pluralidad de las cosas en el espacio y el tiempo, que es lo que constituye la objetividad, no afecta en nada a la voluntad, por lo tanto permanece indivisa.

Lo que se manifiesta en los fenómenos es idéntico. La variedad e infinidad de representaciones alberga en sí una y la misma voluntad. La multiplicidad de seres vegetales y animales tiene una única esencia que no varía en absoluto. En el espectáculo de la vida, de principio a fin, una única cosa permanece idéntica así misma a pesar del devenir. La particularidad y singularidad de cada representación no altera la unidad de su esencia, la *natura naturans*, está siempre presente, entera e indivisa en cada una de sus obras, en todos sus ejemplares: “[...] en todas las formas de la naturaleza inorgánica y todas las formas de la orgánica, *es una y la misma voluntad* la que se revela, [...]”.⁷⁰

En la naturaleza, en el mundo empírico o el de la representación, todo es caduco y destructible, todo lo que comienza irremediablemente se encamina a su aniquilación, nada es perene, excepto su esencia, la cosas en sí, la voluntad. Ésta es indestructible, pues, no habita en el terreno de los objetos, estos nacen y mueren, pero ella no es afectada por esos nacimientos y muertes.

Nacimiento y muerte pertenece al fenómeno de la voluntad, esto es a la vida; y es esencial a esta presentarse en individuos que nacen y perecen en cuanto fenómenos pasajeros, surgidos en la forma del tiempo, de aquello que en sí mismo no conoce tiempo alguno pero que se ha de presentar justamente de la forma mencionada para objetivar su verdadero ser.⁷¹

La voluntad no conoce ningún tiempo, permanece ajena al devenir del mundo. Lo que continuamente nace y perece no es la voluntad, ella reside en el presente: “Sólo el presente es lo que siempre existe y es definitivo”.⁷² La esencia del mundo permanece inmutable en el presente, aunque a nivel empírico éste sea lo más fugas y fugitivo que pueda imaginarse. La voluntad mora en la continua eternidad, pero no en tanto que una sucesión de tiempo sin fin ni principio, sino como un continuo ahora. Lo que constantemente deviene y perece, en cuanto que ya ha sido o no ha llegado a ser aún, pertenece al mundo como representación en virtud del tiempo y el espacio que hacen posible el nacer y el perecer. Pero a la voluntad

⁷⁰ *Ibidem.* p. 196.

⁷¹ *Ibidem.* p. 331.

⁷² *Ibidem.* p. 335

no le afecta el ayer, el hoy o el mañana, ella es eterno presente, punto indivisible que toca una línea que se extiende al pasado por un lado y hacia el futuro por el otro, y que se mantiene imperturbable, como un eterno medio día que no es interrumpido por la noche.⁷³ El tiempo se semeja, dice Schopenhauer, “[...] a una corriente incesante y el presente a una roca en que aquella se rompe sin arrastrarla consigo”.⁷⁴

Otro atributo de la naturaleza de la voluntad es su irracionalidad. Esto se deduce ya desde en su descubrimiento, el cual permaneció completamente ajeno a las facultades del pensamiento, y más cercano al sentimiento. No fue por la vía racional que se accedió al en sí del mundo, sino más bien, por un camino irracional, sin la participación de la razón.

El obrar de la voluntad es entonces ciego:

[...] la voluntad actúa también allá donde no la guía ningún conocimiento, la vemos ante todo en el instinto y en el impulso artesano de los animales. Aquí no entra para nada en consideración el que tengan representaciones y conocimiento, ya que el fin que intentan conseguir tan directamente como si fuera un motivo conocido permanece desconocido para ellos; por eso su obrar se produce aquí sin motivo, no está guiado por la representación, mostrándonos primariamente y con la mayor claridad cómo la voluntad también actúa sin conocimiento alguno.⁷⁵

La voluntad es como un gran ímpetu ciego, que no sabe a dónde se dirige, pues es irracional, inocente, es completamente libre, no hay nada que la determine, no está sujeta a ninguna ley, existe fuera del tiempo y el espacio. En sí misma es inconsciente, no hay rastro alguno de entendimiento o razón, simplemente es. Esto es claro en sus manifestaciones inorgánicas en las que señala nuestro autor “[...] la voluntad se presenta como un ciego afán, una agitación sobria y oscura, alejada de toda cognoscibilidad inmediata.”⁷⁶ Lo propio de la esencia del mundo es la ausencia de fines y límites. No hay razón que la dirija, no hay espacio que limite su acción, no hay tiempo que la aniquile.

⁷³ Cfr. p. 337.

⁷⁴ *Ibidem.* p. 336.

⁷⁵ *Ibidem.* p. 167.

⁷⁶ *Ibidem.* p. 204.

Lo propio y más característico de esta voluntad, y quizá lo más aterrador, es su aspiración infinita. La voluntad es eterno querer. Esa voluptuosidad que afectó al filósofo de Frankfurt desde sus primeros años, que lo humillaba y lo descubría vulnerable a las pasiones, ese sentimiento que le aterraba y del cual deseó desprenderse por medio de una experiencia extática a la que dio el nombre de conciencia mejor, es la voluntad *Wille*, esencia inasible del universo entero.

Eterno devenir, flujo perpetuo, son adjetivos del en sí del mundo, que a falta de razón sólo aspira infinitamente. La cosa en sí como *Wille* y no como *Willkür*, no es voluntad de algo, no tiene un objeto o fin de su querer, no se puede dar razón de éste, es lo más propio de ella. Su esencia es querer, sin que éste tenga una satisfacción definitiva, ella jamás será saciada. No quiere nada en particular pero sí quiere todo en lo general, no tiene reposos, marcha en vano buscando saciedad. No hay obstáculo que la detenga, es voluptuosidad plena. Como esencia íntima del todo el mundo transmitirá irremediamente este querer a todas sus manifestaciones, quienes fútilmente dejarán ir la vida en busca de satisfacción. En este punto hay que poner el acento, pues aquí es donde se origina la principal fuente de dolor en el mundo:

La voluntad en todos los grados de su fenómeno, desde el inferior al superior, carece totalmente de un objeto y fin último; siempre ansia porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objeto logrado pone fin y por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita, sino que sólo puede ser reprimida, aunque en sí es infinita.⁷⁷

Y como ajena al principio de razón no es cognoscible para el hombre. No puede ser comprendida por la inteligencia, no se adecua a ella; recordemos que con el entendimiento sólo accedemos a la superficie y nunca a las profundidades. La voluntad no puede ser conocida pues sería una contradicción con el ser en sí, todo lo que cae en el terreno del conocimiento es mera representación no el ser mismo de las cosas. De la voluntad sólo sentimos sus efectos, sus manifestaciones.

La voluntad, que considerada en sí misma carece de conocimiento y no es más que un afán ciego e incontenible tal y como la vemos manifestarse en la naturaleza inorgánica y vegetal, con sus leyes, así como en la parte vegetal de nuestra propia vida, al añadirsele el mundo de

⁷⁷ *ibidem*. p. 366.

la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se presenta. [...] y puesto lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque ésta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que el lugar de decir «la voluntad» digamos «la voluntad de vivir».⁷⁸

La voluntad es entonces ciega pulsión vital, empuje irracional, energía esencial, también la fuente primordial de toda realidad. La voluntad es voluntad de vida, vida que emerge de sí misma, se trata de la fuerza fundamental de la vida en absoluto dominable.

Hablar de voluntad o voluntad de vida es lo mismo para nuestro filósofo. Habremos de poner el acento en esta característica fundamental de la esencia del mundo, pues de ella se desprende el dolor y sufrimiento a nivel de la representación. El querer por el querer mismo **es en parte** el origen de los dolores del mundo en todas sus escalas, desde el dolor físico vivenciado en el propio cuerpo, hasta los sufrimientos morales de los seres racionales. **Pero el dolor, el sufrimiento no son productos originales del querer del deseo, sino de la carencia, de la negación de la falta, formas esenciales de dolor, en este sentido el sufrimiento antecede al querer “Todo querer nace de la necesidad, o sea, de la carencia, | es decir, del sufrimiento”,⁷⁹ Entonces la voluntad como querer absoluto anticipa la carencia absoluta, situando así el sufrimiento como primario, originario, adquiriendo un carácter ontológico, en tanto que pasará a ser esencia de toda existencia.** Los dolores de la existencia hunden sus raíces en la voluntad como esencia, **una esencia que develaremos como dolorosa.** Si bien la voluntad no se duele en sí misma, sí alberga en su interior el germen de los padecimientos en el mundo como representación. Esto convierte al dolor en un elemento sustancial del mundo.

Tenemos ahora, no una definición real de la voluntad, sino un saber especial, particular, una comprensión del ser en sí del mundo, que ayuda a descifrar su enigma. Lo que yace por debajo del mundo, la otra cara de éste es la voluntad: irracional, libre, indivisa, inocente, indestructible, omnipotente, incognoscible, insaciable.

⁷⁸ *ibidem.* p. 331.

⁷⁹ *ibidem.* p 250.

Este saber *sui generis* de la voluntad es el que nos da las pautas para descifrar el problema del dolor en el filósofo de Danzig. En este momento del trabajo conocemos la esencia del mundo, la hemos nombrado y aún más adjetivado. Aquél aguijón del que tuvo intuición Schopenhauer en sus años mozos sabemos que es la voluntad esencia de todo cuanto es y existe.

Capítulo II

La condición ontológica del dolor

II. La condición ontológica del dolor

La voluntad es el en sí del mundo; irracional, ciega, una, libre, indestructible, voluptuosidad plena son su naturaleza. En este capítulo veremos cómo este en sí, que es la voluntad, se manifiesta, se hace presente en el mundo y hace participes de su querer a todos los seres, en distintos grados y claridades. Su objetivación en el mundo se traducirá como presencia de dolor, pues, que la voluntad haga participes a todos los seres de su querer, implica que estos son desde el principio, desde el primer instante de su existencia, seres carentes y necesitados, pues anhelan lo que no poseen, quieren lo que no tienen. Cada ser en el mundo, busca su propia satisfacción, todos buscan la supervivencia sin importar el costo, generando una lucha interminable, así la existencia, para Schopenhauer, es lucha, caída y nihilidad

Si como esencia los seres tienen a la voluntad, su vida será anhelar, desear, querer; por otro lado, se desea lo que no se tiene, lo que se busca, así todos los objetos manifestación de la voluntad, son, desde el comienzo, seres en falta, necesitados. Carencia y necesidad son la forma más elemental de dolor, carencia y necesidad son elementos sustanciales de la vida, de todos los seres en el mundo como representación. Así, el dolor pasa a ser una pieza fundamental, sustancial y constitutiva del mundo, más aun, de la esencia del mundo, pues aunque la voluntad no sufre en sí misma, sí es querer absoluto, que se traduce en carencia infinita, es dolor interminable.

II. 1 Manifestación del dolor

Ahora que sabemos que la voluntad es el fondo de todo cuanto existe es preciso derivar las consecuencias de esta realidad. Que el en sí del mundo sea una pulsión ciega e irracional cuyo principal atributo consiste en el puro querer, acarrea consigo grandes implicaciones para el mundo como representación, que a partir de este momento ha de ser considerado como la objetivación de la fuente vital del universo.

Que la voluntad se objetiva significa que ésta se hace presente en el mundo corpóreo. La esencia del mundo se hace visible en los fenómenos, todos y cada uno de ellos son la exposición del gran en sí del mundo. Desde lo inorgánico, hasta lo orgánico; seres vegetales y animales; racionales e irracionales, todos son la objetivación de la voluntad. El

mundo como representación pasa a ser la manifestación de la cosa en sí. La esencia de la naturaleza se deja ver en todos y cada uno de los fenómenos.

La materia será, a partir de ahora, la visibilidad del núcleo de la gran esfera que es el mundo, se convierte en el puente entre mundo como representación y mundo como voluntad. En la materia, que une en sí al tiempo y al espacio, sin los cuales ésta no puede llegar a ser, se objetiva la voluntad. Sólo con la síntesis de tiempo y espacio la materia surge, pues lo propio del mundo empírico es la sucesión de estados en un mismo sitio y la simultaneidad de objetos en un mismo instante. En este marco es que se dan los objetos en el mundo como representación y, por ende, la objetivación de la voluntad.

La voluntad se proyecta al mundo regido por el principio de razón. Ésta que es una e indivisa se devela como múltiple, como plural y singular en todos los objetos del mundo empírico. La omnipresencia de la voluntad es una realidad en el universo, ésta se aloja en todas partes, desde el minúsculo grano de arena hasta el más grande astro del universo son voluntad objetivada. “[...] en el mundo como representación a la voluntad se le ha abierto un espejo en el que se conoce a sí misma con grados crecientes de claridad y perfección [...]”¹ Ahora se entiende por qué el mundo es apariencia o un sueño, pues, no es sino el reflejo de la esencia, de la cosa en sí. La representación es otro lado de la voluntad, es ella misma que se contemple en su obra, es ella anhelando la vida y proyectándose en cada ser. A partir de este momento el mundo, dice Schopenhauer, acompañará a la voluntad inseparablemente como el cuerpo a su sombra, donde haya voluntad habrá por lo tanto, vida y mundo.²

La visibilidad u objetivación de la voluntad, sometida al tiempo y al espacio, se halla esparcida en el mundo en distintos grados: “de ella hay un grado superior en la planta que en la piedra, y mayor en el animal que en la planta: incluso su irrupción en la visibilidad, su objetivación, posee grados tan infinitos como los que hay en el crepúsculo más débil y la más clara luz del sol, entre el tono más intenso y el eco más ligero”.³ El reflejo de la voluntad conserva una cantidad incontable de niveles, sin que ella se vea

¹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I. p. 330.

² *Cfr. Ibidem.* p. 331.

³ *Ibidem.* p. 181.

afectada por esa diversidad en sí misma, en todos y cada uno de ellos es la misma voluntad la que se expresa.

Antes de que la voluntad llegue a manifestarse en algún ente material, ella se despliega como idea: “[...] entiendo por idea cada grado determinado y fijo *de objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos”.⁴ En este sentido, la primera manifestación de la fuente vital del mundo es la idea. Ésta tiene referentes inmediatos en la filosofía de Platón, gran maestro de Schopenhauer. Si la voluntad no se divide o se fragmenta, como ya se ha dicho permanece una e indivisa, si se participa, es decir, fuera del tiempo y el espacio, se presenta en los seres individuales sin perder por ello su unidad. La idea es el modelo o la forma de todos los objetos del mundo. Ésta permanece fuera del alcance del tiempo y el espacio, lo que la convierte en lo más próximo a la voluntad como cosa en sí, por lo tanto, no le conviene ni la diversidad ni el cambio.

Retomando la doctrina platónica Schopenhauer considera que las cosas que percibimos en este mundo no tienen verdadero ser, siempre devienen, sólo poseen un ser relativo. Por otro lado, lo único que existe verdaderamente porque siempre es y se halla inmóvil y no se ve afectado por el nacer y el perecer, eso es lo original, lo primario, lo que genera las sombras del mundo, que consideramos como realmente existentes. Los originales de las copias que vemos deambular por el mundo son las ideas eternas o formas inmutables, manifestaciones inmediatas de la voluntad.

En lenguaje aristotélico estas primeras manifestaciones de la voluntad son denominadas por el filósofo de Frankfurt como *forma substantialis*, o en una clasificación lógica, como los géneros que albergan en sí los entes individuales. Tenemos entonces que el primer ingreso de la voluntad al mundo como representación es por medio de las ideas. Éstas son las primeras en hacer representable a la voluntad, sin embargo, ya se ha escrito, no entran en la lógica del principio de razón, es decir, no son propiamente objetos, en sentido empírico, tangibles, sino más bien se mantienen como los prototipos universales de la pluralidad de los objetos. Estas formas permanentes e inmutables constituyen el

⁴ *Ibidem.* p. 183.

elemento puramente objetivo de los fenómenos. Las ideas, empero, no son la esencia de las cosas, más bien constituyen el carácter verdadero de las mismas, la expresión más adecuada del ser que se presenta como objeto a la intuición. Antes bien, la esencia y pluralidad de las ideas se finca en la unidad voluntad. Lo propio de cada especie, lo más universal y general se encuentra en las ideas, a las que podemos situar entre la voluntad y los fenómenos propiamente dichos.

Esta proyección de la voluntad en el mundo, su presencia en los distintos grados, está a punto de iniciar una guerra interminable que ella no previó o vislumbró siquiera, pues no posee una razón que la haga consciente de sus actos. Ella simplemente se expresa como es, como querer insaciable. Esta batalla con la que se inaugura el mundo gravita alrededor de la esencia del mismo, a causa de sus atributos esenciales, a saber, ser voluntad como voluntad de vida y, más aun, darse al mundo como representación en una multiplicidad infinita.

La captación del gran espectáculo de objetivación de la voluntad como voluntad de vida y la caracterización de su esencia ameritan una evaluación detallada. Qué la esencia del mundo persigue y se afana a la vida es un hecho claro y evidente para nuestro filósofo; basta con dirigir la mirada al espectáculo de la existencia de los seres para corroborar y atestiguar que la aspiración a la vida, a la que tiende voluntad, es la expresión verdadera de nuestra esencia más íntima.

Todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma: en la naturaleza animal se hace entonces | evidente que la *voluntad de vivir* es la tónica de su ser, su única propiedad invariable e incondicionada.⁵

El en sí del mundo aspira infatigablemente hacia su objetivación en el mundo como representación, quiere la vida. La manifestación de la voluntad, nos dice Schopenhauer, busca la existencia, se orienta hacia la encarnación en los objetos, persigue la materia, es decir, cobra forma en el espacio y el tiempo, por lo tanto, ingresa al reino de la causalidad, sin que ella, en sí misma, se vea quebrantada. La vida, entonces, no es “[...] en efecto, más

⁵ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. II. p. 395-396.

que un continuo cambio de materia bajo la firme persistencia de la forma [...]”.⁶ El anhelo es la vida, sin embargo, no importa si la aserción se da en un objeto inanimado, pues ya en una roca, en los minerales, por ejemplo, la esencia del mundo se deja entrever.

La voluntad de vivir se hace presente en millones de formas, en todas partes y en cada momento, por la vía de las fecundaciones y las germinaciones o, en ausencia de éstas, mediante la *generatio aequivoca*. El objeto en el que se haga presente no es significativo, pues por el medio que sea, la voluntad se lanza impetuosamente a la existencia, aprehendiendo toda oportunidad, haciendo suya ávidamente toda la materia; el resultado, un infinito número de seres, individuos esparcidos por el mundo entero, objetos grandes y pequeños, en todos ellos yace el querer insaciable, su esencia más íntima, la voluntad que quiere la vida, y que a raíz de su objetivación, los hace participes de ese deseo, los marca desde el comienzo, en el origen, en su nacimiento, con la aspiración insatisfecha hacia vida.

En este sentido la naturaleza, el mundo como representación, no tiene más que un propósito, a saber, el de la conservación de todas las especies, intentando con esto colmar el querer de vida de la voluntad. Para obtener tal resultado la naturaleza labora infatigablemente por medio de abundantes gestaciones y florecimientos; el violento impulso sexual dirige a todos los seres a juntar sus cuerpos para saciar las pasiones carnales, echando mano del instinto, en unos casos, o de la aparente convicción en los seres racionales. La preservación de la especie es lo que apremia a la naturaleza, los individuos poseen un valor indirecto, sólo son medios para conservar la vida. Su existencia, en tanto que seres singulares, no tiene importancia. La existencia individual le resulta indiferente e incluso cuando algún ser deja de ser apto para sus intereses no tiene empacho alguno en desecharlo o aniquilarlo. “[...] parece como si la naturaleza sólo estuviera dedicada a evitar que se pudiera perder alguna de sus *ideas* (platónicas), es decir, de sus formas permanentes [...]”.⁷

La voluntad objetivada arrastra a los fenómenos a sostener sus vidas sin importar el costo. La satisfacción del hambre y el instinto de apareamiento devienen en prioridades, que una vez cumplidas no traen consigo más que pequeños placeres instantáneos, tan

⁶ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I. p. 333.

⁷ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. II. p. 397.

fugaces que no colman la voluptuosidad, misma que los agujonea incansablemente para encontrar saciedad. “Comida y apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo”.⁸ Cuanto se deben esforzar los seres para satisfacer a la voluntad no importa. Sin duda las fatigas y las penas de la vida, nos dice Schopenhauer, no tienen ninguna proporción con las ganancias obtenidas, los rendimientos de una existencia sacrificada son nulos. Demos la razón a Aristóteles, dice nuestro autor, cuando proclamó: ἡ φύσις δαιμονία μὲν ἐστὶ, οὐ δὲ θεία, la naturaleza es demoniaca no divina, cuan espantosa es esa naturaleza a la que pertenecemos.

En vano hemos de preguntar el porqué de la existencia, pues en principio, su esencia, la voluntad, carece de él absolutamente. No hay fin ni objetivos, todos marchamos por las sendas de la vida sin asideros, no hay derroteros últimos que alcanzar. La vida como manifestación de la voluntad tiene su razón de ser en sí misma, la vida por la vida, eso quiere la voluntad.

Cuando inquirimos sobre la existencia de un ser individual, cuando indagamos el motivo de su presencia en el mundo, más aun, cuando demandamos saber la razón de su padecer, hemos comenzado una empresa cuyo resultado es ya desde el comienzo mera vacuidad: “¿Para qué han nacido, pues, esas tortugas? ¿Por qué tienen que sufrir ese tormento? ¿Para qué toda esa escena de crueldad? La única respuesta a eso es: así se objetiva la *voluntad de vivir*”.⁹

En el mundo como representación la naturaleza mantiene a los individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor escenario con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor, siempre asechada por la propagación de la especie. La existencia se paga a un alto costo, pues se está plagada interminablemente de necesidad y por ende de dolor. El querer es infinito y la saciedad nula, la fórmula es simple, a saber: infinito querer, luego necesidad, escasa satisfacción, por lo tanto dolor.

En toda esa manifiesta desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, la voluntad de vivir desde ese punto de vista se nos aparece objetivamente como una necesidad y subjetivamente

⁸ *Ibidem.* p.399.

⁹ *Ibidem.* p. 400.

como una ilusión que mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que no tiene valor.¹⁰

El juego de la vida, sin duda, dice el filósofo de Frankfurt, no vale la pena, empero, todos los individuos en los que se objetiva la voluntad están empeñados a llevarlo a cabo día a día con existencia. Todos guardan y protegen sus vidas neciamente, como un regalo costoso, como un don, no importan los desvelos, los tormentos y avatares, los seres se aferran al mundo, no dejan ir la vida, dan por hecho que ésta posee un valor incalculable. Un error del que no son de todo culpables, pues esa es su constitución, su esencia misma, el ser de todos los seres es voluntad de vida, a ella pertenecen, a partir de su carácter originario, se entiende que los seres amen la vida, a pesar de que se encuentra plagada de penalidades, dolores y necesidades, librarse de esa realidad es casi imposible.

Ella es como un gran motor, *primum mobile*, que activa y propicia todos los trabajos para custodiar la vida. “Se trata de la *voluntad de vivir*, que se muestra aquí como un incansable resorte, un impulso irracional que no tiene su razón suficiente en el mundo externo”.¹¹ Como gran motor estimula a todos los seres en el ámbito de la representación, sin embargo, en tanto que fuerza vital, ella no requiere de ningún empuje para actuar. Lo definitivo, la certeza más clara que poseemos, dice Schopenhauer, es que la voluntad es un impulso irracional, impulso de vivir, con ello de germinar, de florecer, de esparcir la vida, la premisa de todas las premisas es esta aspiración del en sí del mundo. Éste es, por lo tanto, una consecuencia de la voluntad de vivir. El mundo es por la voluntad, una voluntad cuya única esencia es el querer por el querer mismo. Por ende, si se busca descifrar el enigma del mundo, desentrañar el problema del dolor y el sufrimiento, hay que mirar a la voluntad

II. 2 Grados de objetivación de la voluntad o escalas de dolor

Que la voluntad se objetive, que se haga presente en el mundo en cada uno de los fenómenos, es una desgracia para todos los existentes. La inocente esencia del mundo se deja sentir con todos sus atributos en una escala infinita de seres, haciéndolos partícipes de sus caprichos y apetencias. La voluntad cobra distintas formas, sin embargo, todos los

¹⁰ *Ibidem*. p. 402.

¹¹ *Ibidem*. p. 404.

objetos sin importar su constitución comparten lo más propio de su esencia, el querer, y con ello el dolor, es decir, todos los seres son igualmente deudores del dolor. Esta deuda, empero, tiene distintos grados de claridad y de expresión, según sea el individuo en el que la voluntad se manifieste:

a) Dolor en el mundo. La voluntad como esencia de los fenómenos, así de la materia muerta como de la materia viva se aloja en las fuerzas que mueven e impulsan el mundo:

Como grados inferiores de objetivación de la voluntad se presentan las fuerzas universales de la naturaleza, parte de las cuales aparece sin acepción en la materia, como el caso de la gravedad o la impenetrabilidad, mientras que otras se han distribuido en la materia en general, de modo que algunas dominan sobre ésta y otras sobre aquella materia específicamente diferenciada; de este tipo son la rigidez, la fluidez, la elasticidad, la electricidad el magnetismo | y las propiedades y cualidades químicas de todas clases.¹²

Estas fuerzas universales son manifestaciones inmediatas de la voluntad, que al igual que ella en sí misma, carecen de toda razón; en cierta forma no se hallan inscritas en el principio de razón, pues, según Schopenhauer, no son efectos o causas en sentido estricto, sino más bien condiciones previas y supuestas en todas las causas y efectos, es decir, el mundo como representación presume estas fuerzas como elementos contextuales de la vida en la naturaleza. No hay espacio, sostiene Arthur, para preguntar, por ejemplo, la causa de la gravedad o la electricidad, pues estas son fuerzas originarias, primarias e inexplicadas que se despliegan o se dejan ver en las causas y efectos de otros fenómenos, no siendo ellas, en sí mismas, causadas o derivadas de algún objeto, más aún, el *principium individuationis*, aún no es operante, la individualidad no ha entrado en escena, no hay, por lo tanto, gravedades, magnetismos o electricidades, sino la fuerza de gravedad, el magnetismo o la electricidad.

Las fuerzas de la naturaleza se encuentran totalmente fuera de la cadena de causalidades, pues son un tipo de objetivación que se da de forma inmediata, en ellas el en sí del mundo se muestra de una forma más bruta y originaría, sin razón, sin fin, sin objetivos. Como la voluntad, las fuerzas de la naturaleza están fuera de todo tiempo, son

¹² Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y como representación. op. cit.* Vol. I, p. 183.

omnipresentes, por lo que irrumpen en todas partes y en cualquier instante se apoderan toda la materia y en ella se despliegan como efectos. Estas fuerzas son, pues, la voluntad misma en determinado grado de proyección, son su reflejo puro, lo que las hace, en la mayoría de los casos, sumamente violentas y feroces, sólo ejercen su dominio en la naturaleza, durante milenios regirán y marcarán el curso de la vida.

El quimismo, la química, es también para el filósofo de Danzig, una manifestación de la voluntad. En cada elemento químico, en los sustratos primarios de la materia se haya presente la voluntad. Puede ser que las fuerzas químicas dormiten en la materia, es decir, que no se encuentren activas, sin embargo, yacen por debajo de todo, como fuerzas ocultas, dispuestas a hacer reacción en cualquier momento; basta, por ejemplo, una ligera combinación para generar destrucción: “Durante milenios dormita el galvanismo en el cobre y el zinc, y ambos se hallan quietos junto a la plata que, tan pronto como los tres entran en contacto bajo las circunstancias requeridas, habrá de ser pasto de las llamas”.¹³ De este modo la química de un mundo determina el tipo de vida que se puede desarrollar en él. Esta idea es importante, porque el tipo de vida, los fenómenos u objetos en los que la voluntad se objetivan pueden ser los que conocemos ahora o cualquier otro tipo, la voluntad sólo quiere la vida, qué tipo de forma adquiera ésta es lo menos importante. De ahí que la existencia en el mundo para los seres vegetales, animales, racionales o no, es una mera casualidad. La fuerza vital del mundo, que es la voluntad, no pensó, ni por un instante, pues es completamente ciega e irracional, en determinado tipo de vida, ella simplemente se proyecta en un mundo, con determinadas fuerzas naturales, que también son suyas, que modelarán y definirán el tipo de vida.

Las primeras visibilidades o grados inferiores de objetividad de la voluntad, como la gravedad, la cohesión, la rigidez o la dureza, encarnan el drama de tener por esencia más íntima un querer inasible; un ejemplo claro de esta interminable batalla es la contienda entre gravedad y rigidez descrita por Schopenhauer a propósito de la arquitectura como arte bella.¹⁴ Dos fuerzas completamente opuestas devienen objetivación de la voluntad, en ambas se haya el en sí del mundo, ambas quieren apoderarse de toda la materia existente,

¹³ *Ibidem.* p. 190.

¹⁴ *Cfr. ibidem.* p. 268.

una atrayendo otra oponiéndose, generando una tensión irresoluble. El afán de ambas fuerzas es perpetuo, pues ambas son voluntad objetivada. La lucha entre rigidez y gravedad constituyen la vida de la materia, la manifestación o grado más profundo de la voluntad. La inocente elevación de un edificio, una majestuosa construcción, ponen de relieve la tensión, el drama que vive el mundo, la gravedad quiere satisfacción al derrumbar el edificio, la rigidez busca complacencia manteniendo la construcción de pie, inmóvil, firme, incólume.

Las catástrofes naturales, pueden ser un ejemplo, de objetivación de la voluntad. La energía que mueve el mundo y le da vida, es la misma que puede destruirlo. El agua de los mares que alimenta a todos los seres del planeta; el viento que oxigena bosques y animales; la incandescente energía del centro de la Tierra que la mantiene activa, todas estas son fuerzas, proyecciones de la voluntad que se imponen e imperan en la vida:

Recordemos que la corteza solida del globo encierra poderosas fuerzas naturales que, si algún azar las pusiera en libertad, quebrarían su envoltura, destruyendo cuantos seres vivientes la pueblan [...]. Alteraciones atmosféricas, ligeras, inapreciables, para el análisis químico, nos traen el cólera, la fiebre amarilla, la peste negra y otras enfermedades que matan a millones de hombres; una alteración mayor extinguiría la vida sobre la tierra. Un ligero aumento de temperatura secaría todas las fuentes y todos los ríos.¹⁵

Estamos, entonces, frente a fuerzas invisibles que interactúan y modelan el planeta. Fuerzas en las que el filósofo de Frankfurt ve reflejada a la voluntad. Nada escapa a ésta, en lo que se muestra como simples fenómenos físicos, en la combinación de elementos químicos, en los cambios naturales del mundo, ahí y en todas partes hay voluntad.

Los dichos de Schopenhauer no son resultado de vanas reflexiones o de un empeinado interés por querer colocar el acento en lo más terrible y doloroso del mundo. Nuestro autor conocía y estudiaba las ciencias de su tiempo. La particularidad de sus afirmaciones en torno a la naturaleza radica en la lectura que hizo de ésta, pues, la descifró bajo la perspectiva de su metafísica; en este sentido, las ciencias naturales sólo fueron punto de confirmación de sus ideas. Al describir la gravedad como objetivación de la voluntad, como fuerza violenta que moldea el mundo, Schopenhauer no pretende juzgar a

¹⁵ *Ibidem.* p.

la naturaleza, simplemente nos muestra cómo también ahí la esencia del mundo se participa.

El estudio de las ciencias naturales de su época le permitió confirmar sus tesis, él veía en las investigaciones científicas corroboración de sus dichos metafísicos, prueba de ello es la publicación en 1836 *Sobre la voluntad en la naturaleza*:

[...] a partir de lo puramente empírico, de lo que han observado investigadores de la Naturaleza que, sin previsión alguna, seguían el hilo de su respectiva ciencia, he llegado desde luego al núcleo mismo de mi metafísica, mostrando así el punto de contacto de ésta con las Ciencias Naturales, y ofreciendo a la comprobación de mi dogma fundamental, la base más clara y más comprensiva que pueda darse.¹⁶

Schopenhauer echó mano de las ciencias naturales no como punto de partida sino como demostraciones *a posteriori* de sus ideas desarrolladas en *El mundo como voluntad*.

Hemos delineado los grados más bajos en los que la voluntad se objetiva, nada se encuentra libre de su influencia. El aparente discurrir del mundo físico, los ciclos de la naturaleza, son testimonio de la presencia de la voluntad en el mundo. Ya desde esta determinación del escenario de la vida se perfila lo tortuoso de la permanencia de los seres en aquél. Las fuerzas que lo modelan, la energía que lo determina, las pulsiones que contextualizan la vida, enmarcan una naturaleza violenta y feroz, dispuesta a todo por preservar la vida. Nos hallamos en un concierto de fuerzas que luchan por dominar, por conquistar, por imponerse; en un combate, que hasta el momento, ha mantenido la existencia del mundo en continua tensión, llenando al mundo de zozobra. A pesar de todo esto, el punto en el que las fuerzas contradictorias se tocan, genera un débil y delicado equilibrio en la naturaleza, suficientemente propicio para generar las condiciones adecuadas de cierto tipo de vida, otros tipos de objetivación de la voluntad:

¹⁶ Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción: Miguel de Unamuno; Madrid, Ed. Alianza editorial, 2009, p. 21.

Aquella armonía llega sólo hasta el punto de hacer posible la *permanencia* del mundo y sus seres, que ya hace tiempo habrían sucumbido sin ella. Por eso se extiende únicamente a la existencia de la especie y las condiciones de vida generales, pero no a la de los individuos.¹⁷

Un equilibrio, empero, que no busca, y en esto ya hemos insistido, la vida tal y cual la conocemos hoy en día, sino la vida por la vida misma. Si el equilibrio o armonía se alterara, y con ello todos los seres que conocemos dejaran de habitar en la faz de la tierra, la voluntad de vivir se encaminaría hacia otro tipo de objetos, se proyectaría en otros fenómenos, totalmente desconocidos por nosotros hasta ahora. Esto es algo que ya ha pasado, y que podemos corroborar, basta con echar una mirada a la historia de la tierra, que más que historia es un despliegue de la voluntad sin miras al progreso y desarrollo, para constatar cuantas especies han perecido a causa de cataclismos y fenómenos naturales, y sin embargo, la vida sigue, con otras formas y características, pero vida al fin.

Las fuerzas naturales como objetivación de la voluntad generan un escenario propicio para el sufrimiento, para la muerte, empero, ellas como manifestaciones inmediatas del en sí del mundo, no sufren en absoluto, son condiciones del mundo que lo modelan, que favorecen un determinado contexto. La voluntad se objetiva en un mundo violento, en una naturaleza demoniaca, pero sólo para los seres que sienten y más aún que piensan. Esto lo iremos comprendiendo a medida que desarrollemos los otros grados de su objetivación.

b) El dolor en el reino vegetal. La escala de objetivación de la voluntad va en ascenso, poco a poco se irá clarificando y delineando con mayor perfección, hasta llegar a un grado de suma complejidad, el hombre. Por ahora, centraremos nuestra atención en el terreno vegetal:

Aunque objetivándose con mayor claridad a cada grado, también en el reino vegetal, donde el nexo de sus fenómenos no son ya las causas propiamente dichas sino los estímulos, la voluntad sigue actuando de forma totalmente inocente, como oscura fuerza motriz; [...].¹⁸

¹⁷ *Ibidem.* p. 216.

¹⁸ *Ibidem.* p. 204.

Dentro de la infinita variedad de seres en la naturaleza, los entes vegetales se presentan como los más pasivos e inofensivos. La idea de que una fuerza tan voraz como la voluntad se haya en sus raíces es difícil de digerir, sin embargo, es una verdad que no podemos evadir. Sólo un filósofo como Schopenhauer es capaz de persuadirse en torno a esta afirmación; para ello busca estudios naturales en los cuales basar sus dichos. Su exploración tiene como asideros las investigaciones de diversos botánicos franceses, quienes guardan registros de ciertas fuerzas que impulsan determinado tipo de movimiento en las plantas:

Tienen las plantas ciertos movimientos, al parecer espontáneos, que se manifiestan en circunstancias dadas, siendo a las veces tan semejantes a los de los animales, que se podría muy bien atribuir a las plantas, a causa de ellos, una especie de sensación y *voluntad*, a lo que se hallarían dispuestos más que nadie [...].¹⁹

Schopenhauer supone algunas determinaciones internas que determinan el crecimiento y desarrollo de las plantas más allá de las causas externas que pudieran interferir en su desarrollo. Desde luego que aquello que presume en el interior de éstas es la voluntad.

Nuestro autor observa en el proceso de nutrición de las plantas el inconsciente deseo de preservar la vida. Cada vegetal extiende sus raíces en busca de la tierra más propicia para satisfacer dicha necesidad. Buscar los rayos del sol es otra tarea a la que las plantas dedican su existencia; si bien las raíces se hunden en la tierra, los tallos se yerguen por el aire en forma vertical, o en cualquiera que ésta sea, para captar, lo más posible, cualquier destello luminoso, esencial para el proceso de la fotosíntesis.

En este nivel de objetivación de la voluntad el *principium individuationis* comienza su aplicación. La diversidad y pluralidad de especies vegetales es infinita, arboles, helechos, arbustos, hiervas, en todas ellas la voluntad se hace visible. Su presencia no va acompañada de ninguna clase de inteligencia, sólo vegeta, reverdece, se nutre, flora germina. A pesar de estas inocuas actividades vegetativas la lucha por la vida está presente:

¹⁹ Cuvier, *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour*. Vol. I, 1826, p. 245. Citado en Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. op. cit. p. 108.

Claro ejemplo de manifestación volitiva en las plantas nos dan las trepadoras, que cuando no tienen cerca algún rodrión a que agarrarse, dirigen su crecimiento, buscándolo, hacia el lugar más sombrío siempre, tal vez a un pedazo de papel oscuro, hállese donde se halle, huyendo por el contrario del cristal, porque brilla.²⁰

Ingenuas e inocentes, las plantas se procuran los medios para la supervivencia. Colores y formas llamativas son los medios de los que se valen para atraer a los insectos, quienes felizmente se alimentarán de ellas, pero también darán continuidad a la polinización y con ello a la permanencia de la especie. Sus delicadas flores y hojas, pueden convertirse en trampas mortales, el intenso rojo, por ejemplo, de la *Nepenthes x cincta* seduce a los artrópodos quienes hipnotizados caen en su interior, convirtiéndose en su alimento.

La óptica bajo la que Schopenhauer mira el reino natural puede considerarse pesimista si se parte de una metafísica diferente a la suya. Sin embargo, ciñéndose a su visión primaria del mundo, mirar en los seres vegetales la lucha violenta por la supervivencia es una consecuencia esperada. Nuestro autor es consecuente en todo momento, intenta comprender el mundo, que se presenta como enigma, mediante la clave que reza voluntad.

c) El dolor en los animales. A medida que avanzamos en los grados de objetivación de la voluntad iremos descubriendo seres más complejos, que develan en su constitución corporal, y más aún, en su actuar, expresiones claras y bien delineadas de una voluntad que los domina. Empero, a la par de las manifestaciones convenientemente esbozadas de la cosa en sí viene una especie de oscurecimiento en la comprensión de los seres, pues ya no estamos frente a una exposición bruta de la voluntad que se deja ver plenamente. Con el ascenso en la escala de las objetivaciones de ésta, la sofisticación de los seres aumenta, su obrar se aleja por completo de la simplicidad o sencillez, tornándose laberintico, lo que dificulta penetrar de forma más fácil a su esencia interna.

Este aumento en la diversidad y complejidad de los seres está presente en el reino animal con una infinita variedad de matices, pues va desde los animales más simples, cuyo funcionamiento y desempeño es casi vegetativo hasta los entes más complejos como los

²⁰ Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza. op. cit.* p. 112-113.

mamíferos. Todo lo que reptas, todo lo que se arrastra, todo lo que anda por la tierra es objetivación de la voluntad: “Toda figura animal es un apetito de la voluntad evocado a la vida por las circunstancias;”.²¹

En los animales la voluntad se hace presente en cada uno de los miembros que los constituyen, cada órgano no es sino la expresión de la voluptuosidad como la cosa en sí. En las extremidades de los seres vivos, en cada parte de su cuerpo, la esencia del mundo fija un anhelo, a saber, la vida, la permanencia. Cuernos, garras, picos, colmillos, todas esas armas develan que lo más íntimos de los seres animales es una voluntad infinitamente apetente. “[...] el toro no embiste porque tiene cuernos, sino que tiene cuernos porque quiere investir”.²² Es claro que el querer de la voluntad antecede a las herramientas con las que cada ente animado busca la subsistencia.

[...] en muchos animales mientras están todavía en crecimiento, se manifiesta la aspiración volitiva a que ha de servir un miembro, precediendo así su uso a su existencia. Así es que cornean los corderos, los cabritos y los terneros con la cabeza, tan sólo antes de tener cuerno; [...].²³

La voluntad como el ser en sí no espera que la artillería de los animales exista primero para valerse de ella después. Sino, como hemos venido considerando, lo primero y originario es su aspiración infinita hacia la vida, la supervivencia y la permanencia, así que la presencia de garras en el león supone con alteridad que la voluntad buscó vivir de esa manera, las armas, escribe Schopenhauer, se producen porque existe el esfuerzo y no a la inversa, o siguiendo a Aristóteles, tienen armas porque tienen ira.²⁴

Schopenhauer claramente delinea la presencia de la voluntad en los animales al declarar “[...] es la voluntad del animal lo originario y lo que determina su organización”.²⁵ La voluntad acompañada de la necesidad genera las partes de los animales, la necesidad de desgarrar, describe nuestro autor, propicia las garras, y la exigencia de andar por la tierra sin tropezar favorece el pliegue de éstas durante la marcha.

²¹ Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza. op. cit.* p. 82.

²² *Ibidem.* p. 88.

²³ *Idem.*

²⁴ *Cfr. Ibidem.* p. 89.

²⁵ *Ibidem.* p. 90-91.

Predadores y perseguidos, cazadores y cazados, víctimas y victimarios, todos están provistos de lo necesario para continuar la interminable cadena de la vida:

Los animales predatorios, enderezados a la lucha, se presentan con terribles fauces y con garras y fuertes músculos; su mirada penetra en lontananza, sobre todo cuando tiene que acechar su presa desde una altura en que se ciernan, como les sucede al águila y al cóndor. Los animales tímidos, que tienen voluntad de buscar su salvación no en la lucha, sino en la fuga, están provistos, en vez de armas, de patas ligeras y rápidas y de oído agudo.²⁶

El reino animal se presenta como una distribución de cientos de ejércitos dispuestos a aniquilar otras vidas en pos de la propia. Soldados acorazados y bien armados por un lado, y del otro, estrategias sagaces, ágiles y veloces dispuesto a huir y proteger sus vidas.

Otro rasgo distintivo de este nivel de objetivación de la voluntad es el instinto, del que carecían los niveles antes expuestos. Los “[...] instintos muestran con la mayor claridad que los seres pueden trabajar con la máxima resolución y definición en dirección a un fin que no conocen y hasta del que no tienen representación alguna”.²⁷

La forma de operar de la voluntad en los animales se da por dos factores, uno interno y otro externo, el primero es el instinto y el segundo el motivo. Un agente exterior o un impulso interno son los elementos que ponen en acción a los animales. El instinto es una especie de carácter propio de cada especie, éste determina las conductas y patrones de los seres vivos, se trata de una brújula interior que los orienta rumbo a la nutrición o procreación, que, en suma, no son más que el interés de la voluntad por mantener la vida. El motivo, por su parte, es un agente que se haya fuera de los entes y ejerce cierta influencia sobre ellos. Ambos, instinto y motivo, van de la mando, si bien los instintos se hayan dentro de cada animal como manifestación de la voluntad, requieren de ciertas circunstancias externas para su exteriorización. En esta interacción, habrá que agregar un elemento que hasta ahora no se había presentado en los grados precedentes de objetivación de la voluntad, a saber, la inteligencia. Los animales requieren de una cantidad apropiada de ella para ser capaces de detectar los motivos que se encuentran más allá de su interior. El

²⁶ *Ibidem.* p. 92.

²⁷ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación, op. cit.* Vol. II. p. 387.

instinto, sin embargo, sigue siendo lo primero, le sigue un nivel de agudeza intelectual para así reconocer el motivo que le suscite su exteriorización.²⁸

[...] eso supone para el ave migratoria la estación del año, para el ave que construye su nido, la llegada de la fecundación y el material que se le ofrece para su construcción, para la abeja el inicio de la construcción, el cesto o el hueco del árbol, y para sus ulteriores tareas, muchas circunstancias particulares que se presentan [...].²⁹

La inclinación hacia la vida está antes que nada como instinto, no obstante, es necesaria la presencia de ciertas condiciones para que ésta se pueda realizar. Estamos frente a un obrar que no cesa, desde los insectos hasta los animales superiores la afanosa tarea por la existencia no para. Buscar alimento, construir refugio, reproducirse, alimentar a las crías, son actividades en las que se pasan las noches y los días sin saber por qué, pues, el instinto, al igual que la voluntad, no conoce de fines concretos, actúa ciegamente. Para la joven araña, nos describe Schopenhauer, es como si tuviera que tejer su tela aunque no conoce ni entiende la finalidad de ésta, es el instinto que la va guiando, tarde o temprano esa tela le procurará alimento y refugio, siempre mirando hacia la especie, y en ningún momento al arácnido en particular.

En los animales es posible identificar sensibilidad, por ende dolor, padecimientos físicos. Desde los insectos hasta mamíferos, con distintos grados de perfección, están envueltos en el engaño y la ilusión, pues a medida que la voluntad se va desplegando en la cadena de objetivaciones va cobrando conciencia de sí, su actuar, sus características más propias comienzan a presentarse frente a ella, recordemos que el mundo como representación es espejo de la voluntad; por ahora, su reflejo es opaco, poco claro, su imagen aun le es borrosa, sin embargo, ya puede mirar siluetas mal trazadas de sí misma.

En este grado de visibilidad que hemos esbozado es quizá donde de una forma más salvaje y cruel podemos verificar lo costoso que es para los entes que la voluntad se haya objetivado. Ella está en el hambriento león, pero también en el delicado antílope que pasta en las praderas, ambos quieren la vida, para esto uno devora y el otro huye, para los dos, al

²⁸ Cfr. *Ibidem.* p. 388.

²⁹ *Idem.*

final, la muerte, no hay salida a este escenario tan terrible. Quizá para el simple observador de la naturaleza ésta sea hermosa y equilibrada, sin embargo, habría que invitarlo a estar en el lugar de la gacela que inútilmente corre despavorida por el campo antes de ser devorada, cuán cara es la armonía en el planeta, cuán terrible es la belleza del mundo.

d) El dolor en el hombre. Los grados ascendentes de objetividad de la voluntad conducen finalmente al hombre. Éste es el despliegue más acabado y complejo del en sí del mundo. En “[...] el hombre en cuanto idea (platónica) la voluntad alcanza su objetividad más clara y perfecta [...]”.³⁰ Pese a que la esencia del mundo alcanza proyección acabada en el ser humano, ésta, no basta, para develar por sí misma la inmensidad de la voluntad como esencia más íntima del mundo. Hay que pensar por toda la escala de objetivación de la voluntad, que va desde los seres inorgánicos, pasando por los orgánicos, y, en estos, desembocando en los entes racionales. Solamente la totalidad de objetivaciones, sostiene Schopenhauer, completa la plena manifestación de la voluntad. En el hombre, hay, pues, resonancia de todos los grados de proyección que le preceden. Que éste sea la punta de la pirámide de las manifestaciones de la voluntad, no le concede, en absoluto, una posición privilegiada por encima del resto de los seres, por el contrario, más le habría valido haber permanecido en la base de dicha pirámide, pues, pagará con creces la posición en la que se ve sujeto.

El hombre, a diferencia de los grados de objetivación que le preceden, carece por completo de armas que le permitan mantenerse en pie en un mundo que amenaza constantemente con aniquilarlo. No posee una coraza que le proteja, carece de garras, colmillos, cuernos, y cualquier otro tipo de ornamentos que le faciliten la defensa y mantenimiento de la vida. Por el contrario, el hombre, corporalmente hablando, es ser débil, delicado, sin pelo, escamas o plumas que protejan su delicada piel; a diferencia del resto de los animales requiere de cuidados extremos y prolongados hasta conseguir su desarrollo pleno que viene acompañado de independencia y autonomía; mientras que la cría de un caballo galopa minutos después de haber nacido, el ser humano requiere de meses entero para ponerse apenas en pie. En este ser frágil y delicado la voluntad alcanza su objetivación plena. Sin embargo, el ser humano no está desamparado del todo, para colmar sus

³⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. Vol. I. p. 208.

deficiencias posee una herramienta de la cual carecen todos los niveles precedentes, al menos en perfección, a saber el intelecto:

Así como con sendos órganos y armas, ya defensivas, ya ofensivas, así también ha provisto la voluntad a cada forma animal con un intelecto como medio para la conservación del individuo y de la especie, y de aquí el que los antiguos llamara al intelecto *hegemónicos*, es decir, guía.³¹

A falta de colmillos, razón o intelecto un arma sumamente sutil pero igual y seguramente mucho más poderosa que cualquier otra. La razón, que tanto han privilegiado los modernos, y en la cual han depositado sus esperanzas es en Schopenhauer un instrumento, una herramienta secundaria atada, y en esto hay que reparar, al servicio de la voluntad. La razón no fue concebida sino para conseguir los caprichos de la voluptuosidad del mundo. El intelecto es para los débiles, para los mamíferos, que según vayan subiendo en la escala de seres, más de éste poseerán.

La razón y el entendimiento, del que ya se ha escrito en el capítulo anterior, son el recurso del hombre antes su incapacidad de huir de los depredadores. Su “[...] lenta reproducción, la larga infancia y larga vida, que exigen una más cuidadosa conservación del individuo”.³² La voluntad habría de sustituir la carencia natural de armas y la fuerza muscular disminuida con una capacidad lo suficientemente aguda para preservarse en la vida. Con esta facultad deviene el mundo como representación en sentido estricto, es decir, sólo en y con el hombre es posible hablar de un sujeto que conoce, que representa el mundo. Con la llegada del intelecto la representación aparece con todas sus formas, espacio, tiempo, causalidad, y a su lado, la pluralidad, la individualidad, la finitud. Esto no quiere decir que el mundo antes del hombre no era ni estaba, el mundo deviene desde que se abre el primer ojo, de larva, reptil, insecto o mamífero, pero no con todas sus formas, sólo en el hombre cobra plena claridad.

A la representación le acompaña el reflejo acabado de la voluntad, que ya se venía delineando:

³¹ Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza. op. cit.* p. 95.

³² *Ibidem.* p. 99.

La voluntad, que hasta entonces seguía su impulso a oscuras con suma seguridad y sin fallos, en este nivel ha encendido una luz como medio que se hacía necesario para superar la desventaja resultante del anonimato y la complicada índole de sus fenómenos, precisamente los más perfectos.³³

Con esa luz la voluntad puede mirarse por primera vez en el hombre. El espejeo que es el mundo como representación entrega a la voluntad un reflejo acabado de sí misma. Antes, en las fuerzas naturales, en los seres vegetales, en los animales inferiores, andaba a oscuras, como ciego afán podía ser plenamente, expresaba su querer, su voluptuosidad sin la impertinencia de un mundo que la reflejara. Ahora la ilusión, el engaño, la confusión, el sueño, la diosa *Maya*, envuelve a la vida. Queda atrás la existencia en el puro presente, en el perpetuo ahora. “[...] el ser del hombre, complicado, polivalente, dúctil, sumamente necesitado y expuesto a innumerables agresiones, para poder subsistir tenía que estar iluminado [...]”.³⁴ Iluminado con el entendimiento y la razón, que en conjunto, dan paso a la reflexión y la visión de lo que fue y de lo que será, el pasado y el futuro perturban ahora el estático presente del que la voluntad gozaba.

La razón, distintivo de ser humano, “[...] consiste en que el hombre no es, como el animal, meramente capaz de una concepción intuitiva del mundo externo, sino que puede también abstraer de ella conceptos generales (*notiones universales*) que designa con palabras para poder fijarlas [...]”³⁵. Con la razón, le viene un campo de mira más amplio y detallado del mundo, puede observar lo que los otros seres no perciben, a saber, que la vida es una lucha interminable por la preservación de la especie; que él es un ser finito, efímero, mortal. Además de las dolencias físicas que le puede dar su cuerpo, se suman otras aun más poderosas, sufrimientos propiamente dichos, los de la conciencia. Al tener memoria, se duele por lo que ya fue y padece, otro tanto, por lo que no ha sido. Las interrogantes inundan su mente; el por qué y para qué de una existencia tan dolorosa son preguntas que irremediablemente lo atormentan; inquiere sobre si la vida merece tantas fatigas y esfuerzos, la respuesta es no, la existencia es un error, una caída, sobre esto volveremos en el capítulo subsecuente.

³³ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* p. 205.

³⁴ *Ibidem.* p. 206.

³⁵ Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética. op. cit.* p. 70

En el hombre, como en ninguna otra forma de objetivación de la voluntad, el principio de individuación se hace más presente. Más allá de las diferencias físicas que puedan caracterizar a cada individuo, está el carácter, una “[...] índole especial e individualmente determinada de la voluntad [...]”,³⁶ gracias a la cual la reacción a determinados estímulos o motivos es distinta en cada hombre. Un primer tipo de éste es el carácter inteligible, que, afirma Schopenhauer, coincide con la idea o prototipo de hombre, con el acto de voluntad originario que se revela en ella,³⁷ es decir, lo más propio del ser humano como especie, dando así uniformidad u homogeneidad a los individuos en la medida en que pertenecen a determinado grado de manifestación de la voluntad. El carácter inteligible, sin embargo, no es patrimonio exclusivo del grado más alto de objetivación del en sí del mundo; si, como hemos dicho, es lo más significativo de un determinado nivel de visibilidad de la voluntad, también lo podemos hallar en cada especie animal, vegetal y hasta en las fuerzas originarias de la naturaleza inorgánica. Existe otro tipo de carácter que da verdadera singularidad a cada individuo, el carácter empírico. Éste es la exteriorización del inteligible, su expresión empírica, que por ende, nos es conocido *a posteriori*, sólo en la experiencia. A este se suma el carácter adquirido: “Sólo el exacto conocimiento de su propio carácter empírico proporciona aquello que se denomina carácter adquirido: éste lo posee aquel que conoce exactamente sus propias cualidades buenas y malas [...]”.³⁸ Lo que nos interesa resaltar con esto es la complejidad de la especie humana, la significativa presencia del principio de individuación, que más allá de generar seres de una misma especie, propicia individualidades particulares, completamente distintas unas de otras. Aquí la voluntad se reproduce en millones de individuos y, a pesar de ello, en cada uno entera e indivisa. Todos y cada uno de ellos buscan su propia afirmación, el fin es la vida, los medios para obtenerla son infinitos.

En esta última y más alta objetivación de la voluntad la sensibilidad para el dolor y el sufrimiento se haya acrecentada, aquí es donde el sufrimiento existe realmente, o más exactamente, donde se toma conciencia real de éste, no es que los otros seres no sufran ni padezcan, sino que no poseen la luz de la razón, que ilumina la existencia y la descubre

³⁶*Ibidem*. p. 85.

³⁷ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. op. cit. Vol. I, p. 210.

³⁸ Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. op. cit. p. 87.

violenta y dolorosa. Sin duda, para consuelo de todos, más habría valido que esa existencia permaneciera eternamente en las tinieblas.

II.3 La existencia como lucha, caída y nihilidad

Partamos de que todas las cosas que se hallan en el mundo como representación son la manifestación de una y la misma voluntad, en todas ellas la voluntad aparece entera. Ahora, cada individuo, cada objeto, en el que la voluntad se hace presente se yergue como único y absoluto, el mundo es por él y para él, el resto de los seres no son más que obstáculos que le impiden su objetivo originario, la vida. Sin embargo, así como este individuo se cree soberano del mundo, miles se piensan como los únicos capaces de reinar el mundo y merecer la vida. Como resultado tenemos millones de reyes pero un único reino, que se deriva de esto, la guerra, una guerra interminable por la vida. Y todo porque “[...] todas las cosas del mundo son la objetividad de una y la misma voluntad y, por consiguiente, son idénticas en su esencia interna [...]”.³⁹

La identidad de la voluntad que se manifiesta en todas las cosas genera lucha, conflicto, guerra, pues, todos los objetos tienden, según su esencia, hacia un mismo objetivo, desde el mundo inorgánico hasta el orgánico, la vida es una lucha interminable:

Cuando varios de los fenómenos de la voluntad en los grados inferiores de su objetivación, es decir, en el mundo inorgánico, entran en conflicto al pretender cada uno de ellos apoderarse de la materia existente al hilo de la causalidad, de esa lucha surge una idea superior que se impone a las más imperfectas existentes hasta el momento, aunque de tal modo que permite que subsista la esencia de las mismas en forma subordinada [...].⁴⁰

Luchan infatigablemente todos los fenómenos por la supervivencia, los superiores doblegan a los inferiores, todos aspiran a lo mismo, ninguno es capaz de reconocer, hasta el momento, que la esencia que operan en cada uno de ellos es la misma, y que es inútil persuadir a los otros de ceder a sus aspiraciones. La voluntad única busca su objetivación máxima. No hay victoria sin lucha, escribe Schopenhauer; un ser somete a otro, nadie se da por vencido, los entes inferiores, a pesar de verse dominados, siguen queriendo, siguen

³⁹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 197.

⁴⁰ *Ibidem.* p. 198.

aspirando a la vida, el dolor que les pueden infringir los más grandes no es capaz de persuadirlos de su querer, que los enceguece, la necesidad impera en el mundo.

El espectáculo de la vida devela una característica fundamental del en sí del mundo, las batallas, las guerras las victorias, nos muestran que la voluntad se halla dividida:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo [...].⁴¹

El mundo es disputa, una guerra de todos contra todos. Las escalas de dolor, o grados de objetivación de la voluntad ponen de manifiesto cómo los seres se devoran unos a otros, para conservar la propia existencia se hace necesario suprimir la del otro. La voluntad de vivir que impera en el seno mismo de la esencia del mundo es realmente, escribe Philonenko, una voluntad de matar,⁴² la muerte en favor de la vida, así de paradójico se despliega el mundo. Esta lucha nos descubre la encarnizada contienda de la voluntad consigo misma, pues, el mundo es sólo apariencia, lo que es realmente es la voluntad. El desdoblamiento de ésta en la representación, su participación en todos los fenómenos, es ilusión, lo que se devora es voluntad, el que devora es voluntad, ésta se consume así misma. Los seres sólo son esclavo de su esencia, misma que les conduce a un terrible campo de batalla, y los hila en una cadena de supervivencia y muerte:

Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presenta su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera a la naturaleza como un producto para su propio uso; [...].⁴³

⁴¹ *Ibidem.* p. 201.

⁴² Cfr. Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. Traducción: Gemma Muñoz-Alonso; Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, p. 143.

⁴³ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 201.

La voluntad como cosa en sí es aspiración, su voluptuosidad se traslada a cada ente de su objetivación, en ellos habita la necesidad de saciar su esencia más íntima. La necesidad es el *sino* de todos los seres, un elemento esencial que los acompaña en su recorrido del nacimiento a la muerte. Ésta prolifera por todas partes, se acrecienta en número y volumen, hasta llegar a ser infinita e inmensa, así, el número de necesidades que agobia a los seres es incontable, no hay descanso en la vida, siempre hay algo a favor de que marchar. Las necesidades son innumerables, pero las satisfacciones son pocas, efímeras o nulas, a falta de saciedad dolor, sufrimiento, este es el transcurrir de la vida. Todos los seres porque se devoran unos a los otros se necesitan:

[...] el hombre necesita a los animales para mantenerse, estos a su vez se necesitan gradualmente unos a otro y a las plantas, las cuales a su vez necesitan la tierra, el agua, los elementos químicos y sus mezclas, el planeta, el Sol, la rotación en torno a este, la oblicuidad de la eclíptica, etc..⁴⁴

La teatralidad de la vida es pasmosa, cada ser, todos los objetos de la representación entran en una rutina, en un ciclo interminable de dependencia unos de otros, una dependencia aterradora, pues los unos y los otros no se miran más que como medios, como alimento para subsistir, y la naturaleza toda no es sino el capricho de una voluntad ciega e irracional. La raíz de todo esto radica en que “[...] la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento”.⁴⁵

Habrá quien piense que sólo un filósofo como Schopenhauer y su inclinación a mirar lo peor del mundo, conducen a observar lo que es armonía en la naturaleza como una encarnizada lucha, pero téngase en consideración que la verdad no siempre es bella y encantadora, el aparente orden del mundo, esconde tras de sí un combate sin fin. Existe en la contienda, a pesar de todo, una finalidad, las producciones orgánicas e inorgánicas en la naturaleza embonan perfectamente en la existencia, de ahí la idea de armonía. Este aparente orden posee una finalidad de dos clases: una interna y otra externa. La primera como “[...] una concordancia de todas las partes de un organismo individual, ordenada del

⁴⁴*Ibidem.* p. 208.

⁴⁵ *Idem.*

tal modo que la conservación del mismo y de la especie nace de ella [...]”.⁴⁶ La segunda clase trata de “[...] la relación de la naturaleza inorgánica con la orgánica en general, o bien de las partes individuales de la naturaleza orgánica entre sí que hace posible la conservación de toda la naturaleza [...]”.⁴⁷ Cuando el hombre sabe que trabaja en pos de una gran finalidad puede proclamar que no son en vano todas las fatigas de la vida, sin embargo, cuando esta finalidad en nada le beneficia ni como individuo ni como especie, da igual que se diga que hay o no fin último. Esto porque la finalidad y sus dos modos que hemos descrito, no dan ningún consuelo, en el fondo, todo es aspiración de la voluntad, que caprichosamente modela y da equilibrio a la vida, su máxima aspiración. Sólo recordemos que la voluntad en sí misma no tiene fin alguno, es libre, no determinada, no se dirige a nada ni nadie, sólo es como es.

Una vida que se torna perpetua batalla por la supervivencia es sin duda, a ojos de Schopenhauer, un error. La existencia del mundo y de todos los seres es una casualidad, una muy mala causalidad. La presencia de los seres en el mundo es, desde la perspectiva schopenhauariana, una caída, producto, retomando el pensamiento oriental, hinduismo y budismo, del pecado original:

Brahma produce el mundo por una especie de pecado original o de extravío, pero permanece dentro de él para expiarlo hasta haberse redimido de él [...]. En el *budismo* el mundo surge a consecuencia de un inexplicable oscurecimiento producido tras una larga calma en la claridad celeste del *nirvana* que es un estado de beatitud logrado a base de penitencia; así que nace por una especie de fatalidad [...]⁴⁸

Pensemos en *Brahma* como la voluntad que ha producido el mundo luego de una terrible equivocación, un descuido, un extravío que requiere ser resarcido, para ello, la voluntad no se aleja del mundo, permanece en él, lo participa de su voluptuosidad, colmándolo de un sin número de necesidades, de deseos insatisfechos, de padecimientos. La voluntad expía la culpa de haber generado el mundo haciendo sufrir a éste. La redención, el añorado estado

⁴⁶ *Ibidem.* p. 209.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Traducción: Pilar López de Santa María; Madrid, Ed. Trotta, 2009, Vol. II, p. 316.

de beatitud se conseguirá luego de mortificar a los seres, pues, la purificación se alcanza con sangre y sudor de los desafortunados existentes.

Cuan equivocados están, declara el filósofo de Frankfurt, aquellos que piensan que el mundo es producto de un ser divino y misericordioso, y luego todavía se celebra, escribe, con el *πάντα καλά λίαν*.⁴⁹ A ojos de quién este mundo puede ser bueno. La realidad es otra, el mundo no es un paraíso, la existencia no es algo a celebrar, por el contrario “El mundo es justamente *el infierno* y los hombre son, por una parte, las almas atormentadas y por otra, los demonios”.⁵⁰ Que infierno tan singular es éste, por un lado somos almas afligidas y atormentadas, pero por el otro somos nuestros propios verdugos, pues nos movemos en la lógica de la guerra perpetua, ser víctima y victimario son papales representados, ambos, por cada individuo, nadie es santo ni demonio, encarnamos entonces un híbrido que oscila de un lado hacia otro, la tensión es el estado permanente de la vida. Cuan alejada es la realidad de aquellas visiones del mundo que miran en un dios bueno el ser hacedor de todo cuanto existe. En contra de esta perspectiva, la miseria llena cada rincón del mundo, la imperfección impera en la creación e incluso describe Schopenhauer, la burlesca desfiguración del más perfecto de sus fenómenos: el humano.

La existencia desde el primer momento que se despliega en el mundo como representación es una deuda contraída, cuyo pago es el sufrimiento perpetuo. El mundo “[...] es algo que mejor sería que no existiera”.⁵¹ El origen es el pecado, la deuda, la falta, esta idea es la única que reconcilia a nuestro autor con el Antiguo Testamento, incluso, desde su opinión, es la única verdad metafísica, aunque vestida como alegoría, que aparece en él.

[...] nosotros, como hijos de padres negligentes, hemos llegado al mundo cargados ya de deudas, y que solamente porque hemos de pagar continuamente esa deuda con nuestro trabajo es por lo que nuestra existencia resulta tan miserable y tiene como fin la muerte.⁵²

⁴⁹ “Y Dios vio que todo era muy bueno” (Génesis 1, 31.)

⁵⁰ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*. *op. cit.* p. 316.

⁵¹ *Ibidem*. p. 317.

⁵² *Idem*.

Schopenhauer nos convida a habituarnos a considerar este mundo como un lugar de penitencia, un terreno construido y concebido para el tormento, un establecimiento reformativo, que redima el pecado original. Este último es lo que “[...] causa el mucho y gran *sufrimiento del mundo* [...]”.⁵³ Todos los seres, desde el más ínfimo hasta el más perfecto, son castigados por su existencia, misma que no tiene otro propósito más que la expiación.

El recorrido de la expiación se hace en un mundo en el que todo deviene, nada está quieto, todo se desvanece fugazmente sin dejar siquiera una estela de permanencia. Tanto dolor, fatiga, padecimientos, para que después no quede rastro alguno del purgatorio por el que atraviesa cada vida individual. La nihilidad, escribe Schopenhauer, hunde sus raíces en la forma de la existencia, en la estructura misma del mundo como representación.

Esa nihilidad encuentra su expresión en toda la forma de la existencia, en la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos; en el presente sin duración; [...] en la dependencia y relatividad de todas las cosas; en el constante devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en el incesante retardo de la muerte por el que se mantiene la vida, hasta que termina por ser vencido.⁵⁴

En el mundo como representación todos los seres tienen fecha de caducidad, sólo la voluntad en sí misma es eterna, su objetivación, en cambio, finita. En un mundo gobernado por el tiempo y el espacio, los seres están limitados, determinados a dejar de habitar la naturaleza en cualquier momento. Somos, sólo por breves instantes, una existencia que surge por casualidad, de repente; tras miles de años de no haber existido jamás, caemos sorpresivamente al mundo y de inmediato somos marcados con el sello de la deuda, y con ello condenados a padecer por siempre. Breve o prolongada la estancia en el orbe tiene expiración. “A cada acontecimiento de nuestra vida le pertenece el «es» solamente por un instante; luego, para siempre, el «fue»”.⁵⁵

La vida es afanosa, el movimiento es uno de sus atributos esenciales, en los trabajos se van los días y las horas, y sin importar cuanto esfuerzo se entregó en ellos al final no se

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibidem.* p. 299.

⁵⁵ *Ibidem.* p. 300.

consigue nada, a lo mucho, prolongar la existencia procurando el alimento y entregándose a los apetitos de la carne, sin darse cuenta que esa extensión de vida no es sino un ancla a las necesidades y carencias y, en virtud de ellas, al dolor. Somos seres ingenuos o quizá estultos pues procuramos una existencia que lo único que genera es padecimiento. No bastando con eso, lo que a nuestros ojos es firme y seguro, la existencia, “[...] no tiene ninguna base ni suelo en el que apoyarse más que el presente que se desvanece”.⁵⁶ Hemos caído al mundo donde cualquier tipo de estabilidad es sólo un sueño, nada es duradero, todo está diseñado cuan “[...] remolino y cambio incesante, todo corre, vuela, se mantiene en pie sobre una cuerda a base de andar y moverse continuamente, - en un mundo así la felicidad no se puede ni siquiera imaginar”.⁵⁷ Así, la aspiración, la inquietud y la expectación son el prototipo de la existencia.

Que los seres se extingan depende en gran parte de ellos mismo, pues, como ya se ha escrito, son verdugos y reos a la vez. La propia aspiración a la vida guía a la aniquilación de la ajena.

[...] vemos ante todo que la existencia de lo inorgánico es atacada a cada momento y finalmente extinguida por las fuerzas químicas; las de lo orgánico, en cambio únicamente es posible por el continuo cambio de la metería, el cual exige una afluencia continua y por lo tanto ayuda externa.⁵⁸

Cada ser o visibilidad de la voluntad se entrelaza uno tras del otro como eslabones de una atado interminable de objetos. Su existencia es cuan delicada flama, pero también viento que extingue y apaga cualquier claro de luz.

De la voluntad de vivir que habita en todos como esencia hemos heredado el anhelo, el conseguir, el desear, el querer, que en suma, son parte constitutiva de cada uno. Pero en un mundo en el que todo es etéreo y se desvanece a la menor provocación en vano queremos, anhelamos o deseamos; cualquier deseo o capricho está condenado a la insatisfacción, lo único seguro y cierto, son las carencias, las necesidades. Si acaso durante el recorrido de la vida hay satisfacción esta es efímera, la sed de nuestra esencia no se

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibidem.* p. 301.

colma y de inmediato exige más. Como la voluntad, en tanto cosa en sí, insaciable, así la voluntad individual.

Esta esencia caprichosa no para en sus anhelos, pues, como se ha escrito, es querer de todo en general, pero de nada en particular. Cuando algún deseo se ha resuelto, lo conseguido deviene en carga y aparece otra afanosa tarea, a saber, hacer uso de ello, agotarlo, intentando con ello ahuyentar el “[...] el aburrimiento que, como ave de rapiña al acecho, se abalanza sobre toda vida asegurada”.⁵⁹ Una vez que hemos obtenido cierta satisfacción la voluntad se tranquiliza momentáneamente, sin embargo, esa quietud, esa aparente calma se convierte en otro tormento. El aburrimiento se apodera de los seres despreocupados, de quienes tienen resueltas las necesidades básicas y elementales; ni en la satisfacción se alcanza el bienestar, ni en la saciedad cesa el dolor.

La existencia es, pues, para Schopenhauer, vacua, fútil. “Que tras la *necesidad* yace en seguida el *aburrimiento*, el cual invade incluso a los animales más listos, es consecuencia de que la vida no tiene *contenido autentico* sino que se mantiene en *movimiento* únicamente a base de carencia e ilusión: pero en cuanto éste cesa, se pone de manifiesto la esterilidad y el vacío de la existencia”.⁶⁰ La vida es, desde una perspectiva schopenhauariana, un error, la existencia de los seres es una gran equivocación. Esta sentencia se desprende del infinito número de necesidades, cuya satisfacción difícilmente se logra, y cuando se consigue no ofrece más que un breve estado indoloro, un momento proclive para ser embargado por el agobiante aburrimiento. La vida en sí misma está vacía, carece de valor, de lo contrario, sostiene Schopenhauer, “[...] si la existencia tuviera en sí misma un valor positivo y un contenido real, no podría existir el aburrimiento sino que la mera existencia en sí misma tendría que llenarnos y satisfacernos”.⁶¹ Nuestra propia existencia y la de todos los seres, no se mantiene firme ni perene, es una existencia efímera.

La permanencia en el mundo, la existencia no es, para Schopenhauer, más que una muerte constante, nada que celebrar. Lucha, caída y nihilidad, son adjetivos de la vida que se precipita día con día hacia la muerte. “[...] así como nuestro andar no es más que una caída

⁵⁹ *Ibidem.* p. 302.

⁶⁰ *Ibidem.* p. 302.

⁶¹ *Ibidem.* p. 303.

constantemente impedida, la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir continuamente evitado, una muerte siempre aplazada: y, finalmente, también la actividad de nuestro espíritu es un aburrimiento constantemente apartado”.⁶²

II.4 El carácter ontológico del dolor

El querer es la base de todos los seres en el mundo como representación, su esencia más íntima es la voluntad de vida, que por medio de la objetivación se manifiesta en todos y cada uno de los objetos del mundo. Antes de devenir a la realidad fenoménica, la voluntad se encuentra en plena oscuridad, pues no posee ninguna razón que la ilumine o dirija su camino, es voluptuosidad plena, es deseo infinito. La voluntad es lo único existente, lo único real, fuera de ella no hay nada, sólo representaciones, sólo su reflejo en el mundo. Un reflejo, que para mal suyo, va impregnado, se participa del querer de la voluntad, pues ésta es su esencia.

Despertada a la vida de la noche de la inconciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin, sin límites, como individuo entre innumerables individuos, que se afanan sufren y yerran; y como en un mal sueño, se precipita de nuevo a su antigua inconciencia.⁶³

La manifestación de la voluntad en la vida es el inicio de un sueño. Cada objetivación de la voluntad la internan en un ambiente onírico en el que según el grado de su proyección va cobrando conciencia de sí misma. En el sueño la esencia del mundo puede mirarse a sí misma, en su grado de objetivación más acabado, el hombre, se observa con claridad. Antes de despertar del sueño de la vida y retornar a su originaria inconciencia la voluntad, como en todos los sueños, cumple sus más anhelados deseos, a través de sus objetivaciones, su querer es exigente e inagotable, cada deseo satisfecho hace nacer otro nuevo, y así *per secula seculorum*. “Ninguna satisfacción posible en el mundo podría bastar para acallar sus exigencias, poner punto final a su deseo y llenar el abismo sin fondo de su corazón”.⁶⁴

Desde el principio de su existencia todos los seres están en falta, llevan en sí el sello de la voluptuosidad, que los encierra en un mundo de necesidades. El querer, escribe

⁶² Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I. p. 369.

⁶³ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. II, p. 627.

⁶⁴ *Idem*.

Schopenhauer, deriva de la necesidad, de la carencia, es decir, del sufrimiento. “[...] la falta de satisfacción es sufrimiento y la del nuevo deseo nostalgia vacía, *languor*, aburrimiento; [...]”.⁶⁵ El sufrimiento es pues carencia, falta de satisfacción. En un mundo en el que todos se batan en duelo por la propia satisfacción no es extraño que la saciedad sea lo más difícil de obtener, la resolución de los deseos es breve y fugaz, en una realidad así, la carencia es lo que impera, esta embarga a todos los seres, el dolor es, por ende, lo primario, lo originario, lo inmediato para todo ser. A pesar de que la tarea por conseguir satisfacción es afanosa y difícil nadie se da por vencido, ningún ser se resigna y se detiene ante los trabajos de la vida, pues el motor interno que los gobierna, los incita día tras día a continuar. Los obstáculos para dar solución a los anhelos son infinitos: “A su obstaculización por un impedimento que se interpone entre ella y su eventual fin la llamamos *sufrimiento*; en cambio, a la consecución del fin, satisfacción, bien estar o felicidad”.⁶⁶ En este mundo, es claro, y ya se ha demostrado, reina la carencia, la lucha, por lo tanto, el sufrimiento, por encima de la tenue, enclenca y fortuita felicidad.

El dolor es en sus formas más elementales y comunes, ausencia y necesidad. “[...] el sufrimiento no es más que el querer incumplido y contrariado [...]”.⁶⁷ Así pues, el dolor, es ausencia, es falta, es necesidad. Estas carencias o dolores van desde los padecimientos físicos hasta los tormentos morales o de conciencia, a los que se les llama propiamente sufrimientos. Schopenhauer hace la diferencia entre dolor físico y moral. El primero es fácil de identificar y en parte ya lo hemos descrito, pues comprende todos los tormentos corporales, las apetencias elementales de la carne, el hambre, la sed, el sexo, cobijo, y se encuentra en la mayoría de los seres orgánicos de la naturaleza, siendo el más fuerte entre ellos el del sexo, pues en los genitales en donde se haya el *foco* de la voluntad. Todos los seres vivos se afanan por sobrevivir, se consideran voluntades únicas y absolutas, están segados por la individualidad, trabajan, sin saberlo, por el bien de la especie y no de sí mismo, buscan resguardar la vida, su propia vida a un alto costo, pues por más que laboren día y noche nunca logran saciar su falta, sus carencias, sus necesidades, su dolor, vivirán embargados, inundados de dolor, salvo fugaces descansos. Mantener la vida será mantener

⁶⁵ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 316.

⁶⁶ *Ibidem.* 367.

⁶⁷ *Ibidem.* 424.

el dolor. De este tipo de dolor son participes todos los seres vivos que cuenten con un mínimo de sensibilidad para padecer en sus cuerpos las ausencias de alimento, guarida, o satisfacción sexual, en suma todas las carencias que acompañan la fatigosa tarea de preservar la vida.

Por otro lado están los sufrimientos de índole moral o de la conciencia, estos son patrimonio exclusivos del hombre, pues sólo en él está la luz de la razón, misma que ilumina al mundo develándolo terriblemente doloroso, más habría valido que permaneciera en la oscuridad. El ser humano es el único ser que sufre doblemente, por un lado carga con un cuerpo que exige cuidados y satisfacción, y por el otro posee una razón que le descubre el mundo como un valle de lágrimas, y más aún, se descubre así mismo como miserable, como un error, como un accidente. Este grado máximo de objetivación de la voluntad paga con a muy alto precio dicho honor que más bien es una desdicha.

En el hombre el número de necesidades aumenta, el querer se vuelve más intenso, pues con el intelecto es capaz de generar, inventar y diseñar un sinnúmero de apetencias, sin embargo con este incremento del querer viene un crecimiento del sufrimiento, pues “[...] el mucho y violento sufrir es inseparable del mucho y violento querer, [...]”.⁶⁸ La vida humana, gira alrededor del querer y el padecer, es anhelar y atormentarse, describe Schopenhauer, un sueño que traspasa todas las etapas de la vida:

Esos hombres se asemejan al mecanismo de relojería a los que se da cuerda y marchan sin saber por qué; y cada vez que es engendrado y nace un hombre, se vuelve a dar cuerda al reloj de la vida humana y se repite de nuevo la misma canción mil veces cantada, frase por frase y compas por compas, con insignificantes variaciones.⁶⁹

Cada figura humana no es más que una fugaz representación de la voluntad destinada a satisfacer su voluptuosidad, determinada a padecer, más allá de las aflicciones corporales. Ningún otro ser en el mundo como representación es capaz de dolerse de sí mismo, de sufrir por su condición, por su naturaleza volente que le orilla eternamente a padecer, pues es sólo gracias al conocimiento, a la razón, que los individuos se miran a sí

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibidem.* p. 380.

mismos y se descubre carentes, la conciencia le remuerde por el único hecho de ser, de poseer una esencia como la voluntad. El remordimiento es dolor espiritual, es dolor moral, de la mente, que se da en lo más íntimo, que no tiene referentes empíricos y, sin embargo, es el más fuerte, no hay tormento corporal que pueda remplazarlo, no hay flagelación profunda que puede desvanecerlo. Qué dolor más grande puede existir que el sufrimiento de ser, de existir. El remordimiento de conciencia es [...] es dolor por el conocimiento de uno mismo en sí, es decir, como voluntad. Se basa precisamente en la certeza de que no sigue teniendo la misma voluntad".⁷⁰ El remordimiento es un sentimiento de dolor, derivado de la conciencia de sí mismos, propiciando una repulsión del propio ser, o como escribe Philonenko, es el asco que experimento por ser este ser, es decir, esta voluntad.⁷¹

Junto al remordimiento va al arrepentimiento. El hombre posee la capacidad, gracias al intelecto, de discernir, de elegir entre varios medios o caminos para satisfacer su querer, que pueden o no ser los mejores. Podemos, entonces, lamentarnos, arrepentirnos de haber elegido incorrectamente, pero jamás de querer.

Lo esencial y propio de lo que una vez quise lo tengo que seguir queriendo: pues yo mismo soy esa voluntad que se encuentra fuera del tiempo y del cambio. Por eso no puedo lamentar lo que he querido, pero sí lo que he hecho; porque, guiado por falsos conceptos, hice algo distinto de lo que estaba de acuerdo con mi voluntad.⁷²

La vida del hombre se llena de remordimiento de ser y de arrepentimiento de no haber hecho, como si los dolores, exigencias y necesidades de su cuerpo no bastaran para atormentarlo. El pensamiento del hombre se llena de elucubraciones y de razonamientos abstractos que le hacen sufrir, su intelecto logra recrear escenarios que ya fueron o que nunca han sido, para mortificarlo, para mostrarle lo que pudo haber obtenido o lo que podría alcanzar, así el pasado y el futuro habitan al mismo tiempo en la mente del ser humano.

De ahí que la causa de nuestro dolor, como de nuestra alegría, no se encuentre la mayoría de las veces en el presente real sino solo en los pensamientos abstractos: estos son los que

⁷⁰ *Ibidem.* p. 354.

⁷¹ Cfr. Philonenko, Alexis, *Schopenhauer una filosofía de la tragedia.* op. cit. p. 270.

⁷² Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación.* op. cit. Vol. I, p. 353.

con frecuencia nos resultan insoportables y nos producen tormentos frente a los cuales todos los sufrimientos de los animales son muy pequeños, ya que muchas veces ni siquiera nos dejan sentir nuestro propio dolor físico; e incluso cuando padecemos un violento sufrimiento espiritual, nos causamos uno físico simplemente para desviar hacia él nuestra atención [...].⁷³

El dolor puede ser físico o espiritual, del primero participan hasta los animales, de segundo sólo los hombres. Los sufrimientos de la conciencia son los más fuertes, los más intensos y se pueden prolongar tanto como se retengan en la mente. Son tan penetrantes que no se tienen empacho en lanzarse a una dolencia física, en buscarla, e incluso en generarla, pretendiendo que el dolor físico haga olvidar los tormentos espirituales. La fuerza del dolor es desbordante, ya sea en preocupaciones, pasiones, anhelos, juegos del pensamiento o molestias físicas está siempre presente, en la vida de todos los seres y con mayor acento en el hombre.

Los grados de objetivación han mostrado que la necesidad acompaña a todos los seres. Así como la voluntad se va perfeccionando en grados de manifestación también el sufrimiento, en un principio la voluntad se hace presente de forma bruta y violenta, poco a poco va alcanzando sensibilidad y más aún conciencia, misma que devela la lucha interna del mundo, el intelecto es quien nos muestra que la voluntad se devora a sí misma. La objetivación de la voluntad es presencia de sufrimiento, de necesidades, que progresivamente van aumentando:

Pues así como el fenómeno de la voluntad se hace más perfecto, también el sufrimiento se vuelve cada vez más visible. En la planta no hay todavía sensibilidad, luego tampoco dolor: un cierto grado muy pequeño de ambos se encuentra en los animales inferiores, en los infusorios y radiados: incluso en los insectos la capacidad de sentir y sufrir es todavía limitada: sólo con el completo sistema nervioso de los vertebrados aparece en grado superior, y más alto cuanto más se desarrolla la inteligencia.⁷⁴

Nadie escapa del dolor, nadie se libra de los tormentos físicos y mentales, pues el sufrimiento es algo íntimo, es parte esencial de todos los seres, en tanto que tienen por

⁷³ *Ibidem.* p. 356.

⁷⁴ *Ibidem.* p. 367.

esencia a la voluntad. En cada grado de la vida, se puede reconocer esta realidad, desde el animal hasta el hombre, sólo que con distintos niveles de claridad, “[...] en esencia, toda vida es sufrimiento”.⁷⁵ El dolor es constitutivo del mundo, esencial, ontológico, en tanto que se halla arraigado irremediabilmente en el ser del mundo. El ser mismo es dolor, cuando adquiere conciencia de sí.

Carencia y necesidad son las formas primordiales del sufrimiento, el modelo originario del dolor se expresa en la falta, sin embargo, estas no son sus únicas figuras, cuando se consigue saciar el dolor bajo esas líneas, en seguida se presenta en otras mil distintas, dependiendo de la edad y las circunstancias, los ejemplos que nos da Arthur Schopenhauer son: el impulso sexual, el amor apasionado, los celos, la envidia, el odio, la ambición, la avaricia, la enfermedad, todos estos no son sino un ropaje del dolor. Y, sin duda, el deseo, en general, que habita en todos los seres, escribe Schopenhauer, es por naturaleza dolor, pues implica necesidad y carencia. La resolución del anhelo genera rápidamente saciedad, lo que se quería sólo era aparente, los seres no son plenos, no quedan satisfechos. El cumplimiento del deseo hace que éste desaparezca, y surja de nuevo la necesidad, con ella el sufrimiento de no alcanzar y poseer lo ansiado. Los apetitos sólo cambian de forma, uno tras otro se suceden, sin descanso. Y finalmente, cuando el dolor no logra adquirir ninguna otra forma se manifiesta en el tortuoso, pesado y lúgubre aburrimiento, en el que la existencia está asegurada y no resta más que matar el tiempo, olvidando la pesada carga de estar en el mundo. Al final la vida es como “[...] un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento, que son de hecho sus componentes últimos”.⁷⁶

El dolor puede ser desconcertante si se considera como producto de un accidente, de una casualidad derivada de una serie de causas que podrían haber sido de otra manera, evitando así el sufrimiento. Sin embargo, esto no es así, el sufrimiento no es resultado de acontecimientos fortuitos, la realidad es que, sin importar factores o causas que lo propicien,” [...] el dolor en cuanto tal es esencial a la vida e inevitable, y que solamente la forma en que se presenta depende de la casualidad; que así nuestro sufrimiento actual llena un lugar que, de no estar él, ocuparía inmediatamente otro que ahora es descartado por

⁷⁵ *Ibidem.* p. 368.

⁷⁶ *Ibidem.* p. 369. -

aquel; [...]”.⁷⁷ Irremediamente la vida está embargada de sufrimiento, nadie puede librarse de él, pues es parte esencial de la existencia, sus formas son infinitas, las circunstancias pueden hacer que se presente con mil máscaras, pero al final él sigue siendo el mismo, carencia y necesidad, no puede ser de otra manera.

La esencia del mundo, de los seres animados e inanimados, es la voluntad, la naturaleza de ésta es querer pleno, es voluptuosidad, hambre insaciables, nunca plena, siempre carente, ésta es, en suma, dolor, mismo que ella no padece, pues es irracional, ciega, y habita más allá del principio de razón, pero sus manifestaciones sí lo sienten ineludiblemente. La voluntad es esencialmente dolor. Así, nuestro dolor, en la representación, es anterior a cualquier experiencia pues es estructural a la existencia misma, la vida, de entrada, lleva el signo del dolor. La esencia del mundo, el motor que mueve a los seres, en sí de la naturaleza, es dolor, es carencia, es necesidad. El sustrato más íntimo del mundo al que Schopenhauer da el nombre de voluntad reza dolor.

El sufrimiento no es entonces producto de la casualidad, no puede serlo porque deriva inmediatamente de nuestra constitución ontológica, de este modo, cada ser en el mundo está configurado según la cantidad de dolor que pueda soportar. Esta es la hipótesis de Schopenhauer:

[...] lo inevitable de dolor, la sustitución de uno por otro y la aparición de uno nuevo con la retirada del anterior, nos pueden conducir a la hipótesis paradójica, de que en cada individuo está definida por su naturaleza de una vez por todas la medida del dolor que le es esencial, medida que no puede quedar vacía ni colmarse por mucho que pueda cambiar la forma del sufrimiento.⁷⁸

El dolor viene desde dentro, de lo más íntimo de cada individuo, la intensidad, la fuerza, la claridad, con la que se manifieste dependerá del grado de objetivación de la voluntad; desde las fuerzas naturales hasta el hombre la sensibilidad aumenta, y en este último la razón se despierta con lo que el nivel de sufrimiento se acrecienta, así pues, el nivel de inteligencia es directamente proporcional con el nivel de sufrimiento, así reza el Eclesiastés: quien

⁷⁷ *Ibidem.* p. 373.

⁷⁸ *Idem.*

aumenta en sabiduría aumenta en dolor (Ecl. 1, 18). El exterior no genera dolor, éste anida en el seno íntimo de cada ser, somos dolor, el mundo es dolor.

Bajo dicha suposición es que Schopenhauer considera que una parte del dolor, la esencial y fundamental, es *a priori* “[...] al igual que en el conocer, también en el sentimiento del dolor o el bienestar hay una gran parte subjetiva y determinada *a priori*, [...]”.⁷⁹El combate contra el dolor es inútil, es una batalla que desde el inicio está perdida. Lo que se podría conseguir es una modificación de éste, pero al final él siempre permanecerá, sólo que bajo atuendos siempre cambiantes.

La idea de que el dolor es en parte *a priori* es difícil de digerir, pues con frecuencia consideramos que el agente causal de alguna de nuestras afecciones se sitúa afuera y no en nosotros mismos, incluso es posible ubicar determinado motivo en el exterior como elemento causante de dolor, se llega a pensar que determinada cadena de causas es el origen de nuestras aflicciones, más aun, una vez ubicado la supuesta fuente de dolor, imaginamos que modificándola, evitándola o incluso suprimiéndola, el sufrimiento cederá y estaremos en calma permanente. No obstante, desde la óptica schopenhauariana, esto es un engaño, pues “[...] la medida de nuestro dolor y bienestar en su conjunto está determinada subjetivamente [...]”.⁸⁰Si se eliminara el agente causal que ante nuestros ojos es quien provoca nuestro padecer, el dolor, en tanto que pieza elemental del mundo y nuestro ser, no dejaría de manifestarse, una vez desvanecido ese determinado punto o motivo causal de dolor, éste se esparciría en otros cientos de ellos, cobraría otras tantas formas, para al final, seguir siendo el mismo dolor.

Sin aquella causa externa del sufrimiento, el dolor, que en ese periodo de tiempo se produjera en nuestro ser de forma justificada y por ello inevitable, estaría repartido en cien puntos diferentes y aparecería en forma de cien pequeñas molestias y caprichos por cosas que ahora pasamos totalmente por alto, porque nuestra capacidad para el dolor está ya repleta por aquel mal principal que ha concentrado en un punto todo el sufrimiento que de otro modo estaría disperso.⁸¹

⁷⁹ *Ibidem.* p. 374.

⁸⁰ *Ibidem.* p. 375.

⁸¹ *Idem.*

La búsqueda por las causas del dolor en el mundo empírico no se detiene. No somos capaces de reconocer que en nuestra carencia originaria, que en las necesidades primigenias que nos orillan a desear, a buscar satisfacción, yace el motivo de dolor. En vano se escudriña el exterior para encontrar un agente causal de los tormentos de la vida, buscamos, escribe Schopenhauer, a quien acusar de nuestro sufrimiento, pues no podemos reconocer que el origen es nuestra propia esencia “[...] cada uno lleva en su propio interior la inagotable fuente del mismo”.⁸² Habrá que culpar a nuestra propia esencia, a la del mundo entero, a la voluntad, de ser la fuente de la que emana nuestro sufrimiento, y dejar de intentar reconciliarnos con nuestra propia existencia alejando el conocimiento de que el sufrimiento es esencial a ésta y que la plena satisfacción es imposible.

Para continuar abonando a la idea de que el sufrimiento se arraiga en la vida de forma *a priori*, y más aún, que es constitutivo esencial del mundo y los seres, Schopenhauer sostiene la cualidad positiva del dolor y negativa del placer. Tradicionalmente se ha considerado al placer o felicidad como lo positivo, en tanto realmente sentido y experimentado, el dolor, en cambio, se desprende de la ausencia de placer o felicidad. Sin embargo, si como primera premisa se yergue una voluntad cuyo característica primordial es una aspiración insatisfecha, es decir, carencia y necesidad, y de ella participan todos los entes, es evidente que éstos últimos lo primero que experimentan al estar en el mundo, son las privaciones, las carencias, las faltas, pues han venido al mundo grabados con la necesidad, todos los entes, desde su nacimiento hasta su muerte, recorren la vida, necesitados, menesteroso, por ende, sufrientes.

La voluntad como principio último de realidad es insatisfacción, por lo tanto, esencialmente dolor y contradicción. Cuando sus objetivaciones satisfacen un deseo, se llenan de un placer momentáneo, fugaz e inmediatamente retornan a su estructura originaria, regresan a su condición natural de privación. De aquí se desprende, que lo esencial, es la insatisfacción, el sufrimiento, que sin importar su figura, nunca se desvanece. En cambio, los placeres, los instantes de felicidad, son la supresión momentánea de un dolor, de un querer que de inmediato vuelve y se apodera de los seres:

⁸² Ibidem. p. 376.

Toda satisfacción, o lo que normalmente se llama felicidad, siempre es propia y esencialmente *negativa* y nunca positiva. No se trata de una dicha que nos sobre originariamente y por sí misma sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer. Más con la satisfacción cesa el deseo y por lo tanto el placer. De ahí que la satisfacción o la felicidad nunca puedan ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad [...].⁸³

Que el dolor sea la condición previa de todo placer, lo *positivo* en oposición al carácter *negativo* de aquél, ratifica la idea de éste como elemento ontológico, pues se convierte en lo inmediatamente dado, pues, de forma más exacta, en realidad surge de nosotros mismos, de nuestra estructura sufriente. Lo que permanece, lo que no cambia, más que de forma, es el dolor, el placer en cambio, no es más que una ilusión, un instante en el que olvidamos nuestra condición dolorosa, un momento en el que nos desprendemos de nuestro ser originario, el dolor. Lo que realmente es, lo que verdaderamente subsiste en sí y por sí mismo es el dolor. Éste está en todo el mundo como representación, pues yace como esencia o base primera de la realidad. El sufrimiento no es sino una característica esencial del en sí del mundo, en tanto que ésta es carencia y necesidad, satisfacción insatisfecha. Sin embargo, este en sí, al que nuestro autor llama voluntad no se duele, ella es dolor, sufrimiento, pero no siente, pues es como es, sin razón, sin conciencia, sin sensibilidad que le dé cuenta de sus propia naturaleza. Por otro lado, sus manifestaciones, la representación, producto de un descuido, han de pagar el error de su existencia, sufriendo, padeciendo, deseando, necesitando.

“La carencia, la privación, el sufrimiento, son lo positivo, lo que se anuncia inmediatamente”.⁸⁴ Y si se revela primeramente es porque es lo único que es realmente. La felicidad, es ausencia de dolor, sin ser verdaderamente, privación de dolor, eso es placer. Para que éste surja no puede prescindir del sufrimiento, es secundario. Lo realmente sentido es el dolor no su ausencia. En el deseo lo que más padecemos es la carencia, cuando éste se satisface, se desvanece, el placer es efímero, e inmediatamente la necesidad recobra su lugar y se vuelve a padecer y así hasta el infinito.

⁸³ *Ibidem.* p. 377.

⁸⁴ *Ibidem.* p. 278.

Sentimos el dolor pero no la ausencia de dolor; la inquietud pero no la tranquilidad; el miedo pero no la seguridad. Sentimos el deseo, como cuando tenemos hambre y sed; pero en cuanto lo hemos satisfecho ocurre con él como con el bocado que hemos degustado: que en el momento en que ha sido deglutido, deja de existir para nuestra sensación.⁸⁵

La felicidad, el placer, lo alcanzamos al renunciar a nuestro ser, a nuestra esencia dolorosa, cuando dejamos ser experimentemos momentos fugases de placer, pero sólo abandonando la existencia, pues ser es ser dolor. Ser equivale, escribe Enrique Ocaña, a sobrevivir, a sufrir, y nutrirse del dolor de otros seres.⁸⁶El dolor y el sufrimiento son el *a priori* de los seres, su forma y su materia a si lo determinan, todo ser viviente está condenado a sufrir el mundo. Su esencia es ser deseo, carencia, necesidad, dolor.

El dolor es algo necesario, infranqueable, pues está arraigado en el ser. El sujeto racional puede ser consciente, gracias a las luces del intelecto, de la certeza del ser, como ser doloroso. Así el *cogito* cartesiano puede parafrasearse de la siguiente forma *Sufro, luego existo*.⁸⁷ Pues, que la voluntad sea aspiración insatisfecha le garantiza al dolor una condición ontológica, pues la voluntad en tanto carente es sufriente, aunque en su núcleo ella misma no padezca. La voluntad es pues dolor, sufrimiento inagotable. El ser del mundo y de todos los entes es dolor.

Hablar del dolor *a priori* puede ser difícil, sin embargo *a posteriori*, según nuestro autor, no es una tarea afanosa. La demostración de dolor *a posteriori* es algo que en parte ya hemos realizado durante todo el trabajo, pues desde el estudio del mundo como representación, pasando por la comprensión de la voluntad como esencia del mundo, hasta su objetivación, hemos mostrado la presencia de los padecimientos físicos y morales, al develar el mundo como lucha, caída y disputa.

Cualquiera que haya despertado de los primeros años de juventud, que se fije en la experiencia propia y ajena, y que haya mirado a su alrededor en la vida, en la historia del pasado y de la propia época, y finalmente en las obras de los grandes poetas, [...] conocerá bien el resultado, a no ser que algún prejuicio inculcado de forma imborrable paralice su

⁸⁵ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación, op. cit.* Vol. II, p. 629.

⁸⁶ Cfr. Ocaña, Enrique. *Sobre el dolor*. Valencia, Ed. Pre.textos, 1997, p. 173.

⁸⁷ Ibidem. p. 193.

facultad de juzgar: que este mudo humano es el reino del azar y el error , que imperan en él de forma despiadada tanto en lo grande como en lo pequeño, y junto a los cuales esgrimen su látigo la necesidad y la maldad [...].⁸⁸

El material para corroborar la presencia del dolor en el mundo es abundante, basta con dirigir la mirada a nuestro alrededor para convertirnos en espectadores de tormentos y desgracias, incluso nuestro papel va más allá de simples contempladores del dolor, somos también causantes del mismo, verdugos de los otros, víctimas y victimarios, cazados y cazadores, es la lógica de la vida. Schopenhauer nos invita a mirar las obras de los poetas en las que se canta a la guerra, se honra la batalla, se narran los tormentos y vicisitudes de los héroes, que, al final, sin importar sus nombres, terminan todos con el mismo desenlace, a saber, la muerte. Ese es el recorrido de la vida de todos los hombres, penosas tareas durante la vida, necesidades infinitas, satisfacciones esporádicas, la vida es una apuesta perdida desde el principio, no importa los intentos que se hagan para modificar el final, este tarde o temprano ocurrirá.

Y es que para Schopenhauer el sufrimiento es la finalidad propia de toda la vida, no se vive sino para sufrir, para padecer en el mundo. Esto es inevitable, ya que el dolor se arraiga en las raíces más profundas de la vida y de todo cuanto existe en la representación. El dolor es esencia del mundo, el dolor es parte sustancial de la vida, los sufrimientos son los demonios que la acompañan, pues la vida, sea cual sea la forma que toma, es falta, es necesidad, es carencia, es dolor:

Si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo. Pues es absurdo suponer que el infinito dolor que nace de la necesidad esencial a la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual. Nuestra sensibilidad para el dolor es casi infinita, la que se refiere al placer tiene estrechos límites.⁸⁹

Somos seres de dolor, este yace *a priori* en cada uno de nosotros pues es nuestra esencia, es lo más propio no solo de los seres humanos, o de los animales o vegetales, sino también de toda la materia inorgánica, gracias a que la voluntad como querer le garantiza un carácter

⁸⁸ Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 382.

⁸⁹ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena. op. cit.* Vol. II, p. 307.

ontológico, una condición sustancial y esencial. El dolor es positivo pues es lo inmediatamente dado, lo sentido desde dentro, lo más próximo, lo que reina en el mundo entero, su ausencia puede ser llamada dicha o felicidad, pero no es realmente, pues no es más que ausencia de dolor, requiere que éste sea primero para llegar a tener presencia ella. Lo único que es y existe realmente es el dolor, no la felicidad. El dolor es pues ontológico en tanto fundamento, en tanto base, soporte, estructura, de todo cuanto es y existe.

Dolor y sufrimiento son la parte de *moira* que corresponde por justicia ontológica a todo ser condicionado en tanto expresa o se subordina a lo absolutamente incondicionado, a saber la voluntad ciega que, abriendo con su objetivación el campo del devenir como discordia.⁹⁰

Es la voluntad como querer y por ende como carencia, la que garantiza al dolor y el sufrimiento un carácter ontológico. En este sentido. Ser es ser doloroso, es ser sufriente. El dolor es esencial, no tiene un origen empírico, sino que viene gestado por la esencia de cada ser, por la esencia del mundo entero, o sea, la voluntad universal, la que, en este sentido, aparece como su soporte ontológico.

Estas reflexiones en torno al dolor son devastadoras, parece que no queda ningún resquicio, ninguna puerta de salida para esta vida en la que somos y vivimos en el sufrimiento. Schopenhauer muestra sin amagues, sin intimidarse que la existencia es algo que mejor sería que no fuera. A pesar de esto, su filosofía nos da alternativas ante esta trágica realidad que nos pinta. Recordemos que los primeros esfuerzos intelectuales y vivenciales del filósofo de Frankfurt, se encaminaron rumbo a la negación de la voluntad, buscaba, a través de la conciencia mejor, terminar con las penalidades que embargaban su vida juvenil. Negar a la voluntad, es decir, aquietar el querer de la esencia del mundo, será la respuesta de Schopenhauer ante el dolor del mudo.

⁹⁰ Ocaña, Enrique. *Sobre el dolor. op. cit.*, p. 167-168.

Capítulo III

El dolor como medio de redención

III. El dolor como medio de redención

Conocemos ahora la fuente de la que emana el sufrimiento, su naturaleza, sabemos de su carácter ontológico garantizado por una voluntad cuyo único objetivo es el querer por el querer mismo. El dolor como esencia de toda existencia se convierte en una realidad ineludible, pues somos dolor y la vida misma también lo es. Ante este desolador panorama parece no haber salida o escape. Sin embargo, la filosofía de Schopenhauer aun nos tiene reservada una alternativa, un medio por el cual librarnos de la voluntad y con ella del sufrimiento, a saber, la negación de la voluntad de vida.

Schopenhauer nos ofrece tres vías de acción para hacer frente al problema del dolor, en las que incluso este mismo puede llegar a convertirse en un resorte que nos impulse rumbo a la redención, es decir, el dolor puede devenir medio de liberación, o lo que es lo mismo, sufrir para dejar de sufrir. Las vías que propone el filósofo de Frankfurt inician con el conocimiento intuitivo de las ideas, la intuición de lo bello, a fin de alejarnos del querer, generando una ausencia de dolor. El arte se coloca así, como un medio provisional para superar nuestro ser doloroso. Por encima del arte o placer estético se encuentra el camino ético, en el que se reconoce la fatuidad de todos los intentos por emanciparse del sufrimiento, se ha plegado el velo de Maya, la cortina de humo que engaña con la ilusión de la individualidad, el hombre habrá de concentrarse entonces en ser virtuoso, primero justo y luego compasivo. Finalmente, el último peldaño que ofrece Schopenhauer en la busca de la redención es el ascetismo, en el cual las pretensiones de renuncia y negación de la voluntad devienen en la supresión del ser mismo, se abandona el querer y el sufrimiento pero el resultado es la nada, se deja de ser para lanzarse a la nada.

III.1 Hacia a la negación de la voluntad

Hemos descubierto el mundo como un campo de batalla en el que la voluntad se objetiva en todos y cada uno de los seres, vivientes o no vivientes, todos son voluntad objetivada, todos llevan como marca imborrable el querer, que en lo esencial es carencia, es dolor. Cada ente, proyección de la voluntad, tiene como destino infranqueable la búsqueda de satisfacción, una exploración que de principio es vana, pues no hay saciedad en un mundo en el que todos se baten en duelo para afirmar su voluntad. El mundo como representación revela que su esencia, el en sí del mundo, la voluntad, está escindida, dividida, desgarrada, se devora a sí

misma, crea y destruye, da vida para después arrancarla, busca la existencia para luego aniquilarla, es voluntad de vida, que siguiendo a Philonenko, como se ha escrito, deviene voluntad de muerte. Así pues, la voluntad se afirma por un lado y por otro se niega a sí misma.

Que la voluntad se afirma significa que no hay obstáculos que se interpongan entre su natural inclinación al querer por el querer mismo y su satisfacción. En dicha afirmación los seres, su objetivación, obedecen fielmente a sus inclinaciones; en el caso del hombre es evidente en el infinito número de necesidades y apetencias que invaden enteramente su vida. Afirmar la vida sin importar el costo, guiarse cuan animales por las pasiones por los dictados de la voluntad, buscar la procreación, la preservación de la especie por medio del sexo disfrazado de tierno amor, buscar el poder para someter la voluntad de los otros a la propia, continuar con la cadena de víctima y victimario, en su suma, mantener el mundo en su estado natural de disputa, de lucha interminable, esto es afirmación de la voluntad.

Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y en la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento y en forma de ciego afán, ahora con conocimiento, consciente y reflexivamente.¹

Esta afirmación es el continuo querer no perturbado, la prolongación ininterrumpida de satisfacción, dejar que la voluntad extienda su imperio de voluptuosidad por el mundo entero desde las fuerzas naturales hasta los seres racionales. La afirmación de la voluntad es el despliegue pleno de ella como esencia del mundo, es dejar que se proyecte tal cual es. Traducido a la lógica de este trabajo, es permitir que el dolor impere en el mundo, pues si el querer reina en todas partes, con él, la carencia y las necesidades. Se trata de mantener la existencia a toda costa, una existencia cuya esencia es carencia, es dolor.

En el despliegue más acabado de la voluntad, en su objetivación más clara y perfecta, a saber, el hombre, surge, como en ningún otro ser, la luz del intelecto, la razón y con ella la consciencia, misma que permite mirar el mundo en su constitución esencial,

¹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit. Vol. I, p. 341.

estructurada en espacio, tiempo y causalidad, artífices de la pluralidad, de la individualidad, de la finitud. La razón ilumina un mundo que ante los ojos del hombre es terrible, pues no es sino un mero campo de batalla. El grado más alto de objetivación de la voluntad tuvo el infortunio de poseer razón, una conciencia que permite mirar desnudo y claramente el en sí del mundo. “[...] en el hombre la voluntad puede alcanzar la plena autoconciencia, el claro y exhaustivo conocimiento de su propia esencia, tal y como se refleja en el mundo entero”.² La voluntad, que antes de la aparición del hombre obraba ciegamente, sin conciencia, sin siquiera una idea del mundo que fraguaba, sin conocer la ruta que seguía, en el hombre, se mira ante un espejo que la revela voluptuosa, deseante, caprichosa y cruel, no es que antes no lo fuera, antes ya deseaba, ya quería, buscaba la vida para después destruirla, pero no lo sabía. Con la razón el hombre sabe que el mundo y la vida, y que incluso él mismo es dolor y sufrimiento, descubre su inclinación inalienable al placer, al querer, al deseo, se sabe un ser en falta, carente, que no puede ser de otra forma, pues esa es su esencia. Reconoce que la vida, que él mismo es dolor.

Cuando la conciencia tienen ante sí un cúmulo de desgracias interminables, en el momento que reconoce que la existencia es lucha perpetua, una afanosa tarea que le encamina hacia el vacío, en suma, que la vida es un error, una equivocación, un pecado que hay que resarcir es cuando la luz de intelecto tiene que decidir por la afirmación o la negación de la voluntad de vivir. Si se decide por la primera opción, ya se sabe el resultado de esa vida, una búsqueda perpetua de satisfacción, querer, desear, sufrir, y en algunos casos, aburrimiento, hastío de la vida. En cambio si se opta por la negación estaríamos entonces frente a una realidad distinta:

[...] *la negación de la voluntad de vivir*, se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan como *motivos* del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en *aquietador* de la voluntad, y así se suprime libremente.³

² *Ibidem.* p. 344.

³ *Ibidem.* p. 341.

Con la negación de la voluntad, la razón con la que fue dotado el hombre a falta de colmillos, a fin de mantener su especie, deviene ahora en *aquietador* en el medio para librarse de la voluptuosidad, de dolor. La inteligencia que está al servicio de la voluntad, puede emanciparse de ésta y dar paso a una nueva realidad. El arma con la que la voluntad dotó al ser más débil del mundo, por medio de la cual buscaba su preservación, su saciedad, ahora será usada en su contra. Después de todo, lo terrible de cargar con una luz que ilumina la desgracia del mundo, ahora, brinda señales de salvación.

Con la negación de la voluntad se prende dejar de querer, renunciar al estado voluptuoso que nos orilla a buscar satisfacción de nuestros deseos. Seguiremos siendo seres en falta, carentes y dolorosos, pero ahora asumiendo esta realidad como una verdad infranqueable, con resignación. La reflexión de que el dolor es esencial a la vida e inevitable puede ayudar a minorar la carga de ésta, pues se sabe que el sufrimiento no es una casualidad que pueda ser evitada, sino que es una parte sustancial de la existencia, se podría llegar a una convicción tal que daría origen a cierta imperturbabilidad, una tranquilidad en la que veríamos reducida la angustia y preocupación por preservar la vida, pues se reconocería que sin importar lo que se haga para mantener la propia vida ésta está condenada a la desaparición. Estaríamos entonces ante cierta reconciliación con nuestra propia esencia, haríamos las paces con nuestro propio ser, que se devela como voluntad, como sufrimiento.⁴ Una reconciliación, no un abandono total de nuestro ser, la voluntad, pues “[...] la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer: lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*”.⁵

El mucho dolor detona en el ser humano el interés por librarse de él, el dolor es, paradójicamente, el medio para dejar de sentirlo, es el detonante que conduce al hombre a buscar la negación de la voluntad de vivir. Ya Schopenhauer en sus años de juventud tuvo intuición de esta verdad. Las pasiones juveniles, los arrebatos de la carne, producían en él muchos dolores y pocos deleites. La búsqueda de nuestro autor por mitigar sus tormentos es posible gracias a la razón, la causante de que el hombre sufra más que ninguna otra

⁴ Cfr. Suances, Marcos Manuel. *El problema de dolor en la filosofía de Schopenhauer*, en *Filosofía y dolor*, Madrid, Ed. Tecnos, 2006, p. 268.

⁵ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*, *op. cit.* Vol. II, p. 327.

representación de la voluntad, es también el medio que permitirá atenuar los padecimientos de la existencia.

El conocimiento, que se desprende de la razón, permite develar la naturaleza de la voluntad, ante tal hecho es posible asumir dos posturas, a saber, seguir los dictados y caprichos del en sí del mundo, continuar insertos en la cadena alimenticia, ser víctimas o victimarios, o bien, hacer uso de tal conocimiento para tranquilizar el querer, para dejar de querer. El conocimiento que acompaña a la proyección más acabada de la voluntad le brinda a ella dos posibilidades, mirarse a sí misma le conduce a transitar por dos caminos diferentes, la afirmación o la negación de sí.

[...] o bien también aquí, en la cúspide de la reflexión y la autoconciencia, quiere lo mismo que quería siendo ciega y no conociéndose a sí misma, con lo que entonces el conocimiento tanto en lo particular como en lo general sigue siendo para ella siempre *motivo*; o bien, a la inversa, ese conocimiento se convierte para ella en un *aquietador* que calma y anula todo querer.⁶

La afirmación y la negación de la voluntad de vivir, escribe Schopenhauer, es un sencillo *valle et nolle*, querer y no querer.⁷

Dos son las formas por medio de las cuales el conocimiento puede oponerse a la voluntad: el arte y la ética. La primera se trata de la liberación momentánea de la voluntad, obtenida del intelecto, a través del magnífico conocimiento de la belleza. El arte, escribe Volker Spierling, alivia la dolorosa existencia.⁸ Por otro lado, la ética pretende erradicar el dolor por medio de la compasión y la resignación, mediante el reconocimiento del *ego* como agente causal del dolor. En esta forma de negación de la voluntad se descubre el velo de *Maya* y comienza así el despertar del sueño de la vida.

Estas sendas, por medio de las cuales es posible negar la voluntad de vivir, serán recorridas por pocos, sólo algunos genios y ascetas serán capaces de transitar estos caminos y decir no al querer, a través de una reconciliación con su sustrato más íntimo, la voluntad como carencia, como dolor. Para el resto de los hombres, para el vulgo, queda la simple

⁶ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 365.

⁷ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena, op. cit.* Vol. II, p. 327.

⁸ Cfr. Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer, op. cit.*, p. 28.

afirmación de la voluntad o un par de opciones engañosas, a saber, la muerte y el suicidio, medios falsos de negación de la voluntad. Dedicemos pues, antes de pasar al arte y la ética un espacio a estas falsas salidas, ya que son las más comunes para los hombres.

III. 1.1 La muerte y el suicidio

Luego del fatigante recorrido de la vida los hombres se inclinan a pensar que con la llegada de la muerte habrán de terminar todos sus tormentos, incluso hay quienes albergan la esperanza de renacer en un mundo perfecto, sin dolor, sin necesidades, sin faltas. Y es que la muerte es lo primero y más seguro que viene al final de una vida, pues ésta la supone desde el principio, vida y muerte van de la mano. Nacer y perecer son supuestos de la existencia que se desenvuelve en el tiempo y el espacio. Estas formas esenciales de la representación dan paso al devenir, a la multiplicidad, a la caducidad. Con el tiempo hay un principio pero también un final; con el espacio viene el cuerpo que ocupa un lugar, mismo que tendrá que abandonar en cualquier instante para dar paso a uno nuevo. “Nacimiento y muerte pertenecen de la misma manera a la vida y se mantienen en equilibrio como condiciones recíprocas uno del otro o, si se prefiere, como polos de todo el fenómeno de la vida”.⁹ Así, ésta, desde el comienzo lleva la fecha de su final, de su aniquilación, de su muerte.

La vida, no olvidemos, se da en la representación, en la ilusión, en un sueño, regida bajo el principio de razón, y junto a él el principio de individuación, encargado de la proliferación y pluralidad de seres. En la representación no hay más que individuos que comparten una esencia común, la voluntad; sin embargo, no son conscientes de esa comunidad, de esa participación universal, así que se yerguen como seres únicos, absolutos e irremplazables, que se afanan día con día para asegurar su permanencia en el mundo, desconocen o quieren ignorar que no son más que fenómenos pasajeros, objetivaciones de la voluntad, miembros remplazables de una especie.

Con la llegada de la muerte los individuos esperan el cese del dolor, pero también la permanencia de la individualidad; no están dispuestos a renunciar a sus conciencias, a sus particularidades, así que mantienen la ilusión de trascender a un mundo en el que pueda

⁹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, op. cit, Vol. I, p. 331.

gozar, como individuos, de satisfacción plena. Desafortunadamente sus anhelos no son más que una utopía, desde la perspectiva schopenhauariana “La muerte es un sueño en el que la individualidad se olvida: todo lo demás vuelve a despertar o, más bien, ha permanecido despierto”.¹⁰ Si la vida es un sueño la muerte es un despertar, morir es despertar del sueño de la vida.¹¹

Si con la muerte se pretende negar a la voluntad, renunciar al querer, se está equivocado, pues el simple morir es una continuación de la voluntad como voluntad de vida, pues ésta no hace con la muerte, más que dar paso a otros cientos de seres para continuar queriendo su voluptuosidad no se detiene. Con la muerte sólo se da un cambio en la materia, se pasa de la integración de un cuerpo a su aniquilamiento, con la desintegración, su materia retorna a la vida, genera vida, estamos frente a “[...] un continuo cambio de la materia bajo la firme persistencia de la forma [...]”.¹² El individuo se desvanece pero su núcleo permanece, la voluntad no ha sido tocada en su querer, sigue y seguirá queriendo. Más que negar la voluntad con la muerte se afirma, se le da continuidad.

Negar a la voluntad va más allá del fin de una vida individual. La muerte es sólo el ocaso del individuo,¹³ no de la voluntad. La muerte no concierne a la voluntad, no es parte del en sí del mundo, sólo de su objetivación, de los individuos; en este sentido, con la muerte no es posible negar a la voluntad, pues no se trata de una emancipación, de una liberación del querer, sino de la permanencia en la lógica del ser como voluntad.

Con la muerte el ser que es voluntad, el en sí que es carencia y sufrimiento no se desvanece; a la muerte del individuo, su sustrato más íntimo, su núcleo permanece, ya no en un sujeto, en un rostro o en un cuerpo, sino en la inmensa e infanta voluntad. En todo caso, el resultado de la muerte es la aniquilación del yo, que ya de por sí es mucho, pero no se trata en realidad de un esfuerzo, de una deliberación precisa para dejar de querer, sino de algo que acontece constantemente, accesible y seguro para todos los seres.

¹⁰ *Ibidem.* p. 334.

¹¹ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena. op. cit* Vol. II. p. 288.

¹² Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 333.

¹³ Cfr. *Ibidem.* p. 339.

La muerte es - [...] una falsa ilusión, un importante fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder sobre quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida y también el presente [...].¹⁴

Sólo para el hombre la muerte tiene realidad, sólo ante él se presenta como aniquilamiento de su ser, pues su existencia se desenvuelve en el tiempo, el espacio y la causalidad, lo que lo hace perceptible al cambio, a la transformación, en la muerte no sólo ve un cambio, sino el cese total de toda transformación, pues no ha reconocido que la esencia que lo habita, la voluntad, es indiferente al cambio, a la muerte, lo que hace de esta última una ilusión, una mera transformación. Con la muerte solo se da cambio de los accidentes mientras que el sustrato más íntimo, la forma, permanece inmutable.

La muerte no es más que, señala Schopenhauer, “[...] un retorno a nuestro propio estado primigenio del que la vida no fue más que un breve episodio”.¹⁵ En este sentido, lejos queda la negación de la voluntad por medio de la muerte, pues más que ser una interrupción del querer es un retorno al querer originario, más primitivo y por ello, más fuerte.

La luz de la razón con la que los hombres fueron dotados para satisfacer la voluptuosidad de su esencia se extingue al advenimiento de la muerte. No hay más conciencia en la muerte, pues ésta era parte del intelecto, y éste un proceso fisiológico, una función del cerebro que deja de ejecutarse. De nuevo la voluntad regresa a las tinieblas de la inconciencia, de la irracionalidad, vuelve a ser ciega, impulso vital. La voluntad regresa a sí a su natural estado no cognoscente, ha perdido el reflejo de sí. Con la muerte la voluntad sólo pierde el intelecto, algo secundario y accesorio para buscar su satisfacción, pero ella en sí misma no se ve afectada.

La Negación de la voluntad, ya se ha escrito, es *nolle*, la muerte en cambio sólo demuestra la permanencia del en sí del mundo, no una verdadera emancipación, no una rotunda interrupción del querer, y con ella de la falta y el dolor. El fin de la vida no lo es

¹⁴ *Ibidem*. p 341.

¹⁵ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena. op. cit.*, Vol. I, p. 288.

del sufrimiento, éste se mantiene gracias a que la muerte abre paso a otros seres que vendrán al mundo, carentes, necesitados, sufrientes, y así continuamente.

La muerte se manifiesta abiertamente como el fin del individuo, pero en ese individuo se encuentra el germen de un nuevo ser. Por consiguiente, todo de lo que ahí muere nada muere para siempre; pero tampoco nada de lo que nace recibe un ser radicalmente nuevo.¹⁶

La muerte del individuo no es muerte de la voluntad, no es negación de ésta y por ende tampoco extinción de dolor. Lo que abandona la vida deja el germen del que nacerá otro ser que entrará a la vida a representar su papel de verdugo y víctima, sin saber por qué o para qué y así por los siglos de los siglos. La muerte acaba con el individuo, pero la voluntad que en él habita vive después como antes, objetivándose en otros cientos de individuos.

Podría pensarse que si la muerte acaecida naturalmente no es negación de la voluntad, sí podría serlo la decisión deliberada de morir, es decir, suicidarse, arrancarse la vida, por decisión propia, por plena elección, al menos en apariencia. Sin embargo, esto no es del todo cierto. “Nada difiere tanto de esa negación de la voluntad de vivir, la cual constituye el único acto de su *libertad* que resalta *inmediatamente en el fenómeno*, como la arbitraria supresión de su fenómeno, *el suicidio*”.¹⁷ Aquel que opta por su autoaniquilación no puede estar más alejado de la extinción del querer que aquél que soporta la pesada carga de la vida. El suicidio es un sí, paradójicamente, a la vida, es una afirmación enérgica de la voluntad como voluntad de vida. Pues, negar a la voluntad no se consigue con la mera privación del dolor particular, sino con el aborrecimiento de los placeres de la vida. Suprimir el en sí del mundo, no es alejarse del dolor y buscar el placer, es renunciar al querer, y con ello, dejar a un lado las necesidades y, finalmente, por añadidura, acabar con el sufrimiento.

El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y

¹⁶ *Ibidem.* p. 291.

¹⁷ Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Traductor: Roberto R Aramayo; Madrid, Ed. Trotta, 2001, p. 185.

afirmación del cuerpo sin traba; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento.¹⁸

El que prefiere suprimir su propia vida es quien está más apegado a ella, disfruta vivir, se regocija con las migajas de placer y felicidad que encuentra en ésta, pero quiere más, no se conforma con poco, su sed es grande y no es capaz de soportar la falta, el sufrimiento de no tener, de ser y estar desposeído. Desea una vida en la que todo le sea dado, en la que no halla privaciones, en la que el sufrimiento sólo pasajero o más aún, que no exista. Por la conciencia del suicida jamás pasa la idea de suprimir su querer, de interrumpir la voluptuosidad de su esencia, de negarla, todo lo contrario, buscaba evadir los obstáculos que le impidan satisfacción, pretende su afirmación sin trabas, sin problemas, sin dolor. “Precisamente porque el suicida no puede dejar de querer, deja de vivir, y la voluntad se afirma aquí justamente en la supresión de su fenómeno porque no se puede afirmar de otra manera”.¹⁹

El suicida no está dispuesto a transitar las sendas del sufrimiento para finalmente quedar redimido él, el velo de *Maya* lo enceguece, se cree único e insustituible, procura sólo su propia vida. Con su muerte niega solamente al individuo, no a la especie, su aniquilación como fenómeno jamás llega a rozar a la cosa en sí, que al final, queda intacta. Es absurdo pensar que con la supresión del fenómeno, se suprime la esencia misma de todo cuanto es y existe. Se aleja de dolor sin llegar a vislumbrar que éste podría haber sido el medio de su salvación:

Más el sufrimiento al que de ese modo se sustrae era lo que en cuanto mortificación de la voluntad le podría haber conducido a la negación de sí misma y a la salvación, por lo que en ese respecto el suicida se asemeja a un enfermo que tras haber comenzado una dolorosa operación | que podría sanarle de raíz, no permite que concluya sino que prefiere mantener la enfermedad.²⁰

Ya habíamos escrito que serían pocos los que emprenderán la tarea de negar a la voluntad, el suicida aparenta hacerlo, pero en realidad su inmolación no es más que una forma de

¹⁸ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op, cit.*, Vol. I, p. 461.

¹⁹ *Ibidem.* p. 462.

²⁰ *Idem.*

afirmar el en sí del mundo, para quien la muerte de un individuo no significa nada. Al final el suicidio, escribe nuestro autor, es una acción vana y necia.

Y es que la negación de la voluntad de vida no se encamina exclusivamente al aniquilamiento de la vida, no es la extinción de los fenómenos, el exterminio de la individualidad. La negación va más allá, se trata de la supresión de la voluntad, del querer por medio de la mortificación, del dolor, no es una fuga o escape del sufrimiento, sino un reconocimiento de éste, de que la vida es dolor y nosotros mismos somos dolor, para finalmente hacer las paces con el ser del mundo, con la voluntad, y alcanzar cierta tranquilidad.

Sólo con la luz de la razón, con el conocimiento que nos devela la naturaleza de la voluntad, el sufrimiento del mundo y la guerra de todos contra todos, es posible negar la voluntad. El reflejo de sí que la voluntad mira en el hombre la horroriza y puede llevarla a su supresión:

Ella misma no puede ser por nada más que el *conocimiento*. De ahí que el único camino de salvación sea que la voluntad se manifieste sin obstáculos para que pueda *conocer* su propio ser en esa manifestación. Sólo como consecuencia de ese conocimiento puede la voluntad suprimirse a sí misma y al tiempo terminar con el sufrimiento que es inseparable de su fenómeno [...].²¹

III.2 La vía estética

La experiencia estética, el conocimiento de la belleza son una forma singular de negación de la voluntad. El arte posee la cualidad de acceder al conocimiento de las ideas, al antes de los objetos representados, a sus prototipos, las esencias universales de las cosas, que son la primera manifestación de la voluntad. Tal conocimiento posee ciertas condiciones que Schopenhauer señala al inicio del libro tercero de su obra capital: “[...] si se toma a las ideas como objeto del conocimiento, será solamente a condición de suprimir la individualidad del sujeto cognoscente”.²² En el conocimiento de las ideas se hace necesario que el sujeto sea puro cognoscente, que se desprenda de su individualidad, y a raíz de esto,

²¹ *Ibidem*. p. 463.

²² *Ibidem*. p. 223.

podrá llegar al conocimiento esencial. En este conocimiento se dará una ruptura de la estructura esencial del mundo como representación, a saber, el condicionamiento espacio-temporal y de la singularidad, se harán inoperantes, de este modo se podrá acceder a una realidad en la que todo es uno y universal, se trata de un conocimiento no racional, sino intuitivo. Así, el arte se convierte en una vía de emancipación de la voluntad de vivir.

Hemos visto que el conocimiento llegó al mundo de una forma secundaria, pues le fue dado al hombre como herramienta, como medio para satisfacer sus necesidades, ya que su configuración corporal lo descartaba de entrada para la lucha por la preservación de la vida. En este sentido, el conocimiento se halla sometido a los caprichos de la voluntad, está al servicio del querer, en su esencia, escribe Schopenhauer, es totalmente sumiso a la voluntad.

Todo conocimiento sigue los dictados del principio de razón, uniéndolo así, en distintas formas, a la voluntad. El sujeto cognoscente está inscrito en una realidad sometida al tiempo, al espacio y a la causalidad, lo que determina su forma de mirar el mundo, las cosas a su alrededor no son más que objetos que se relacionan entre sí a través de la causalidad. En esta realidad, del mundo como representación, se encuentra la pluralidad, la diversidad de seres, el cambio, el movimiento y con ello la finitud. Bajo esta lógica, muy lejos está el hombre de poder acceder en el sí del mundo, que queda más allá del devenir y finitud, fuera del espacio y el tiempo.

De ahí que el conocimiento al servicio de la voluntad no conozca de los objetos más que sus relaciones y no sepa de ellos más que en la medida en que existen en este momento, en este lugar, en estas circunstancias, por estas causas y con estos efectos; en una palabra, en cuanto cosas individuales; [...].²³

El conocimiento surgió de la voluntad y permanece siempre sometido al servicio de ella. Esta servidumbre del conocimiento a la voluntad difícilmente puede ser superada por los seres superiores, dotados de la luz de la razón. En los hombres es posible tal supresión, pero con mucho esfuerzo y en contadas ocasiones.

²³ *Ibidem*. p. 231.

Si existe la posibilidad de librarse de la esclavitud a la que el conocimiento se ve sujeto por la voluntad, de elevarnos del conocimiento de las cosas individuales a sus modelos, a las ideas, es sólo a través de una transformación del sujeto y con él del objeto. Se trata de un cambio en el que el sujeto sale de sí, abandona su individualidad, dejando de contemplar a los objetos del mundo como representación, para mirar hacia las ideas.

El tránsito posible pero excepcional desde el conocimiento común de las cosas individuales al conocimiento de las ideas se produce repentinamente, cuando el conocimiento se desprende de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja de ser así un individuo y se convierte en un puro y desinteresado sujeto del conocimiento, el cual no se ocupa ya de las relaciones conforme al principio de razón, sino que descansa en la fija contemplación del objeto que se le ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella.²⁴

En el momento en que el sujeto abandona la forma convencional de dirigir la mirada al mundo, dejando de ocuparse de las relaciones causales entre los objetos, cuando deja de interrogar sobre el dónde, el por qué y para qué y se entrega a inquirir en torno al qué, cuando su conciencia pierde interés por el pensamiento abstracto, cuando hace de lado los conceptos, y se da de lleno a la intuición, en su sentido etimológico, *intueri*, ver, y se consagra a contemplar nada más que al objeto en sentido pleno, en ese momento el sujeto se pierde fundiéndose con el objeto de su contemplación, se da un olvido de sí, la individualidad se desvanece no quedando más que el objeto contemplado.

[...] el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él, y el sujeto, de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal | sujeto de conocimiento.²⁵

En tal contemplación el sujeto se abandona así mismo, renuncia a su individualidad. La cosa individual deviene en *idea* de su especie y el individuo que intuye, en *puro sujeto de*

²⁴ *Ibidem.* p. 232.

²⁵ *Ibidem.* p. 233.

conocimiento, quedando fragmentada a así la estructura esencial del mundo como representación pues ya no existe más la relación entre sujeto y objeto que lo conforma.

“Para adueñarnos de una idea, necesitamos de un acto de renuncia a nosotros mismos, apartando aunque sea provisionalmente, el conocimiento respecto de la voluntad”.²⁶ Esta renuncia de nosotros mismos nos coloca en el proceso de emancipación de la voluntad de vivir, pues lo que en un principio fue concebido para querer, deja de hacerlo, el conocimiento ahora es desinteresado, ya no es un medio para conseguir satisfacción, sino un *aquietador*. Además, la renuncia del sujeto a su individualidad lo destierra del escenario en el que el dolor es posible, es sustraído de la representación en la que espacio y tiempo operan para diseñar un mundo de necesidad, falta y sufrimiento. Comienza así el recorrido de emancipación o negación de la voluntad de vivir. Al desaparecer la voluntad, se anula también la individualidad con su carga de dolores y preocupaciones.

Esta transformación en el proceso de conocimiento en la que el sujeto pierde su individualidad y lo contemplado no son ya las cosas sino las ideas es posible en el arte. En éste el material de conocimiento es lo verdaderamente esencial en el mundo, lo que existe al margen y con independencia de toda relación causal, el verdadero contenido de los fenómenos que no está sometido al cambio ni a la pluralidad, en suma, las ideas, la objetivación inmediata de la cosa en sí, la voluntad.

El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento.²⁷

En el arte el transcurrir del tiempo se detiene, las relaciones de causa y efecto no tienen cabida, se está frente a lo esencial, ante la idea, de ahí que para Schopenhauer el arte sea *la forma de considerar las cosas independientemente del principio de razón*,²⁸ o la capacidad para plasmar las esencias que se objetivan en cada ser concreto. En este sentido cada arte tendrá por objeto hacer intuitivas las ideas de cada grado de objetivación de la voluntad.

²⁶ Suances, Manuel Marcos y Alicia Villar Ezcurra. *El irracionalismo de los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Madrid, Ed. Síntesis, 2004, Vol. I, p. 173.

²⁷ Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 239.

²⁸ Cfr. *Idem*.

Así la arquitectura, por ejemplo, hace intuición de las ideas más bajas en las escala de objetivación de la voluntad, la pesadez, la cohesión, la dureza, etcétera; mientras que la pintura y escultura hacen intuitivas grados más altos de objetivación en tanto que expresan afectos, pasiones, carácter, actitudes; por otro lado la poesía alcanza las ideas más altas de manifestación de la voluntad pues llega a describir el transcurrir de la vida del hombre que es una descripción de pasiones, deseos, debilidades y muerte; y finalmente la música, a la que Schopenhauer da un lugar privilegiado, de la que sólo diremos que expresa a la voluntad misma, como el en sí del mundo, y no propiamente como idea.²⁹

En el arte, en general, el intelecto queda desligado del interés, de la servidumbre de la voluntad que lo obliga a buscar medios de satisfacción. El arte a diferencia de otras disciplinas intelectuales como la ciencia no tiene fines utilitarios, se puede incluso llegar a sostener que el arte no sirve para nada, al menos no en el terreno de la representación en el que se busca la vida y su preservación. El arte es un estado en el que es posible sustraerse de la voluntad, al menos por un momento, mediante la contemplación de las ideas. Se trata de un rapto del sujeto en que deja de ser individuo y con ello de querer y de sufrir. La experiencia artística, por fugaz que pueda llegar a ser, es un camino de negación de la voluntad:

El arte es un estadio previo a la salvación, la anticipación momentánea de otro mundo sin fatigas ni dolor. Garantiza un estado de felicidad, mediante el cual hace su entrada aquella tranquilidad del corazón que, por otra parte, no se puede esperar en el mundo.³⁰

En el arte, siguiendo a Spierling, el mundo como representación se sustrae momentáneamente del mundo como voluntad. No se está a merced de la voluntad objetivada en entes individuales que se tornan egoístas, ambiciosos y apetentes, sino ante una contemplación desinteresada de la belleza.

Schopenhauer llama a una cosa bella en tanto que es objeto de consideración estética, lo que involucra dos elementos esenciales, primero que al observarla dejamos de

²⁹ Nota. Si se está más interesado en conocer la clasificación de las artes realizada por Schopenhauer y las características que le da a cada una remito al lector al libro tercero de su obra capital *El mundo como voluntad y representación*, de los párrafos 43 a 52, ya que para los fines de este trabajo no se consideró prudente extenderme en este punto.

³⁰ Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer, op. cit.*, p. 121.

ser sujetos individuales y pasamos a ser seres objetivos, pues no tenemos ya conciencia de nuestra personalidad sino como sujetos puros, libres del querer; por otro lado en el objeto de nuestra contemplación no conocemos la cosa individual sino una idea, lo cual implica que hemos dejado de mirar el mundo bajo la óptica del principio de razón, perdiendo el interés por la relación causal de los objetos y dirigiendo la mirada hacia los objetos por sí mismos.³¹

Aquél que será capaz para recorrer las sendas del arte como camino de emancipación de la voluntad será, según nuestro autor, el genio. Éste posee las cualidades para elevarse del reino de lo sensible a lo inteligible, para dejar de mirar los objetos individuales y consagrarse a la contemplación de lo esencial, de lo eterno, de las ideas. La esencia del genio consiste precisamente en su capacidad de contemplación, una aptitud que le exige olvidarse de sí mismo, perder su individualidad, y con ello, liberarse fugazmente de la voluntad, pues el querer no participa de la expectación desinteresada del genio, él como ningún otro es raptado de su individualidad, dirigido a una realidad en la que la rueda del tiempo se detiene, no hay más que perpetuo presente, esto lo posibilita a mirar el mundo de las esencias, de las ideas.

Por consiguiente, la genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe sólo para servir a la voluntad; a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo: y ello, no instantáneamente sino de forma tan sostenida y con tanto discernimiento como sea necesario para reproducir lo captado a través de un arte reflexivo [...].³²

El genio es quien realiza la gran hazaña de liberar el conocimiento de la esclavitud a la que se ve sometido por la voluntad. En su movimiento de transformación el genio se desembaraza de sí, pierde nombre y rostro, en pos del mundo de las ideas. Un mundo en el que permanece tan sólo unos instantes, pero lo suficientemente como para retornar a su realidad, para regresar de nuevo a la representación y pregonar por medio de su obra, una realidad ajena a la voluntad, a las necesidades, al sufrimiento.

³¹ Cfr. Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 264.

³² *Ibidem.* p. 240.

A diferencia de la figura del genio está el hombre vulgar, al que Schopenhauer describe como mercancía de la naturaleza que se produce por miles.³³ Éste no es capaz de conseguir que su conocimiento se desprenda del servicio de la voluntad, carece de la capacidad de sustraerse de sí y entregarse a la mera contemplación de las ideas. El hombre vulgar, la mayoría de nosotros, no puede ver en los objetos más que cosas que podrían darle alguna satisfacción o placer. En el mundo, en la naturaleza no ve belleza pura, sino medios, para seguir los dictados de su voluntad. En lo acelerado de su existencia, en su búsqueda interminable de satisfacción, no se da el tiempo para detenerse a observar atentamente el mundo que le circunda, y descubrir que ha vivido y vivirá en medio del espanto y el horror; puede ignorar esta verdad, pero lo que no puede hacer, es evadir sus efectos, en su cuerpo, en su espíritu; desconoce, quizá a propósito, que la esencia de toda existencia es el dolor, la voluntad. El hombre vulgar, renuncia a utilizar el dolor, como resorte, hacia la liberación, prefiere ahorrarse el trabajo de emancipar su conocimiento de su servidumbre natural y llevar una vida que oscila, nos dice Schopenhauer, del dolor al aburrimiento.

Por el contrario el hombre genial, cuyo potencial intelectual es tal que le permite dirigirlo hacia la negación de la voluntad de vida, se detiene a considerar la vida, buscando la posibilidad de penetrar en el sí del mundo, aspirando a conocer la esencia de las cosas y no sus relaciones causales. Cuando lo consigue, cuando logra captar las ideas y se libera de la voluntad, se llena de intuición, de un conocimiento profundo, que una vez devenido a la representación, se esforzará por comunicar a los otros, mediante su obra. “La obra de arte es simplemente *un* medio de facilitar el conocimiento en que consiste aquel placer”,³⁴ el placer de haber captado las ideas. Por medio de ésta el artista nos acerca, a lo por él visto, intenta mostrarnos las ideas que le fueron develadas, nos participa de las ideas y nos da la posibilidad de encaminarnos, sin ser genios, a la negación de la voluntad de vida. En su obra plástica, poética o musical podemos mirar atisbos de la esencia del mundo. “El artista nos deja mirar en el mundo con sus ojos”³⁵, nos permite penetrar, en parte, en el núcleo de la realidad. La obra de arte, permite a su espectador aproximarse un poco al estado en el

³³ Cfr. p. 241.

³⁴ *Ibidem*. p. 249.

³⁵ *Idem*.

que la voluntad no reina, en el que la esencia del mundo es negada, el arte, entonces, calma los dolores del mundo.

El placer estético, la contemplación de una obra de arte nos permite olvidarnos por unos momentos de nuestra individualidad, nos desprendemos del querer al grado que nuestras preocupaciones, angustias, dolores, quedan apaciguados. Más aun, cuando ha brotado en nosotros la sensibilidad estética cualquier objeto de la naturaleza puede funcionar como motivo que desprenda nuestro conocimiento de las apetencias de la voluntad. “Por eso, el que está atormentado por la pasión, o bien por la necesidad y la inquietud, se alivia, se consuela y alienta repentinamente con solo una mirada libre a la naturaleza [...]”.³⁶ Observar a la naturaleza sin las cadenas de voluntad, puede traer quietud y calma fugaces.

Gracias al placer estético se logra “[...] la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido de su propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto de conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación”,³⁷ entonces ya no somos el individuo que mira un determinado objeto, sino puro sujeto de conocimiento, despojado de todas sus miserias, faltas y necesidades. Para el filósofo de Frankfurt, la liberación estética hace que el individuo se convierta en el *único* ojo que mira el mundo, la diferencia ya no tiene lugar, entonces da lo mismo si el ojo que mira, escribe Schopenhauer, pertenece a un poderoso rey o a un afligido mendigo.

Son dos las formas por medio de las cuales el conocimiento consigue la emancipación de la servidumbre a la que lo somete la voluntad, el conocimiento se eleve más allá del principio de razón o bien de una forma fácil y accesible, sin obstáculos que permitan separarse del querer, o por medio de la violencia, el combate y la lucha contra la voluptuosidad. Con la primera forma de emancipación se accede a lo bello, mientras que con la segunda a lo sublime. En lo bello, para el filósofo de Frankfurt, el conocimiento ha alcanzado su emancipación sin lucha, ya que la belleza del objeto, es decir, la condición que tiene de propiciar el conocimiento de su esencia, su idea, separó de la conciencia sin problema ni resistencia a la voluntad y toda clase de conocimiento inscrito en el principio

³⁶ *Ibidem.* p. 252.

³⁷ *Ibidem.* p. 253.

de razón, dando como resultado un sujeto de conocimiento puro, sin memoria de su querer, sin recuerdo de la voluntad. Por otro lado, en lo sublime, el estado de conocimiento puro sólo se consigue a través de una separación violenta de la voluntad, además no queda borrada la conciencia del querer, no del querer individual o particular, sino del querer humano en general. Se trata de una emancipación en la que el recuerdo de la voluntad acaece constantemente, por lo que hay que luchar para mantenerse inmerso en la contemplación estética.³⁸

Con la contemplación de las ideas, *eidos*, con el acercamiento a las esencias somos trasportados a un momento de alegría, placer e incluso felicidad, experimentamos la negación de la voluntad de vivir, sin embargo, cabe preguntar ¿cómo es posible experimentar placer o alegría en un estado en el que el querer está anulado? generalmente experimentamos agrado y alegría de los objetos gracias a que tienen alguna relación con nuestra voluntad individual, en la medida en que satisfacen nuestras necesidades, no obstante, para Schopenhauer lo bello ha de generar agrado sin mantener vínculo alguno con la propia individualidad “[...] lo bello suscita en cuanto tal nuestro agrado, nuestra alegría, sin tener relación alguna con nuestros fines personales, es decir con nuestra voluntad”.³⁹

En lo bello, según la filosofía de Arthur, captamos siempre las formas esenciales y originales de la naturaleza, es decir, sus ideas. Esta aprehensión de las ideas requiere de un sujeto igual de esencial, un sujeto puro del conocimiento, una inteligencia pura, sin propósitos ni fines. Así con la llegada del placer estético la voluntad desaparece. Si la voluntad es la fuente de nuestro dolor y sufrimiento, su desaparición implica la de estos últimos, de ahí el agrado y alegría producidos con el conocimiento de lo bello. El arte, en este sentido, provoca la supresión de toda posibilidad de sufrimiento en el individuo. Con el placer estamos ante la ausencia de dolor y como resultado queda la alegría que, ya se ha escrito, es secundaria, deviene si y sólo si el dolor le sede un espacio, felicidad es ausencia de dolor, no es por sí y en sí misma sino con dependencia del sufrimiento:

³⁸ Cfr. *Ibidem*. p. 256.

³⁹ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena. op cit.* Vol. II, p. 429.

[...] la felicidad, la satisfacción, es de naturaleza *negativa*, en concreto no es más que el fin de un sufrimiento, mientras que el dolor es lo positivo. De ahí que al desaparecer todo querer de la conciencia se mantenga el estado de alegría, es decir, la ausencia de cualquier dolor, e incluso de la ausencia de posibilidad; [...].⁴⁰

El encanto del placer estético es breve, momentáneo pero dura lo suficiente para hacer soportable la vida. Una vez que se extingue el momento en el que el sujeto se funde con el objeto que contempla y es trasportado a la región de las ideas, éste regresa al mundo como representación, su conocimiento cae de nuevo bajo la lógica del principio de razón, se deja de tener intuición de las ideas para conocer de nuevo nada más que a los individuos.

El cambio o emancipación del conocimiento llevado a cabo por medio del arte es una alteración al curso natural de la voluntad de vivir. El conocimiento gestado por aquélla, el individuo en el que se objetiva se revelan, dejan de ser querer por unos instantes, abandonan su naturaleza como voluntad, como dolor, para desplazarse a una dimensión a la que el querer y el sufrimiento no llegan. En este sentido, el camino del arte se torna *contra natura*, pues rompe las cadenas de la voluntad, se niega a seguir el curso ordinario de la vida que oscila en entre el dolor y el aburrimiento.

La vía de liberación por medio del arte va más allá de una conciliación con la propia esencia, aquél que ha contemplado la belleza no se conforma con reconocerse como voluntad, como dolor, no está conforme con su ser doloroso, busca sustraerse de él. En el genio, por ejemplo, como en ningún otro hombre, el horror o el asco de ser son más fuertes, el remordimiento de ser penetra en él tan profundamente que busca a través del arte dejar de ser, abandonar su existencia individual, olvidando por unos instantes que el mundo, que él mismo es sufrimiento, pues no está conforme con que la esencia de toda existencia sea la falta, la carencia, el dolor. No obstante sus esfuerzos, por más fuertes que sean no lo conducen a dejar de ser, lo que sí obtiene es un olvido de sí mismo, una pérdida de la individualidad, un distanciamiento de la voluntad, que abre una brecha que posibilita la ausencia de dolor, de padecimientos, de necesidades, quedando solamente sosiego, alegría, bienestar. Nos liberamos de nuestro doloroso ser al menos como existentes, como individuos.

⁴⁰ *Ibidem*. p. 430.

Así, la vía estética se convierte en un medio para liberar al hombre, al menos por unos instantes, de la esclavitud a la que lo somete la voluntad. El arte permite negar a la voluntad de vida en tanto que separa momentáneamente al querer, que nace de la carencia, es decir, del sufrimiento, del momento de contemplación de las ideas, pues el arte es un consuelo pasajero en la vida, que no nos redime completamente de la voluntad. Finalmente, en el placer estético estamos despojados, alejados del dolor, de la voluntad, podemos disfrutar entonces de un estado de ausencia de sufrimiento, al que si se quiere, podemos llamar felicidad.

III.3 La vía ética

El arte, para Schopenhauer, lo sublime y lo bello, no son más que una solución provisional para el problema de la existencia. El momento del placer estético se convierte en un instante consolador que fugazmente acalla los tormentos de la vida. A aquel que ha penetrado en la región de las ideas, quien ha contemplado la esencia de las cosas mismas se desprende de los tormentos de la voluntad y de los dolores de la individualidad. Pero cuando retorna al mundo como representación su dolor se ve duplicado, porque ha experimentado la ausencia de sufrimiento. La alegría o felicidad que se consigue por medio del arte es provisional y discontinua. El esteta o el artista vueltos de nuevo al mundo en el que gobierna espacio y tiempo, multiplicidad y muerte, dolor y sufrimiento, tienen que encaminarse de nuevo hacia el mundo de las ideas, en una ida y vuelta en la que no se vislumbra final. El arte es una solución provisional, una forma intermitente de negar la voluntad que, además, sólo es accesible para unos cuantos, para minorías.

Existe otro camino en la filosofía de Schopenhauer para negar la voluntad, para librarse del querer y con ello del sufrimiento inherente a toda vida, una solución más penetrante y duradera que el arte, a saber, la ética. Ésta es una vía definitiva y válida para todos, por medio de la cual la voluntad y sus tormentos quedaran apaciguados. Con el comportamiento ético, el hombre descubre el velo de *Maya*, y renuncia a su esencial egoísmo consiguiendo así un desprendimiento de su individualidad, que lo encamina hacia la unión con todos y con todo, compartiendo de este modo el dolor esencial a toda vida. Por este camino la voluntad renunciará a sí misma, quedará atrás la carencia, el querer, el sufrimiento.

La solución de nuestro autor tiene cierta singularidad que es importante delinear antes de pasar a conocerla. En la tradición filosófica dos son las opciones que sobresalen en el intento de responder a la pregunta que interroga sobre el fundamento de la moralidad, a saber, el estoicismo y Kant, ambas soluciones tienen como fundamento común a la razón, una y otra son aludidas por nuestro autor en el primer libro de su obra capital. La ética estoica, por su parte, sostiene que la razón es un gran privilegio del que goza el ser humano e incluso que es capaz de liberarlo de los males de la vida por medio del ejercicio de la reflexión:

[...] el espíritu de la ética estoica, su origen se encuentra en el pensamiento de si el gran privilegio del hombre, la razón que tanto le alivia la vida y sus cargas de forma mediata a través de la acción planificada y lo que de ella se deriva, no podría también inmediatamente, es decir por el mero conocimiento, | liberar de una vez de los sufrimientos y tormentos de todas clases que llenan su vida, bien totalmente o casi del todo.⁴¹

Ante una realidad que muestra que la razón nos abandona en medio de la batalla por la vida, entre los sufrimientos y tormentos de la existencia, los estoicos creyeron que la misión de la razón era inmunizar al hombre contra el deseo. Schopenhauer cita a Antístenes cuando dice: Δεί κτάσθ νοῦν ἢ βροχον,⁴² es claro que la vida está llena de calamidades y carencias, hay que sobreponerse de esta situación por medio del pensamiento o renunciar a la vida. Los estoicos creían que el sufrimiento no nacía de la falta o la carencia, sino del querer, del deseo, el dilema se encerraba entre querer tener y no tener, el deseo hacía que la falta se convirtiera en sufrimiento. Entonces, su meta fue erradicar el deseo con la ayuda de la razón. La esperanza fue identificada como combustible del querer, por ende si ninguna esperanza alimentaba el deseo éste se extinguiría pronto y con él el sufrimiento. El resultado final de los estoicos fue: “[...] todo sufrimiento nace en realidad de la desproporción entre aquello que exigimos y esperamos y lo que nos ocurre, desproporción que no se encuentra más que en el conocimiento y podría suprimirse completamente con una mejor comprensión”.⁴³ De este modo la felicidad consiste en conformarse frente a lo inevitable y ejercitarse en el equilibrio, entre lo que se puede y lo que se quiere, entre

⁴¹Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p.138.

⁴² “Hay que adquirir entendimiento, o una sogá” Plutarco, *De stoic. repug.*, cap. 14, citado en, Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. I, p. 138.

⁴³ Ibidem. p. 139.

nuestras aspiraciones y lo que es posible obtener, dicho equilibrio se obtendrá gracias al uso de la razón.

La ética estoica intenta aplicar la razón a una problemática que toca las fibras más profundas del hombre, su bienestar, la felicidad. Los estoicos invitan a vivir sin placeres y sin dolor, intentado dejar en claro que el hombre puede posicionarse más allá de un estado primitivo o animal, gracias a su razón. Estamos frente a una ética racionalista, que incita a endurecernos ante los males de la vida.⁴⁴Una ética de la que Schopenhauer se expresa de este modo: “Vista en su conjunto, la ética estoica es de hecho un estimable intento de utilizar el gran privilegio del hombre, la razón, para un fin importante y saludable, a saber: para elevar por encima de los sufrimientos y dolores que recaen sobre toda vida [...]”⁴⁵. No obstante, para el filósofo de Frankfurt una ética que deriva de los conceptos, de la razón, conduce a resultado mediocres.

Otro intento de cimentar a la ética en la razón es el de Kant. En él, según Schopenhauer, la razón, en la medida en que es práctica, dirige las acciones del hombre. Bajo la lectura schopenhaueriana de Kant la razón práctica es la fuente inmediata de toda virtud. De la razón práctica emanan los mandatos infalibles no de lo que es, sino de lo que debe ser. La razón, que hace que los hombres sean capaces de llegar a la abstracción, a la generación de conceptos partiendo de intuiciones empíricas, es la que los eleva por encima de los animales, no sólo en el orden del conocer, sino también en el orden moral, pues el obrar, la conducta humana está dirigida por la razón. De este modo “[...] los fundamentos de la moral deben ser *puros conceptos a priori*, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, así que son puras cascaras sin núcleo”.⁴⁶ En virtud de las ideas abstractas el hombre tiene libertad; de este modo el hombre a diferencia del animal, no está determinado por la experiencia sensible, sino por las ideas. Éstas le permiten prever y anticipar sus actos. En este sentido, la racionalidad permite que los

⁴⁴ Cfr. Suances, Marcos Manuel y Alizia Villar. *El irracionalismo de los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer. op. cit.* Vol. I, p. 189.

⁴⁵ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 141.

⁴⁶ Schopenhauer, Arthur. *Sobre el fundamento de la moral en Los dos problemas fundamentales de la ética. op. cit.* p. 170.

hombre no sean guiados por sus primeras impresiones, las sensibles, sino por la reflexión, el pensamiento que le permiten obrar virtuosamente.⁴⁷

La razón en Kant se encuentra erigida como principio único de virtud, en su forma de razón práctica. Ante esta elevación de la razón Schopenhauer protesta, para él sentimientos morales como el amor y la justicia no derivan de la razón. En el pensamiento schopenhaueriano la racionalidad no va acompañada necesariamente de la virtud; se puede ser un hombre racional, ordenado y reflexivo en el orden del pensamiento y ser al mismo tiempo un hombre cruel, egoísta y perverso, en el ámbito ético.

La razón práctica - [...] es totalmente distinta e independiente del valor ético del obrar; que el obrar racional y el obrar virtuoso son dos cosas totalmente diferentes; que la razón se puede encontrar unida tanto con una gran maldad como con una gran bondad y al asociarse a una como a la otra simplemente les otorga una gran eficacia; que se halla igualmente presta y solicita para la ejecución metódica y consecuente de los propósitos nobles y de los malvados, de las máximas prudentes y de las insensatas[...]⁴⁸

Para Schopenhauer no es la razón, al modo de los estoicos ni mucho menos la perspectiva kantiana, el fundamento de la ética. Ésta, para el filósofo de Frankfurt, hunde sus raíces en la irracionalidad. El manejo, combinación y entretreído de conceptos abstractos no pueden nunca contener el verdadero impulso hacia la justicia o la compasión. Por el contrario, este tiene que ser algo que requiera poca reflexión y todavía menos de abstracción, y que, sin importar el nivel intelectual, se comunique a todos incluidos los hombres más barbaros, que se base en la comprensión intuitiva y domine rápidamente por medio de la realidad de las cosas.⁴⁹

La ética de Schopenhauer no sólo no sienta sus bases en la razón como principio último sino que también es *contra natura*, pues ésta no sólo va más allá de la naturaleza sino también contra ella. Schopenhauer no cree como el panteísmo que la naturaleza lleve

⁴⁷ Cfr. Suances, Marcos Manuel y Alizia Villar. *El irracionalismo de los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer. op. cit.* Vol. I, p. 190.

⁴⁸ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 137.

⁴⁹ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Sobre el fundamento de la moral en Los dos problemas fundamentales de la ética. op. cit.* p. 228-229.

en sí la fuerza en virtud de la cual se produce la moralidad; reduciendo de éste modo la moral a un mero fenómeno físico. Contra el panteísmo de Spinoza escribe:

[...] al final todo panteísmo ha de fracasar ante las ineludibles exigencias de la ética y ante el mal y sufrimiento del mundo. Si el mundo es una teofanía, entonces todo lo que hace el hombre, y hasta, el animal, es divino y excelente: nada se puede censurar y nada se puede elogiar frente a otra cosa: así que no hay ética alguna.⁵⁰

En el planteamiento panteísta no hay cabida para una ética. No es posible juzgar lo bueno y lo malo, si de principio todo deviene y participa de la divinidad, que ya de entrada se supone como buena. En Schopenhauer el orden moral y el mundo físico tienen un origen común pero no se subordina el primero al segundo a la manera del panteísmo, en el que la moralidad se sostiene en la naturaleza.

En la filosofía de Schopenhauer la naturaleza dista mucho de ser virtuosa. El curso natural del mundo como representación muestra a la naturaleza como salvaje, como el reino en el que todos los seres se batan en duelo en favor de sus propias vidas. De una naturaleza así no es posible derivar la virtud, el Sumo bien. Por el contrario lo que verdaderamente es y existe es el Sumo mal, que al igual que el dolor es positivo, es decir, no es secundario pues no deriva del bien, ni es producto de la casualidad, sino que está inscrito en las raíces mismas de la existencia. Si de la naturaleza surgiera la virtud entonces hablaríamos de un mundo en el que no hay carencia ni necesidad, en el que la voluntad cesaría de querer. “Por consiguiente, *el bien absoluto*, es una contradicción: y el supremo bien, *summum bonum*, significa en realidad una satisfacción final de la voluntad tras la cual no surgiría un nuevo querer, un motivo último cuya consecución proporcionaría un indestructible | contento a la voluntad”.⁵¹ La moralidad, en este sentido, no deriva entonces de la naturaleza, pues de ella no es posible obtener bienestar perenne, o bondad alguna.

La ética de Schopenhauer supone un cambio en la dinámica de la voluntad, gracias al cual ésta se alejará de su misma naturaleza, que está muy alejada de la virtud. La moralidad

⁵⁰ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. II, p. 646.

⁵¹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 423.

es por esencia, escribe Pilar López de Santa María, *contra natura*.⁵² Pues todo impulso ético tendrá que ir en contra del curso natural del mundo *versus* la individualidad y el egoísmo de los seres en los que la voluntad se objetiva.

Al final, para Schopenhauer, la ética no sienta sus bases ni en la razón, menos aún en la naturaleza. La moralidad se fundamenta entonces en la negación de la voluntad. Ser virtuoso, ser justo y compasivo, es posible gracias a la posibilidad de suprimir el querer de la cosa en sí. La ética de Schopenhauer es negativa en tanto que deriva de una negación, negación de la naturaleza del ser del mundo. Estamos frente a un camino que corre en oposición al transcurrir del mundo.

A la objetivación más acabada de la voluntad, el hombre, se le abren dos posibilidades de asumir su existencia en virtud del conocimiento; por un lado, afirmar la voluntad de vida, lo que implica seguir queriendo lo que siempre se ha querido pero ahora con conciencia; o, por otra parte, negar la voluntad de vida, extinguir, por medio del conocimiento no abstracto, no racional, sino intuitivo, la voluptuosidad del ser.

La moralidad de Schopenhauer supone al final: “[...] descorrer el engaño del velo de *Maya* fenoménico, superar la relatividad de la representación y las barreras individuales, penetrar en la verdadera realidad de las cosas y enfrentar a la voluntad cara a cara consigo misma; ello para, en última instancia, lograr la negación de su mal radical y desembocar en el «mal menor»: la nada”.⁵³

El punto de partida de toda lucha, del combate de unos frente a otros, de la exaltada individualidad, es el egoísmo, mismo que es posible gracias al *principium individuationis*. Este último reúne en sí al espacio y al tiempo, lo que da como resultado la pluralidad, la diferencia, el cambio, la finitud. Espacio y tiempo son la forma esencial del mundo como representación en el que la voluntad se objetiva siguiendo dicha estructura, por eso ésta se hace presente en la pluralidad de los individuos. Una pluralidad que no le afecta a ella en sí misma, sino sólo a sus fenómenos, la voluntad está presente entera e indivisa en cada uno

⁵² Cfr. El prólogo de Schopenhauer, Arthur. *Sobre el fundamento de la moral en Los dos problemas fundamentales de la ética. op. cit. p. XIV.*

⁵³ En el prólogo de Schopenhauer, Arthur. *Sobre el fundamento de la moral en Los dos problemas fundamentales de la ética. op. cit. p. XV.*

de ellos. Por eso cada individuo lo quiere todo para sí, quiere poseerlo todo, dominarlo y si se le resiste, entonces, hay que aniquilarlo. En los seres cognoscentes hay que añadir que el individuo es portador del sujeto cognoscente, y éste, escribe Schopenhauer, soporte del mundo; es decir, que toda la naturaleza, que todos los otros entes son por él y en él, son su representación. De este modo cada individuo cognoscente se yergue a sí mismo como toda la voluntad de vivir, como el en sí del mundo. Así se explica que:

[...] cada individuo, diminuto y reducido a la nada en el ilimitado mundo, no obstante se convierta en su centro, que tenga en cuenta su existencia y bienestar propios por delante de todos los demás, y que incluso desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar a aquellos todo lo que no es él, dispuesto a negar el mundo simplemente por mantener durante algo más de tiempo su propio ser, esa gota en el mar. Esa manera de sentir es el *egoísmo* esencial a cada cosa de la naturaleza.⁵⁴

De nuevo estamos frente al conflicto interno de la voluntad, que al no ser y existir más que ella se devora a sí misma. La esencia del mundo se devela escindida, dividida, esa discordia original es trasladada al mundo como representación por la objetivación del en sí del mundo, el resultado: cada individuo se bate por su vida sin importar los medios y el costo de su lucha., su propio ser, su conservación está por encima de la de todos los demás. Schopenhauer se ciñe a la sentencia de Hobbes que reza: *bellum omnium contra omnes*. En el *egoísmo* “No sólo se muestra como cada uno intenta arrebatarse al otro lo que quiere tener sino incluso que con frecuencia uno destruye toda felicidad o la vida del otro para incrementar su propio bienestar de forma insignificante”.⁵⁵

La vía ética, sentadas las bases de la moralidad, es, una lucha contra el original egoísmo, que dará como resultado el descubrimiento del velo de *Maya*. El hombre será capaz de descubrir que la individualidad es un engaño. Mientras esto ocurre el egoísmo gobierna el mundo generando una esencial injusticia, cuya naturaleza es imponer la propia voluntad a los otros.

El egoísmo es tal que lleva a la negación de la voluntad ajena, imponiendo la propia, es decir, para afirmar la propia voluntad se hace necesario negar la del otro. A esto se le

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 391.

⁵⁵ *Ibidem.* p. 393.

denomina injusticia, que a diferencia de lo que podrían pensar otras tradiciones filosóficas, es lo positivo y lo esencial en el pensamiento schopenhauariano, de hecho bajo esta perspectiva nunca se podría hablar de justicia si no existiera la injusticia. Sus expresiones más comunes son el canibalismo, la esclavitud, el asesinato y la mutilación, y puede ser ejecutada por vía física o por astucia, la primera más inmediata y dirigida al cuerpo, mientras que la segunda es más elaborada y con efectos morales.

La voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a *su* voluntad en vez de a la voluntad que se manifiesta como cuerpo ajeno; es decir, cuando él priva a la voluntad manifestada como cuerpo ajeno de las fuerzas de ese cuerpo y así incrementa la fuerza que sirve a *su* voluntad por encima de la de su propio cuerpo y, en consecuencia, afirma su propia voluntad más allá de su propio cuerpo negando la voluntad que se manifiesta en un cuerpo ajeno.⁵⁶

En contra de esta negación de la voluntad ajena, designada con la palabra injusticia se opone la justicia. En virtud de ésta el hombre es capaz de reconocer sus propios límites y no pretende ampliarlos a costa de la vida de los demás. El hombre justo será aquel que no hace sufrir a su prójimo para aumentar su propio poder o bienestar. Reconoce y respeta la voluntad de otro porque lo descubre como semejante. Así la justicia es capaz de traspasar la propia individualidad en la medida en que se reconoce que los otros seres particulares son iguales a uno mismo. La justicia es una de las principales virtudes que hace frente al egoísmo, reconociendo que el ser de los demás es similar al propio. El justo:

[...] con su conducta muestra que también en el fenómeno ajeno que se le da como mera representación *reconoce* su propia esencia, la voluntad de vivir como cosa en sí; es decir, que se descubre a sí mismo en aquel otro hasta un cierto grado: el de no hacerle injusticia o no ofenderle⁵⁷

Quien practica la justicia rompe los límites del principio de individuación y descubre que la individualidad, que cada ser en el mundo es manifestación de una misma voluntad. De este modo, los dolores infligidos a uno y a los otros, la maldad y el mal del mundo

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Idem.*

afectan a uno y al mismo ser. El engaño entre víctima y victimario queda al descubierto, ambos son meros fenómenos, espejos de una voluntad violenta que “[...] clava los dientes en su propia carne sin saber que no hace nunca más que herirse a sí misma revelando de ese modo, por medio de la individuación, el conflicto consigo misma | que lleva en su propio seno”.

La justicia describe: no hagas daño a nadie, *neminem laede*. Tal es la primera forma virtuosa de obrar que se concentra en respetar los límites ajenos, no violentando su ser y cargando, cada uno, con su propia esencia. La virtud, ha de nacer finalmente “[...] del conocimiento intuitivo que conoce en el individuo ajeno la misma esencia que en el propio”.⁵⁸

Hemos descubierto que la justicia surge de cierto grado de penetración en el *principium individuationis*, mientras que el injusto permanece cegado por velo de *Maya*, sumergido en el engaño de la individuación, dominado por el egoísmo. Esa penetración en el *principium individuationis* puede ser más profunda y alcanzar un grado superior en el camino hacia la negación de la voluntad de vida, llegando a impulsar no sólo a no hacer daño a nadie, sino incluso a la positiva benevolencia, y al buen obrar, a la compasión.⁵⁹ Esta última es una virtud positiva a diferencia de la justicia, pues no se detiene con no causar dolor al vecino, sino que busca hacer positivamente el bien. No es suficiente con no causar dolor al prójimo, sino que hay que aventurarse a compartirlo con él.

El hombre compasivo es capaz de ver el sufrimiento en los otros, y más un, sentirlo como propio. Conoce su esencia dolorosa y ha descubierto que así como él todos y todo en el mundo padecen dolor, pues sabe que la diferencia entre él y los otros es un engaño. Hay que decir que esta identificación con el dolor ajeno no es física, sino ontológica, es decir, un reconocimiento de que todo alberga en sí una misma esencia, que permite desdibujar la diferencia, ésta no existe, el resultado será una identificación plena con el prójimo.

[...] él sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio fenómeno es también el del ajeno: aquella voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y

⁵⁸ *Ibidem*. p. 428.

⁵⁹ Nota: Es prudente señalar que Schopenhauer utiliza la palabra alemana *Mitleid (en)* simpatía, compasión, sufrir con, y no *Erbarmen* que utiliza la liturgia cristiana, tener piedad.

en todas vive; y que eso se extiende incluso a los animales y a toda la naturaleza. Por eso tampoco atormentará a los animales.⁶⁰

De este modo el hombre compasivo toma parte en los trabajos y sufrimientos del otro porque, sabe que más allá de la individualidad, somos todos un solo ser. Con la compasión el velo de *Maya* se hace transparente y el engaño del *principium individuationis* queda al descubierto. Esta virtud no se contenta con no dañar a los demás, sino que incita a ayudarlos. Del lema de la justicia *neminem laede*, no hagas daño a nadie pasamos al *immo omnes quantum potes, iuva*, ayuda a todos cuantos puedas.

La compasión invita al obrar desinteresado, pues quedan a un lado todos los fines e interés individuales, no existe más un yo y los otros, sino un todo, todo lo que vive. Al final, en la compasión, quedan destruidas todas las barreras de la individuación. Todos somos lo mismo y participamos de un solo ser. Por ende, lo que puede pasar a un ser ajeno me pasa a mí también. Con la compasión, la individualidad, el yo, el egoísmo, se difuminan, desaparecen, quedando no más que un sentido de identidad entre todos los hombres y el mundo.

[...] el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí tanto como lo es nuestra propia persona, extiende nuestro interés a todo ser vivo, y así el corazón se ensancha. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud por él queda quebrantada de raíz y limitada: de ahí la tranquila y confiada alegría que proporciona el ánimo virtuoso [...].⁶¹

Con la compasión, sufriendo con, se toma conciencia de la unidad de todos los seres, de este modo comienza el proceso de verdadera emancipación de la voluntad, que lleva a asumir el dolor de los otros como propio.

La vía ética encamina hacia la negación de la voluntad. El velo de *Maya* se descorre, descubriendo que todo es uno, que la individualidad, la separación entre sujeto y objeto es una ilusión del mundo como representación. Éste no es más que el reflejo de la voluntad, en el que puede mirarse, y gracias a que se mira deviene de la inconciencia a la conciencia. La imagen que descubre de sí, en virtud a su objetivación más acabada le horroriza, puede entonces seguir su camino de irracionalidad, de desenfreno, de querer imparable o decidirse

⁶⁰ *Ibidem.* p. 433.

⁶¹ *Ibidem.* p. 435.

por su propia negación, aniquilase a sí mismo, en un principio con la liquidación de la individualidad y después, como veremos más adelante, con la supresión total de sí.

Con el camino ético se da una reconciliación con el propio ser. El hombre virtuoso se descubre como ser volente, como ser doloroso, sabe que el mundo es un campo de batalla en el que todos luchan por la supervivencia, ante esta realidad y ante su conocimiento intuitivo de que todo es uno, se resigna, primero a través de la justicia, reconociendo sus propios límites y respetando los ajenos, dejando así de afirmar su propia voluntad en pos de la negación del otro, y después, en un escalón más alto de virtud, con la compasión, no solo no daña sino que busca hacer el bien, experimenta empatía por el dolor ajeno, el sufrimiento del mundo entero lo conmueve. De este modo se comienza a despertar del sueño de la vida, pero todavía hay un paso más que dar, reservado para unos pocos, la ascética, la verdadera negación de la voluntad de vivir.

III.4 La ascética

La filosofía de Schopenhauer brinda una última alternativa ante el dolor y el sufrimiento del mundo, a saber, el ascetismo. En él quedan atrás los momentos fugaces de ausencia de dolor que proporciona el arte, el conocimiento de lo bello como fuga del sufrimiento no es suficiente; tampoco la resignación y el reconocimiento de la esencia dolorosa ayudan plenamente a suprimir la voluntad. Ni ausencia intermitente de dolor, ni resignación con el ser doloroso, son verdaderas vías de supresión de la voluntad, la verdadera negación de la voluntad de vida se da con la aniquilación completa del querer, del sufrimiento, pero si la vida y la esencia de ésta es querer antecedido por el dolor, entonces suprimir el querer o el dolor es realmente dejar de ser, abandonarse a la nada.

Para Schopenhauer, siguiendo a las tradiciones orientales budismo e hinduismo, la meta absoluta va más allá de la justicia y la compasión, se encamina hacia la renuncia absoluta de la vida y del soporte de ésta. La renuncia completa es más eficaz y sublime que la virtud. Cuando el hombre descubre que la esencia del mundo es dolor y sufrimiento y que cada individuo no es más que una ilusión, entonces percibe con claridad la inutilidad de afirmar y aferrarse a una vida semejante. Este conocimiento de las dos caras del mundo, por un lado una esencia dolorosa y por el otro representación sufriente, es el aquietador

supremo de la voluntad. El efecto de mucho dolor despierta en ciertos hombres, los ascetas la renuncia total a la vida.

En el exceso de dolor se les ha revelado el secreto último de la vida: que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, por muy diferentes que se muestren al conocimiento que sigue el principio de razón, son en sí mismos idénticos, son el fenómeno de aquella voluntad de vivir única que objetiva su conflicto con ella misma por medio del *principium individuationis*: ellos han llegado a conocer las dos caras: la maldad y el mal, en toda su dimensión y, al comprender finalmente la identidad | de ambos, ahora rechazan los dos y niegan la voluntad de vivir.⁶²

Ante los ojos del asceta el velo de *Maya* se ha levantado completamente, de este modo deja de hacer diferencia entre el yo y el tú, el egoísmo ha perdido terreno por completo, por lo que este tipo de hombre participa del sufrimiento de los demás individuos como del suyo propio. El asceta, describe Schopenhauer, está dispuesto a sacrificar su propia individualidad, pues se reconoce a sí mismo en todos los otros seres, también considera como suyos los sufrimientos de todo lo viviente y se apropia a sí del dolor del mundo entero. Sabe, como ningún otro, que el mundo entero y con él todos los individuos están condenados a perecer, que la vida es una aspiración, un conflicto interminable y que a donde se mire no hay más que desolación y miseria. Con tal conocimiento no es de sorprender que el asceta deje de afirmar la vida y se horrorice de su ser, del ser del mundo, de la voluntad. Este hombre llega al estado de renuncia voluntaria, de resignación, de plena serenidad y plena ausencia de querer. Arranca de sí todos los deseos y con ello todos los sufrimientos de la vida para buscar la purificación, la santidad. “Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al ascetismo”.⁶³

En el santo surge un desprecio total del ser, el solo saber que la esencia de su existencia y la del mundo entero es una voluntad deseante, sufriente, lo embarga de aversión, busca entonces, renunciar a su esencia, suprimirla por completo:

⁶² *Ibidem*. p. 456.

⁶³ *Ibidem*. p. 441.

[...] en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su orar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. No siendo en esencia más que fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia a todas las cosas.⁶⁴

En su camino de negación el asceta abraza la castidad como medio de renuncia a la pulsión más fuerte de la voluntad, a saber, la procreación, la preservación de la especie. En la castidad el asceta destrona el foco de la presencia más clara de la voluntad en el cuerpo, los genitales. Con la castidad se atesta un golpe contra la inclinación más fuerte de la voluntad, a saber, la vida, pues se detiene la fabricación de seres que le garantizan su supervivencia en el mundo. El asceta espera la extinción del género humano, pues con la completa supresión del individuo que lleva en sí el sujeto cognoscente el resto del mundo se desvanecerá, no habra más ojos que contemplen el mundo, sujetos que representen, pues no hay objeto sin sujeto. La negación de la voluntad de vida comienza así con la alteración del curso común de la existencia, que orilla a los hombres a preservar su propia vida, buscando la procreación y el sustento.

Para Schopenhauer el asceta no ha de conformarse con la castidad, también tiene que buscar la pobreza:

El ascetismo se muestra además en la pobreza voluntaria e intencionada que no surge sólo *per accidens* al deshacerse de los propios bienes para aliviar los sufrimientos ajenos sino que aquí es ya un fin en sí misma; debe servir como continua mortificación de la voluntad, para que la satisfacción de los deseos y de la dulzura de la vida no vuelvan a excitarla una vez que el conocimiento ha provocado la aversión hacia ella.⁶⁵

Lo que busca el asceta con todo esto es reprimir intencionadamente a la voluntad, al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría. Se trata de un autoflagelación con la conciencia de que a quien se daña con el sacrificio no es a uno mismo, pues el individuo es pura ilusión, sino a la voluntad. Dado que el asceta

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibidem.* p. 443.

busca la negación de su voluntad misma, no se perturba cuando es víctima de justicia, es decir, de la violencia a su propia voluntad por parte de una ajena, él recibe todo sufrimiento con alegría, autoinfligido o provocado por otro, pues tiene la certeza de que así ya no afirma a la voluntad.

El cuerpo, la objetivación más inmediata de la voluntad, es blanco perfecto para callar los dolores y apetencias de la voluntad, hay que alimentarlo con flojedad, someterlo al ayuno, y hasta la mortificación, para a través de la privación y el sufrimiento quebrantar a la voluntad.

El asceta como ningún otro hombre espera apaciblemente la muerte, su llegada no es para él un tormento sino el despertar del sueño de vida

Quando por fin llega la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad cuya esencia se había extinguido hacía tiempo debido a la libre negación de sí misma, hasta llegar al | débil vestigio que se manifiesta como vida de ese cuerpo, aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación.⁶⁶

Con el camino ascético lo que se pretende finalmente es quebrantar premeditadamente, es decir, durante la vida, a la voluntad, por medio de la renuncia a lo agradable, y más aún, la búsqueda de lo desagradable. El asceta busca deliberadamente la penitencia con miras a la mortificación de la voluntad. Hay que decir que el santo delineado por Schopenhauer es especial y difiere de los santos cristianos o de cualquier religión pues: “El santo de Schopenhauer no tiene como objetivo, ni poseer a Dios ni practicar la virtud por amor a los otros y a Dios. Para él la virtud ascética es entendida como intento último de anular la voluntad en el mundo por el único camino de anularse así mismo, en la promoción de nada”.⁶⁷

Schopenhauer avanza más en el camino de emancipación de la voluntad y muestra otra forma de la vía ascética que se transita gracias al sufrimiento en pleno, es decir, es ahora el dolor, en sí mismo, el que permite la liberación del en sí del mundo, sufrir para dejar de

⁶⁶ *Ibidem.* p. 444.

⁶⁷ Maceiras, Manue Fafian. *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión.* Madrid, Ed. Cincel, 1996 . p. 100-101.

sufrir, así de paradójica es la alternativa schopenhaueriana, tan mortificante que ni el mismo Schopenhauer pensó en tomarla.

[...] el sufrimiento en general y como es impuesto por el destino constituye una segunda vía para llegar aquella negación: y hasta podemos suponer que la mayoría sólo accede a ella por esa vía, y que es el sufrimiento sentido y no simplemente conocido lo que con más frecuencia genera la total | resignación, a menudo sólo al aproximarse a la muerte.⁶⁸

Tras haber transitado los tormentosos caminos de la vida, después de haber padecido un infinito número de necesidades, padecimientos no sólo físicos, sino también espirituales, luego de haber sentido y vivido la esencia dolorosa del mundo, ese dolor, ese sufrimiento sentido puede resarcirnos del gran pecado original de haber nacido. De repente, sostiene Schopenhauer, el hombre “[...] vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y al mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y como, purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría”.⁶⁹ Estamos frente a la clara negación de la voluntad de vivir, la liberación, la emancipación de la voluptuosidad, emergida del poder purificador del sufrimiento.

El exceso de dolor, una gran desgracia, pueden imponerse violentamente mostrando la contradicción de la voluntad consigo misma, y descubrir con ello la fatuidad de la existencia. El sufrimiento es para Schopenhauer una llamada a la resignación, un medio de liberación. “[...] todo sufrimiento al ser mortificación y una llamada a la resignación, es potencialmente una fuerza salvadora [...]”⁷⁰, siempre y cuando, ese sufrimiento tome la forma de un conocimiento puro, que actúe como *aquietador* de la voluntad, es decir, que deleve y descubra al mundo tal cual es, doloroso y sufriente, y sin salidas inmediatas. El dolor tiene que mostrar lo trágico de la existencia, lo vacío de la vida, y de este modo podrá devenir en curación, en salvación.

Al final todo este recorrido, el camino por las distintas vías que hemos estudiado, termina con una solución desconcertante, pues pretender negar plenamente a la voluntad es

⁶⁸ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. I, p. 454.

⁶⁹ *Ibidem.* p. 455.

⁷⁰ *Ibidem.* p. 458.

en realidad transitar hacia la nada, esta es la ruta en la que el asceta está embarcado y todo aquel que pretenda librarse del dolor y del querer, camina hacia el vacío de la nada. Dejar de querer es un comienzo, pues nos aproximaos a la ausencia del dolor, pero el siguiente paso es dejar de ser querer, acabar por completo con el dolor, dejar de ser dolor, o lo que es lo mismo, encaminarse hacia la no existencia, que va más allá de la muerte, pues no se busca sólo la aniquilación del individuo, sino de la voluntad en sí misma.

“[...] lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real con todos sus soles y galaxias, es nada”.⁷¹

Por si la vida en sí misma no fuera desconcertante, como si no albergara en sí una cantidad de formas y medios para atormentar a las pobres almas, el final de ésta, más allá de la muerte, en el camino de la negación de la voluntad, es igual de aterrador, renunciamos al ser para abrazar a la nada, sólo una filosofía como la Schopenhauer podría tener este final. Buscamos la redención en el arte, en la virtud, en la santidad, pero al final quien se salva..., al término de todo nada hay.

Pero, no hemos de desalentarnos tan rápido, la nada schopenhaueriana, tiene sus peculiaridades, pues no se trata de una nada absoluta, *nihil negativum*, en la que todo acaba de forma definitiva y total, sino una nada relativa, *nihil privativum*, en cuya relatividad se alberga cierto consuelo. Es relativa en tanto que hace referencia a un algo negado “Toda nada es tal únicamente cuando se la piensa en relación con algo diferente, y tiene como supuesto esa relación, es decir, aquella otra cosa”.⁷² Con la supresión de la voluntad se borra una de las caras del mundo, la de la representación, espejo en el que la voluntad se miraba a sí misma, en la que se manifestaba en miles de formas, bajo la apariencia de entes individuales, gracias al tiempo y al espacio. De este modo la negación de la voluntad nos arroja rumbo a una *nihil privativum*, que supone la negación de la representación, el espejo en el que el núcleo del mundo podía tomar conciencia de sí. Ahora la voluntad no tiene donde mirarse, deja de estar pues en un tiempo y en un lugar, a donde se ha marchado la

⁷¹ *Ibidem*. P. 475.

⁷² *Ibidem*. p. 472.

fuerza insaciable de deseo, se ha desvanecido en la nada pues deja de haber un dónde y un cuándo.

“La negación, supresión y conversión de la voluntad es también la supresión y desaparición del mundo. Si dejamos de verla en ese espejo, preguntamos en vano a dónde se ha dirigido y entonces nos lamentamos de que se haya perdido en la nada porque no hay para ella un dónde y un cuándo”.⁷³

El mundo que fue autoconocimiento de la voluntad deja de serlo, pues ella no tiene más donde mirarse. La imagen que se le develó de sí en el hombre que hizo de su conocimiento un *aquietador*, la obliga a retirarse, a separarse del mundo, a suprimirse. La voluntad se miró como un ser doloroso, como una esencia cuyo principal atributo era el querer por el querer mismo, también observó su objetivación, su manifestación, su creación, si quiere, pasó su mirada por todos los seres y descubrió que el mundo se había convertido en un lugar terrible, lleno de dolor y sufrimiento, y vio que eso no era bueno, así que decide retirarse a descasar, suprimirse, más allá del tiempo y el espacio, en la *nihil privativum*, en el *nirvana* de los orientales, en el ensimismamiento, en la iluminación.

Con la voluntad se van los fenómenos, los individuos que se piensan únicos e irrepetibles y, que por tanto, llenos de un egoísmo primordial, hacen de este mundo un campo de batalla en el que buscan poder, riqueza, satisfacción carnal, todo en pos de sí mismos. El teatro en el que la vida se presentaba, termina por derrumbarse, atrás quedan las fuerzas naturales que conspiraban para generar realidades, realidades dolorosas. Carencias, necesidades, preocupaciones pasadas, presentes y futuras, quedan suprimidas. Ante la búsqueda de una solución real para los sufrimientos y tormentos de la vida Schopenhauer responde con la nada, con la aniquilación total del mundo. Y es que no había otra salida, el filósofo de Frankfurt comprendió que si existe dolor se debe a que la realidad es dolorosa en su mismo principio.

[...] con la libre negación, con la renuncia de la voluntad, también quedan suprimidos todos aquellos fenómenos, aquel afán y agitación sin fin ni tregua en todos los grados de objetividad, en que consiste el mundo y por el que existe; suprimida queda también la pluralidad de las formas que se suceden gradualmente; suprimida queda junto con la voluntad la totalidad de su

⁷³ *Ibidem*. p. 472.

fenómeno y, finalmente, también las formas universales del mismo, espacio, tiempo, y hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo.⁷⁴

Después de haber conocido que el sufrimiento y la carencia son esenciales al fenómeno de la voluntad y a ella misma, y luego de haber emprendido el camino de su negación, vemos ahora, escribe Schopenhauer, extinguirse el mundo y no quedar ante nosotros más que la nada.

⁷⁴ *Ibidem.* p. 474.

Conclusiones

Después de haber explorado el pensamiento schopenhaueriano, luego de recorrida la Tebas y cada una de sus puertas intentando penetrar en el centro de la filosofía de su constructor, si una impresión nos deja dicha indagación es la de habernos encontrado directamente con los aspectos más terribles de la vida. La filosofía de Schopenhauer nos enfrenta con las caras más temibles de la existencia humana y del mundo mismo, sin embargo, esto no es todo lo que alberga tan grandiosa ciudad, estamos convencidos de que apenas y hemos dado un repaso, un breve recorrido, por las reflexiones del filósofo de Frankfurt, y que aún faltan de ser abiertas cientos de puertas que, seguramente, darán otra perspectiva del pensamiento de Schopenhauer, así que no pretendemos dar por terminada la exploración en los parajes del pensamiento de este autor. Más bien, intentaremos hacer una especie de cierre retomando las ideas que sobre el dolor se consideran más sobresalientes, al tiempo que expondremos las marcas que este tema lega en la reflexión de quien escribe.

Pensar alrededor de la idea del dolor no es una labor sencilla, ni mucho menos una actividad que pase sin hacer mella en la conciencia de quien se entrega al ejercicio reflexivo. La acción del dolor no deja de operar si se le piensa o no, sin embargo, al momento de cavilar en torno a él se pueden descubrir sus detalles, sus mil rostros, lo que lo hace todavía más tormentoso. Sin importar la visión que sobre éste se estudie, pensar el dolor no es tarea fácil, mucho menos lo es cuando nos enfrentamos ante una concepción desesperanzadora como la de Schopenhauer.

En la filosofía schopenhaueriana pensar en torno al dolor también es una forma de padecer, reflexionar sobre los padecimientos de la existencia no nos exime de sufrir, quizá, en el ejercicio del pensamiento la acción lacerante del dolor puede ser más fuerte pues nos detenemos a contemplarlo, a comprender su naturaleza, para descubrir, finalmente, que éste habita en todos y en todo a través de infinitas formas, y que los intentos por liberarse de él son en vano. El que piensa el dolor puede llegar hacer del uso de la conciencia un instrumento de tortura.

Nadie está exento de padecer, nadie puede huir del dolor; en los placeres, en el deseo, en la necesidad, en la carencia, está siempre presente. Yo soy dolor, el otro es dolor,

la naturaleza misma alberga en su seno una esencia sufriente. Y no puede ser de otra forma si consideramos que de inicio la vida va sellada con la marca del dolor

Schopenhauer considera que la realidad es un sueño, un espacio onírico en el que tiempo y espacio conspiran, en virtud de la ley de la causalidad, para construir un escenario en el que sea posible la multiplicidad y la temporalidad, es decir, límites de tiempo y espacio. Nadie pensaría que estas formas puras de la sensibilidad, inocentes en sí mismas, serían agentes causales del dolor. Con el espacio viene la individualidad que de inmediato señala las fronteras entre un yo y los otros, alzándose así el velo de *Maya*, la ilusión de un *ego*, que orilla a todos los seres a proteger sus vidas sin importar el costo. El tiempo, también hace lo propio en la edificación de una realidad dolorosa, él determina el carácter efímero y pasajero de todas las cosas. De este modo la existencia está sellada desde el principio con la marca del combate y la muerte.

A sí, el dolor es una realidad en el mundo, nadie está exento de padecer algún mal físico o espiritual, en esto estamos completamente de acuerdo con Schopenhauer, el sufrimiento es una experiencia ineludible que junto con la muerte suman dos certezas que acompañan la vida del hombre. El filósofo de Frankfort colabora a comprender esta realidad, al plantear que los dolores del mundo no son algo ocasional, pasajero o producto del azar, no podemos apelar a la casualidad ante las aflicciones del cuerpo o el espíritu. El dolor no es una casualidad, puede parecerlo a causa de las miles de formas que puede cobrar, sin dejar de ser la necesidad y la carencia sus principales manifestaciones, pero el cambio de sus formas no lo altera, no deja de ser una certeza, una seguridad, que hace a un lado lo fortuito. Esta es una particularidad del pensamiento de Schopenhauer, pues él, a diferencia de otros pensadores como Agustín de Hipona, no le resta realidad al dolor, no lo considera como un accesorio o un accidente. Por el contrario, el dolor es lo más inmediato, lo primeramente sentido. Lo que es realmente es el dolor, es lo que prima y reina en el mundo, a su ausencia podemos llamarla, si se quiere, felicidad, pero ésta es secundaria, depende del sufrimiento para hacerse presente y, como hemos descubierto, es efímera y fugaz.

Por otro lado, los tormentos existenciales, las pérdidas materiales, las dolencias físicas, no son para los impíos o para los injustos, el dolor no discrimina, no ha hace

diferencia entre buenos y malos, entre reyes y mendigos, el dolor es la vivencia, la experiencia más homogénea que pueda existir en el mundo. Schopenhauer, no hace del problema del dolor una cuestión de moral, de principios sociales o religiosos, el dolor es un asunto existencial, materia propia de la filosofía, que no busca justificaciones ni remedios salvíficos para aliviar las dolientes almas humanas.

El dolor es primordial y no hace distinciones en virtud del carácter ontológico que le garantiza la voluntad. Esta última, es el gran descubrimiento de nuestro autor, un kantiano poco ortodoxo, que se atreve a adjetivar a la cosa en sí, que le da nombre a la X del filósofo de Königsberg, y que está convencido de la posibilidad de penetrar en el en sí del mundo, mediante el cuerpo. La voluntad es ciego afán, sed insaciable, irracionalidad plena. Schopenhauer habla de la esencia del mundo de una forma particular, pues habla de un todo, de una esencia no divinizada, por lo que no teme negarla, renegar de ella, mediante la negación de la voluntad de vida. La naturaleza más propia de esta esencia es el querer, que supone necesidad y falta, es decir, dolor. En este sentido, la voluntad le asegura al dolor una condición sustancial para todo lo que es y existe. Así, si existe el dolor, se debe a que la realidad es dolorosa desde su principio.

Siguiendo el sentido de la oración precedente hemos llegado a considerar que ser es ser doloroso, el destino del mundo, de la vida está signado por el sufrimiento. Si nos adscribimos a esta concepción del mundo puede que alcancemos un grado de tranquilidad, de impasibilidad que nos ayude con la carga de la vida. Pensamos que el dolor dejará de ser intenso y punzante si es algo que ya se espera, a un hombre prevenido la tormenta no le sorprende, en esto colabora el pensamiento de Schopenhauer, y a esta idea se ciñe quien este trabajo escribe.

En Schopenhauer el dolor se convierte en un elemento unificador, los sufrimientos de la vida tienden lazos entre quienes habitan el mundo, en este sentido, el dolor fraterniza, hermana, pues no hay nadie que esté exento de él, así lo más propio y común de todos los seres es el sufrimiento, en quien podemos hallar un medio de relación entre los hombres y el resto de los seres vivos. El planteamiento schopenhaueriano se atenúa en su pesimismo si consideramos que la compasión es una virtud que pueden alcanzar todos los que sufren, la palabra alemana *Mitsein*, remite al vivir juntos, en un mismo tiempo y lugar, así como

trabajar y sufrir juntos. Descubrir la esencia dolorosa del mundo no tiene por qué orillarnos a la misantropía, por el contrario, ha de mover a la piedad, a asumir como propios los sufrimientos ajenos. El dolor mueve a la virtud, en la medida en que se emprende el camino rumbo a la negación de la fuente de la que emana. El ser doloroso conduce, si así se decide, al ser virtuoso.

Schopenhauer despertó del sueño de la ilustración, de la modernidad, renunció a la idea de progreso, gracias a que bajó sus niveles de esperanza. La esperanza engaña, ilusiona y miente si la dejamos desbordarse; creemos que la filosofía de Schopenhauer mantiene al margen los niveles de esperanza, en la que podemos hallar una fuente de dolor. En contra de la opinión común, pensamos que la esperanza absorbe la vida, en los sueños despiertos, con las ilusiones de lo que puede llegar a ser, de lo que podemos alcanzar, dejamos que se diluya el aquí y el ahora, perdemos la vida. Sin esperanza, nos sostenemos en el presente que es lo único real, lo único seguro.

El pensamiento schopenhaueriano es desolador, es cruento, brutal, y hasta incomodo, pensar que el dolor es parte esencial de la vida, que somos nosotros mismo dolor, causa y efecto de éste, es desalentador. Se puede o no estar de acuerdo con esta reflexión, sin embargo, lo importante es atreverse a pensar, estudiar y asumir estas reflexiones como parte del ejercicio filosófico.

No hay que dejar de señalar que la filosofía de Schopenhauer no está exenta de críticas, si bien no es un pensamiento prescriptivo sino descriptivo las reflexiones del filósofo de Frankfort no están libres de objeciones que es conveniente indicar. A pesar de que él mismo alardeó más de una ocasión que su filosofía es un sistema bien organizado al que nada le falta, también reconoció que “[...] hasta la filosofía más completa contendrá siempre un elemento inexplicado, igual que un precipitado indisoluble o el resto que deja siempre la relación irracional entre dos cantidades”.¹

Son tres las observaciones generales que se pueden hacer al planteamiento schopenhaueriano, la primera es una crítica a su monismo metafísico, la segunda remite al origen de sus intuiciones fundamentales y la última tiene que ver con su pesimismo.

¹ Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y representación. op. cit.* Vol. II., p. 634.

Schopenhauer es considerado como monista metafísico, en la medida en que su filosofía explica la realidad bajo un único principio. La voluntad es su principio único que explica toda la realidad. Se piensa que de esta forma queda simplificada la tarea de interpretar la realidad y que simplemente esto empobrece el panorama que se pueda tener de la vida. No podemos negar que nuestro autor aún mantiene vínculos con las tradiciones clásicas de la metafísica, que buscan un solo principio que dé cuenta del mundo, sin embargo, la voluntad schopenhaueriana tiene sus particularidades que la separan de la tradición, pues el principio de Schopenhauer es irracional y dista mucho de albergar en sí algún rastro de bondad, más aun es derivado de la inmanencia y no de la trascendencia. Lejos de reducir la realidad a algo simple, la voluntad como esencia, pinta un panorama complejo, múltiple y variado que se presenta a un sin número de lecturas.

También habría que señalar en relación con este punto, que Schopenhauer deriva sus principios epistemológicos que le permiten describir el mundo como voluntad y el mundo como representación de una lectura de Kant quizá poco ortodoxa. Schopenhauer sólo es kantiano en la medida en que preserva la *estética trascendental*. La lectura del filósofo de Frankfort puede no ser la mejor que se ha hecho de Kant, pero en esto, lejos de ver una desventaja, habría que observar un punto a su favor, pues estamos más bien, como señala Clément Rosset,² ante una ruptura con Kant, antes que ante una mala lectura de Kant.

Otra de las críticas, y en la que más bien nosotros vemos una virtud, es la que considera la filosofía de Schopenhauer como una generalización de sentimientos personales y no, como debería de ser, una exhaustiva investigación de la realidad. Lejos de pensar que la filosofía de Arthur está invadida de sentimentalismo y construida desde el disgusto personal habría que mirar que Schopenhauer luchó contra el intelectualismo de la razón, reconoce en él mismo que la verdad no es cien por ciento objetiva, pues debajo de ella yacen juegos de intereses personales y objetivos, más aun, Schopenhauer comienza a reflexionar a partir del cuerpo y no solamente con la razón, lo que conduce a una comprensión más profunda del mundo.

² Cfr. Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Traducción : Rafael del Hierro Oliva; Valencia, Ed. Pre-textos, 2005, p. 35.

Una tercera corriente crítica sostiene que su odio al optimismo cierra cualquier salida para una posible solución a los problemas del mundo. Pero Schopenhauer no sólo pone el acento en lo más lúgubre de la existencia, descubre una realidad de la cual los griegos ya tenían conciencia, a saber, la vida es dolor y sufrimiento y más valiera no haber nacido, la diferencia es como se asume dicha verdad, es claro que no es nada optimista al respecto, sin embargo, invita a la rebeldía, no a la pasividad o al quietismo total. Todo aquel que esté consciente de su realidad sufriente posee dos alternativas, a saber, continuar en la lógica común de la vida o emprender la afanosa tarea de negar la voluntad, La segunda vía es un camino de acción, de rebelión y no de estatismo, pues nos invita a luchar contra el devenir corriente de la existencia, a oponernos al trágico final de toda vida. Podemos ser rebeldes buscando las ideas de belleza por medio del arte o encaminándonos a la virtud en contra de nuestra propia naturaleza por la vía ética.

Al final lo que puede incomodar de la visión schopenhaueriana del mundo es que muestra, como ningún pensador, que el hombre es verdugo de sí mismo, que su naturaleza no es la bondad en absoluto. De ahí que Schopenhauer observe en el rezo cristiano del padre nuestro, que dice *no nos dejes caer en la tentación y libranos del mal*, una declaración que intenta negar lo que realmente somos, la oración habría de decir: *Padre nuestro no me dejes mirarme tal cual soy*.

Sin duda es de esperar que todo planteamiento filosófico mantenga ciertos puntos flacos, dejando así puertas abiertas para continuar el ejercicio filosófico, pues ante todo hay que tener presente que en filosofía no hay punto final en la investigación, a lo mucho punto y seguido o puntos suspensivos.

Schopenhauer se da a la tarea de comprender la realidad, de desentrañar sentidos ocultos que yacen por debajo de la existencia, interpreta al mundo buscando entenderlo y con ello quizá acallar los tormentos que le aquejan por dentro. Lo que descubre será una realidad sufriente, un mundo en el que se entablan los peores combates, se entregó al riesgo de la interpretación, sin titubear en la búsqueda de sentido, aunque, finalmente, este estuviera muy lejos del consuelo.

El todo orgánico del filósofo de Frankfurt nos muestra las calamidades de la vida humana, el triunfo de la maldad, el irrisorio dominio del azar y el irremediable fracaso de lo justo y lo inocente en este mundo, en suma, devela el sentido trágico de la vida

Si algo podemos aprender de Schopenhauer, desde su biografía hasta su obra filosófica, es que la verdad es creación de la verdad, que no hay verdad exenta de punto de vista, de interés, pues nace del hombre que siente y piensa, padece y goza y que, en todo caso, si existe una verdad pura y universal los hombres sólo pueden experimentarla mediante la intuición inmediata que difícilmente, a pesar de los intentos racionales, puede comunicarse; sin embargo, esa es la tarea del filósofo hacer comunicable la verdad, buscando los medios que sean necesarios para conseguirlo.

He emprendido éste trabajo intentando comprender la naturaleza del dolor; en la filosofía de Schopenhauer halle una alternativa para dar respuesta a mis inquietudes. Estoy convencido de que el dolor es una realidad ineludible, un elemento sustancial de la vida, basta con detenerse un poco a contemplar el mundo para confirmar esta realidad. Pensar que el dolor yace por debajo de toda existencia no es la visión de un alma pesimista que pone el acento en lo peor de la naturaleza sino la mirada de un ente sensible que descubre en el devenir existencial un elemento que jamás se alera y un ingrediente de la vida que acompaña a todos y a todo, una experiencia de la que todos huyen pero nadie escapa. Schopenhauer me brinda una interpretación de éste problema que me parece convincente, si la realidad se muestra doloroso es porque ella misma es desde el principio, en su origen una realidad sufriente. El filósofo de Frankfurt no se intimida al enunciar verdades incómodas o desoladoras, es honesto con el pensamiento, no tiene pretensiones de justificar nada, sino de develar, de descubrir ilusiones, de destruir sueños fincados en el engaño.

La comprensión de Schopenhauer alrededor del problema del dolor no hace malabares con el pensamiento a fin de defender la idea de un dios bueno o un principio bondadoso del cual, evidentemente, es imposible que emanen las calamidades de la vida. Aquellos que intentan dar razón del dolor pero tienen como premisa fundamental un ser bueno o un dios misericordioso evaden la complejidad del problema del sufrimiento, intentan restarle realidad al dolor a fin de transmitir a los hombres la idea de que hay un dios que vela por sus vidas y que no permite que nadie sufra, al final, la realidad termina

por desmentir esos propósitos. En Schopenhauer encuentro que no hay dios, no hay una realidad suprema en la que se pueda encontrar una explicación de los dolores del mundo, por el contrario, el sustrato de todo cuanto es y existe es muy diferente, uno que no está fuera del mundo sino en el mundo mismo, a saber, la voluntad, la cual es descrita por nuestro autor como una pulsión ciega, irracional y, en este sentido, inocente. La voluntad no proyectó jamás dar luz a un mundo bueno, porque en realidad crear mundos no ha sido ni será nunca su objetivo y, si acaso uno llega a existir es por un mero descuido, es por un accidente.

La visión schopenhaueriana en torno al dolor me conforta, me ayuda a comprender la realidad y, más aun, a entender a los otros. Esta filosofía no conduce al odio de lo humano sino a la compasión de éste y de uno mismo, una compasión que invita a vivir y sufrir con el otro.

No hemos cesado de indicar la necesidad de explicar la razón del dolor físico y moral del mundo, la filosofía no debe renunciar a esta gran tarea, en este sentido, signo de declinación sería pensar que la visión expuesta en torno al dolor en la filosofía de Schopenhauer, es la única perspectiva posible, la única vía, de ahí que dejamos abierta la brecha para seguir indagando sobre este tema. Tan solo esperamos haber mostrado una visión particular en torno al sufrimiento que, ante todo, nos deje caminos para recorrer y continuar con el ejercicio filosófico.

Bibliografía

Obras de Schopenhauer

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 2ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009; Vol. I, p. 605.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 3ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009; Vol. I, p. 747.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. Traductor: Eduardo Ovejero y Maury; México, Ed. Porrúa, 2009; p. 413.

_____. *Parerga y Paralíomena*. Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 2ª; Madrid, Ed. Trotta, 2009; Vol. I, p. 510.

_____. *Parerga y Paralíomena*. Traductor: Pilar López de Santa María; Madrid, Ed. Trotta, 2009; Vol. II, p. 687.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traductor: Miguel de Unamuno; ed. 2ª; Madrid, Ed. Alianza, 2009; p. 207.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traductor: Pilar López de Santa María; ed. 3ª; Madrid, Ed. Siglo XXI, 2007; p. 323.

_____. *Sobre la visión y los colores*. Traductor: Pilar López de Santa María; Madrid, Ed. Trotta, 2013; p. 153.

_____. *Dialéctica erística o El arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; ed. 3ª; Madrid, Ed. Trotta, 2007; p. 99.

_____. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traductor: Eduardo Ovejero y Maury; Buenos Aires, Ed. Losada, 2008; p. 241.

_____. *Eudemonología*. Traductor: Eduardo Gonzáles Blanco; Buenos Aires, Ed. Losada, 2008; p. 283.

_____ . *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Barcelona, Ed. Debate, 2000; p. 223.

_____ . *Metafísica de las costumbres*. Traductor: Roberto R. Aramayo; Madrid, Ed. Trotta, 2001; p. 203.

_____ . *Senilia reflexiones de un anciano*. Traductor: Roberto Bernet; Barcelona, Ed. Herder, 2010; p. 464.

_____ . *Notas sobre Oriente*. Traductor: Adela Muñoz Fernández; Madrid, Ed. Alianza, 2007; p. 224.

_____ . *Epistolario de Weimar*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Madrid, Ed. Valdemar, 1999; p. 300.

_____ . *Diario de Viaje*. Traductor: Luis Fernando Moreno Claros; Madrid, Ed. Trotta, 2012; p. 251.

Textos y Artículos sobre Schopenhauer

Baquedano Jer, Sandra. ¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí? *Revista de filosofía*, 2011, Volumen 67, p. 109-121.

_____ . La despersonalización como metafísica vivencial de la voluntad de vivir. *Revista de filosofía*, 2010, Volumen 66, p. 145-164.

_____ . ¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer. *Revista de filosofía*, 2007, Volumen 63, p. 117-126.

González García, Moisés (Compilador) *Filosofía y dolor*. Madrid, Ed. Tecnos, 2006; P. 489.

Maceira, Manuel. *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Madrid, Ed. Cincel, 1996; p. 192.

Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Traductor: Andrés Sánchez Pascual; Madrid, Ed. Alianza, 2008; p. 199.

Moreno Claros, Fernando. *Schopenhauer Vida del filósofo pesimista*. Madrid, Ed. Algaba, 2005; p. 351.

Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Traductor: Luis Fernando Morenos Claros; ed. 2ª; Madrid, Ed. Valdemar, 2006; p. 165.

Ocaña, Enrique, *Sobre el dolor*. Valencia, Ed. Pre-textos, 1997; p. 305.

Ocina, Faustino (compilador), *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid, Ed. Plaza y Valdes, 2011; p. 255.

Philonenko, Alexis. *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*. Traductor: Gemma Muñoz-Alonso; Barcelona, Ed. Anthropos, 1989; p. 333.

Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Traductor: Rafael del Hierro Oliva; Valencia, Ed. Pre-textos, 2005; p. 199.

_____ . *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Traductor: Silvio Mattoni; Buenos Aires, Ed. El cuenco de plata, 2012; p. 108.

Sans, Edouard, *Schopenhauer*. Traductor: Publicaciones Cruz; México, Ed. Publicaciones Cruz, 1992; p. 141.

Safranski, Rüdige, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traductor: José Planells; México, Ed. Tusquets, 2008; p. 495.

_____ . *La actualidad de Schopenhauer*. en *El País*, edición impresa, Sábado 16 de Octubre de 2010.

Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Traductor: José Antonio Molina Gómez, España, Ed. Herder, 2010; p. 246.

Suances, Manuel, *Arthur Schopenhauer religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona, Ed. Herder, 2010; p. 278.

_____ . *Irracionalismo de los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Madrid. Ed. Síntesis, 2004; p. 204.

Touchet, Philippe, *La souffrance est la fond de toute vie*, Saint Germain en Laye, France

Otras obras consultadas

Bacarlett Pérez, María Luisa. *Friedrich Nietzsche la vida, el cuerpo y la enfermedad*. México, Ed. UAEMéx, 2006; p. 220.

Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano*. Traductor: Risieri Frondizi; Buenos Aires, Ed. Losada, 2004, p. 210.

Descartes, Rene. *El discurso del método*. Madrid, Ed. Alianza, 2008, p. 140.

García, Cordero Maximiliano O. P y Gabriel Pérez Rodríguez, *Biblia Comentada texto de la Nacar- Colunga, Libros Sapienciales*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Vol. IV, 1967, p. 1321.

Copleston, Frederick, *Historia de La Filosofía: de la filosofía kantiana a idealismo*. España, Ed. Ariel, Vol. III, 2011, P. 752.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traductor: Pedro Ribas; México, Ed. Taurus, 2009, p. 790.

Mora, Ferrater, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ed. Ariel, 1994; 4 volúmenes.

Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual; Madrid, Ed. Alianza, 2008, p. 352.

Onfray, Miche, *Les Radicalités existentielles Contre-histoire de la philosophie*. Paris. Ed. Grasset, t. 6, 2009 ; p. 379

Priante, Antonio. *El silencio de Goethe o la última noche de Schopenhauer*. España, Ed. Cahoba Narrativa, 2006; p. 141.

Safranski, Rüdige, *Romanticismo una odisea del espíritu alemán*. Traductor: Raúl Gabás; México, Ed. Tusquets, 2009; p. 379.

Santiago, Teresa. *Kant*. ed. 1ª; México, Ed. UAM, 2007, p. 187.

Savater, Fernando. *El traspie Una tarde con Schopenhauer*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2013; p. 91.

UNAMUNO Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, España: Ed. Sarpe, p. 235.