



Facultad de Filosofía

Schopenhauer: explicación y reivindicación de su filosofía

Que como parte de los requisitos para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presenta

Pedro Ávila Rodríguez

Dirigida

Mtra. Fátima Chávez Miguel

A mi familia, por siempre impulsar y valorar mi amor por la reflexión.

Resumen:

En esta obra se realizará un esbozo completo del sistema filosófico del pensador alemán Arthur Schopenhauer. Se trabajaron a profundidad los conceptos centrales de su filosofía, a saber: voluntad y representación. Además se desarrollaron las bases epistemológicas desde las cual Schopenhauer comienza su reflexión siguiendo el hilo narrativo y explicativo que él explica en su obra magna “El mundo como voluntad y representación”. Se analizaron las formas en las que el hombre puede dar cuenta de la voluntad como ser en sí mismo y la conexión de dicha voluntad con el mundo en el que se percibe a través de los sentidos, el de la representación. Se aclaran a fondo los conceptos de tiempo, espacio y causalidad. Se plantea la pregunta sobre la libertad de los hombres, el arte, el amor, la muerte y, por último, la milenaria cuestión sobre el bien, el mal y cómo es que un acto verdaderamente moral siquiera puede surgir. Se trabajó desde la obra entera de Schopenhauer y se realizó una consideración puntual sobre ciertos aspectos de la filosofía de Kant, Platón, Aristóteles, Hume y algunos descubrimientos científicos actuales para poder mostrar con claridad los temas y conceptos dentro de la propia filosofía de Schopenhauer. También se reivindica la figura de Schopenhauer como un filósofo auténticamente dedicado a la reflexión sin ninguna clase de atadura y, de paso, se quitan diversas caricaturas que se tenían de su filosofía, vida y persona que obstaculizan la apertura e inmersión hacia su filosofía dentro y fuera del gremio filosófico. Todo esto, con la finalidad de que el lector se lleve una grata sorpresa al descubrir la sabia filosofía de un pensador riguroso, certero y asertivo, que se compromete con la búsqueda de la verdad y la genuina reflexión, sin buscar echar arena en los ojos para conseguir algo a cambio. En general, se ha propuesto la filosofía de Schopenhauer como una filosofía para que todo aquel que le interese filosofar con rigurosidad, todo lector ávido y atento, pueda volverse más consciente de las diferentes trampas y dogmas infundados que se hacen pasar como normales dentro del siglo XXI y, en general, a lo largo de la historia humana.

Palabras clave: Voluntad, representación, condiciones a priori, principio de razón suficiente, tiempo, espacio, causalidad, libre albedrío indiferenciado, sujeto puro de conocimiento, egoísmo, crueldad, compasión, Schopenhauer.

Agradecimientos

La creación de este escrito sólo fue posible gracias al apoyo de ciertas personas que me gustaría reconocerles su ayuda y tiempo otorgados.

En primera instancia, agradezco a mi familia, la Mtra. Ana Bertha Rodríguez Lara, Ing. José Pedro Avila Mazzocco y Bertha Elena Ávila Rodríguez no sólo por el apoyo incondicional hacia mi búsqueda de la verdad, sino también por la motivación proporcionada con innumerables charlas y discusiones que posibilitaron la maquinación y creación de esta empresa.

Agradezco a la Mtra. Fátima Chávez Miguel por guiarme en esta travesía y dirigirme en la dirección correcta una vez que comenzaba a extraviarme, además de regalarme muchas horas de su tiempo para el perfeccionamiento de este escrito.

A su vez, agradezco a todos los lectores que prestaron su tiempo para leer y evaluar esta tesis.

También me gustaría agradecer al Lic. Emanuel Acuña Galván, Daniel Pasos Guzmán, David Martínez Trejo, Ulises Cervantes Pacheco, Iván Rodrigo García Saavedra, Daniel Hernández Matías y José Miguel Dávila Leal que me hicieron saber que la filosofía se puede encontrar fuera de las aulas y que el conocimiento leído sólo cobra vida por medio de la charla y la reflexión.

Por último, pero no menos importante, me gustaría agradecer a Joaquín Gutiérrez Barriga, Augusto Meza Sainos, Aidee Rodríguez Vallejo y Alvaro Vázquez Gonzáles por ser un eje central en mi propia formación como individuo y enseñarme a través de diferentes experiencias que el apoyo incondicional existe.

**Schopenhauer: Explicación y reivindicación de su sistema
filosófico**

Índice:

Introducción.....	8
Biografía.....	21
Capítulo I: Mundo como representación / Epistemología.....	27
- Representación.....	27
- Principio de razón suficiente.....	29
- Tiempo, Espacio y Materia.....	35
Capítulo II: La voluntad.....	38
- Voluntad de vivir como punto de partida.....	40
- Voluntad como origen de todos los males y una lucha constante.....	42
- Causas estímulos y motivos.....	45
- Libertad.....	50
- Libertad de la voluntad.....	51
- Carácter.....	57
- Cualidades del carácter del hombre.....	60
- Carácter inteligible.....	63
- ¿Dónde radica la libertad?.....	65
Capítulo III: Supresión de la voluntad.....	69
- Idea platónica.....	69
- Diferencias entre concepto e idea.....	72
- Sujeto puro de conocimiento.....	74
- El arte.....	77
- El genio.....	78
- Contemplación estética.....	81
- Lo sublime.....	83
- Las diferentes artes	84
- Arquitectura.....	85
- La jardinería / Pintura paisajística / Pintura y escultura de animales.....	86
- Pintura y escultura de humanos.....	87
- Poesía.....	89
- Los diferentes géneros de la poesía.....	91
- Música.....	97

Capítulo IV: Ética.....	105
- La muerte.....	105
- Voluntad de la especie.....	113
- Amor sexual (enamoramiento).....	117
- La moral.....	124
- 1° Móvil (antimoral): Egoísmo.....	127
- El estado y las relaciones sociales.....	129
- 2° Móvil (antimoral): Crueldad – Malevolencia.....	131
- 3° Móvil (único verdaderamente moral): La compasión.....	133
- La justicia.....	141
- La magnitud de la justicia.....	143
- Fuerza y astucia.....	147
- La caridad.....	149
- Crueldad como prueba de que el fundamento de la moral es la compasión.....	151
- Derechos de los animales.....	154
- El más justo, el noble y el héroe.....	156
- Negación de la voluntad de vivir.....	158
- El suicidio.....	159
- El asceta (1° vía para la negación de la voluntad).....	161
- Sufrimiento extremo (2° vía para la negación de la voluntad).....	163
- La nada.....	167
- Glosario.....	170
- Bibliografía.....	176

Introducción

La motivación para realizar este escrito surgió por tres razones; en primer lugar, al cursar la carrera en filosofía me di cuenta que la figura de Schopenhauer queda en su mayoría olvidada, como si no hubiera sido relevante para el estudio del pensamiento en general. Por lo tanto, en su mayor parte, el acercamiento que se tiene a este autor es por curiosidad. Sin embargo, cualquiera que lo lea quedará enganchado si le gusta el pensamiento crítico y conciso. Muchos de los problemas que aquejaban y aquejan aún a los filósofos, él los describe y resuelve con una claridad exquisita, sin rodeos y con una secuencia lógica, que a cualquiera que pueda seguir un argumento, le costaría engendrar malas interpretaciones. Por esto, considero que si se condensara su pensamiento filosófico en un escrito con simpleza, al grano, pero con profundidad, sería más sencillo que las personas conocieran y se interesarán por este gran filósofo y la filosofía en general. Ya que, en esta era de la globalización, la comunicación instantánea y el entretenimiento literalmente en la palma de nuestras manos, a veces es difícil sentarse a leer más de 1500 páginas sobre filosofía, en especial si muchas veces no se conocen las terminologías, referencias o datos de la historia de la filosofía. Esta es la razón por la cual la filosofía, generalmente, siempre queda relegada a unos cuantos estudiosos que, de alguna manera, sacrifican su vida para poder hablar sobre ella. Por esta misma causa la mayoría de la gente no se adentra en la filosofía, creándose así una división entre lo que la filosofía puede aportar a la vida social y lo que en verdad aporta. Es difícil aportar algo si no hay alguien que esté dispuesto a escuchar, pero es igualmente difícil aportar algo si no hay alguien dispuesto a explicar. Los unos por pereza o por ignorancia, los otros por pereza o soberbia. Sin embargo, esto no quiere decir que en la sociedad actual no exista un hambre de filosofía, un hambre de reflexión. Lo que es difícil de encontrar son los medios para que se pueda saciar esa hambre de forma armoniosa, efectiva y sencilla.

A la filosofía le ha costado adaptarse a la revolución industrial y sus consecuencias, pues los ritmos con los que se transforma la sociedad se han acelerado y eso hace que todo cambie. Desde las relaciones personales, hasta hábitos, costumbres, trabajos y maneras de comunicarse. Todo se ha acelerado y/o alterado gracias a la tecnología, en especial en estas últimas décadas. Pero los ritmos con que se reflexiona sobre dichos cambios y su divulgación no han podido

ajustar la velocidad. Esto no es un reclamo a la filosofía, pues es difícil mantener el paso y parece ser que con los años cada vez será más difícil hacer un estudio sobre el mundo en general. Aunado a esto, los escritos filosóficos de las personas que lo intentan sólo son leídos entre ellos mismos, generando pequeñas congregaciones de intelectuales que critican los problemas que hay, desde un rincón, sin solucionar ni compartir nada en realidad.

Yo soy de la idea de que si más gente filosofara en su vida diaria los problemas principales que nos impone el mundo actual podrían solucionarse de raíz. Pues los principales generadores de destrucción actual son la avaricia desmedida y la poca empatía que ésta genera hacia otros seres vivos y el medio ambiente. Para comprobar esto sólo falta echar un vistazo a la calle y ver qué tan saturados estamos de publicidad y corporaciones que intentan vender algo a costa de lo que sea. Además el cambio climático hace cada vez más difícil la existencia de esta forma de vida que se ha implementado desde la revolución industrial.

La segunda razón para la realización de este escrito, sin estar separada de la primera, es que la idea que se tiene de este pensador alemán, la mayoría de las veces cae en una caricatura hasta ridícula de lo que él en verdad reflexionaba y escribió. Gracias a la mala costumbre de que se pase por alto en las academias, hace que se genere una especie de círculo vicioso, en donde no se le lee o se lee muy poco sobre él porque hay una caricatura que implica que no es tan importante leerlo, que a su vez genera caricaturizaciones aún más espantosas, fortaleciendo la creencia de que no se le debe tomar mucho en cuenta.

A mi parecer y tomándose sus debidas precauciones, considero que si se ha leído pero no se ha hablado mucho sobre él y se prefiere pasar al estudio de otros filósofos, es porque a veces resultan tan claras sus explicaciones que no dejan mucho a la discusión y resulta más fácil debatir sobre qué quería decir tal autor en tal contexto al decir un concepto que únicamente acordar en ciertas reflexiones. El hombre siempre quiere tener algo que decir aún cuando no agregue contenido real al tema que se discute o sólo genere confusión, pues querer la verdad parece ser una tarea olvidada. Esto se entiende, pues el sistema educativo actual dicta que hay un tiempo que el profesorado tiene que rellenar, además de que se enseña al

alumno, por lo menos desde mi experiencia (y en general en la educación en México), a memorizar datos en vez de a pensar y formarse un juicio crítico por él mismo. No se busca que el estudiante haga filosofía, se busca que aprenda contenido filosófico, que si bien es necesario para la formación de un pensamiento crítico completo, se hace pasar como la finalidad y no como lo que realmente es, un medio. Mejor memorizar la frase de Kant *sapere aude* que practicarla. Y lo mismo sucede en casi todas las otras ramas de conocimiento.

Esta tendencia ya tiene varios años e incluso el mismo Schopenhauer ya denunciaba esta conducta de deshonestidad en su tiempo, en dónde es más fácil echar arena a los ojos y hacerse pasar por alguien intelectual tratando de sacar algún beneficio, ya sea monetario, ya sea mera vanidad, que tratar de decir algo honesto. Pues “declamar es más fácil que demostrar; y moralizar, más fácil que ser sincero” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 270)

Por supuesto que ha habido gente que ha hablado sobre Schopenhauer, pero por lo general toman cierta parte de su sistema para criticarlo o para apoyar algunas de sus propuestas sin tener en cuenta todo el sistema. El problema es que al tener un sistema filosófico algunos conceptos se prestan a usos malintencionados si se interpretan fuera de los límites del sistema. También puede haber autores astutos y deshonestos que se aprovechan de la ignorancia del público y aunque ellos hayan leído el sistema, los usan de manera ambigua y provechosa para probar sus propias hipótesis u opiniones sobre Schopenhauer. O simplemente hay personas que pueden haber leído una mera parte del sistema, haber entendido un concepto y de ahí inventarse las credenciales para opinar sobre otras partes del sistema sin necesariamente haberlas estudiado, lo cual debería de ser censurable. Por ejemplo Hirschberger en su *historia de la filosofía* menciona que Schopenhauer interpreta a Kant desde una base psicológica que lo hace llegar a un determinismo causal (Hirschberger, 2011, pág. 361) Opinión que se refuta fácilmente si se han leído sus escritos de concurso que ahora han sido editados en un solo tomo bajo el nombre de *los dos problemas fundamentales de la moral*. En este escrito no sólo se ve que sus reflexiones sobre la libertad de Schopenhauer nacen del propio entendimiento que se tenga sobre el principio de razón suficiente, sino que además le hace una

crítica extensa a Kant sobre la el uso de la razón práctica que se relaciona con la moral.

Más adelante, Hirschberger adjudica equivocadamente a Schopenhauer la afirmación de que todo es dolor gracias a la voluntad. Planteamiento que no sólo resulta extraño porque Schopenhauer no afirma eso de manera tan simple y tajante. Aunque la voluntad sea el mayor causante del dolor humano (sufrimiento sería la palabra correcta, pero Hirschberger no hace la distinción entre una y otra), ésta también es la causante de todo placer a excepción del estético. Después, Hirschberger con base en esa afirmación, le reclama a Schopenhauer diciendo que eso es una lesión a las leyes de la lógica y que de lo particular no se puede admitir lo universal. Por último, termina con una afirmación arrogante y una desacreditación falaz diciendo que “sólo en oídos resentidos va a resonar una filosofía igualmente resentida” (Hirschberger, 2011, pág. 364).

Al final de su corto apartado sobre Schopenhauer termina hablando sobre Schelling en donde comenta que su teoría de la voluntad, a diferencia de la de Schopenhauer, puede anunciar también un “mensaje positivo de la luz y, en definitiva, el bien sobrepuja el mal” (Hirschberger, 2011, pág. 364). Le termina echando en cara a Schopenhauer que del concepto de voluntad no se deducía que todo fuera oscuro y siempre se extraviara (¡al parecer jamás entendió que la voluntad ocasiona sufrimiento meramente por el principio de individuación!). Además menciona el “extraviar” de manera peyorativa queriendo reclamarle que en su filosofía pareciera no haber una alternativa y justamente cuando toca hablar sobre la negación de la voluntad y la ética en Schopenhauer, sólo examina el egoísmo y se salta directamente a negar la voluntad por medio del arte, desconozco si Hirschberger hace esto por ignorancia o tramposamente (Hirschberger, 2011, pág. 365). En el último libro de su obra magna, Schopenhauer habla sobre los móviles que tiene el hombre para actuar: egoísmo, crueldad y compasión. Precisamente en la compasión encontraría Hirschberger el “mensaje positivo de luz” que tanto le había estado exigiendo y por el cual estaba descalificando sus reflexiones, pero decide simplemente no tomarlo en cuenta y mencionarlo de paso hasta el final, regalándole un pequeño párrafo.

Al hablar sobre la libertad se empieza a ver la razón de su desprecio hacia Schopenhauer, pues parece molestarle bastante a Hirschberger que se niegue el libre albedrío y tacha de simplista a Schopenhauer al poner al humano al mismo nivel que los animales y las plantas. “Schopenhauer representa aquí el espíritu del siglo XIX, que acostumbra borrar la distinción entre el hombre y la naturaleza física” (Hirschberger, 2011, pág. 368). Estos reclamos tan absurdos y poco fundamentados empiezan a tener más sentido cuando se sabe que Hirschberger era teólogo especializado en el cristianismo. Lo verdaderamente reprochable es que no se tome en serio su papel al crear *la historia de la filosofía* y su opinión se encuentre lo suficientemente viciada (*bias*) como para dejar fuera lo conveniente a su propia explicación desacreditadora de Schopenhauer. Gracias a interpretaciones como estas, hechas por personas con autoridad académica, encuentro de suma necesidad un escrito como éste, en donde se hable un poco más a profundidad sobre el sistema filosófico de Schopenhauer en general y no se hable sólo de alguna de sus partes a conveniencia.

Una lectura más reprobable es la que hace Lukacs en su libro *el asalto a la razón*. Aquí busca dar una justificación de porque Schopenhauer es una guía ideológica burguesa y no se le debe de considerar como alguien importante por no luchar por la vida pública de su tiempo. En este libro ni siquiera recoge las ideas principales de los autores que menciona si no que los interpreta dependiendo de la situación social en la que se encontraban cuando vivieron. Esto sólo hace que me pregunte si él no estará buscando en el recorrido histórico que realiza una justificación para sus propias hipótesis en vez de un entendimiento de lo que decían los filósofos. Primero comienza diciendo que la primera crisis en Alemania era una revolución hegeliana que marchaba hacia adelante (Lukacs, 1968, pág. 161). Después le adjudica a Schopenhauer el papel de pionero dentro de la revolución ideológica que tendrá Alemania hasta que se llegue al nazismo. “Con Schopenhauer comienza la filosofía alemana a desempeñar su funesto papel de guía ideológica de la más extrema reacción” (Lukacs, 1968, pág. 162). No sé de dónde habrá sacado este señor esas ideas. Schopenhauer ya hace una crítica a su tiempo señalando que el modelo de pensamiento ideológico que se impartía dando demasiado poder al estado como agente moralizante y educativo por lo general termina en formas de control y dirección de las masas muy violentas:

Algunos filosofastros alemanes de esta época quieren convertirlo [al estado] en una institución de moralidad, educación y edificación: en el fondo de lo cual acecha la finalidad jesuítica de suprimir la libertad personal y el desarrollo particular del individuo, para hacer de él una simple rueda de una máquina china del Estado y la religión. Pero este es el camino por el que en otro tiempo se llegó a las inquisiciones, autos de fe y guerras de religión. [...] aún ahora vemos por todas partes (con la excepción, más aparente que real, de Norteamérica) que el Estado asume también el cuidado de la necesidad metafísica de sus miembros. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 261)

Al leer esto y al haber entendido el fundamento de la moral de Schopenhauer y la descripción de los diferentes caracteres junto con los móviles del hombre, uno no puede dejar de preguntarse si Lukacs en verdad leyó algo de Schopenhauer. Al final de su breve comentario sobre el filósofo de Frankfurt le juzga por no haber luchado en la vida pública de su tiempo, por no haber sido un revolucionario y por haberse quedado reflexionando desde su comodidad burguesa (Lukacs, 1968, pág. 164). Schopenhauer mismo se autoimpone la tarea de reflexionar a profundidad sobre la vida. Él no buscaba hacer política, sino filosofía seria, por lo que juzgar el valor de su obra filosófica por sus acciones en la vida política-social y, además, adjudicándole sentencias juiciosas e infundadas está completamente fuera de lugar. Ahora sólo habrá lo perjudicial que debe ser para alguien que lee los comentarios de Lukacs sobre Schopenhauer antes de leerlo por su propia mano, ¿con qué impresiones tan falsas y horrorosas acabará después de leerlo? Pues muchos de estos comentadores realizan, con una seguridad sorprendente, afirmaciones sobre la filosofía schopenhaueriana sin presentar ¡ni una sola cita, ni una sola referencia! esto hace más necesaria la existencia de una obra que clarifique con rigor y honestidad lo que Schopenhauer expresó, si es que no se está en disposición de leer más de 1500 páginas de un autor. Desconozco si algún proyecto similar, pues en mi investigación no encontré alguno. No obstante, espero que el mérito de mi escrito sea juzgado por su objetividad y simpleza, pues mi objetivo es acercar la filosofía de Schopenhauer a todo aquel que se interese por el pensamiento humano.

Otra lectura similar la hace Dynnik en su *historia de la filosofía* en donde, en sus escasas cuatro páginas dedicadas al pensamiento de Schopenhauer, se ciñe a una lectura marxista en donde escribe premisas tan descontextualizadas del

sistema filosófico de Schopenhauer para llegar a conclusiones tan injustificadas que pareciera que él jamás conoció la obra del propio autor. Por ejemplo, afirma que Schopenhauer combina las sentencias de compasión junto con alabanzas a la avaricia con un regusto filisteo, hasta terminar haciendo reducciones obscenas sobre su pensamiento en general acerca de la vida, su teoría social y concluyendo que era un misántropo antihumano. (Dybnik, 1967, pág. 282). Sería, por supuesto, mucho más fácil comprobar la verdad de sus afirmaciones si nos diera la referencia a algún apartado de la obra del filósofo alemán, pero, dentro de la lectura no hay mucho interés en hacer eso. Más bien, se ve una clara tendencia a recriminarle que es una persona que discrimina a los hombres sencillos, todo con una tendencia implícita y, luego cada vez más explícita, de adjudicarle la culpa a Schopenhauer de la Alemania nazi. Culpa que él no puede ni tendría porque cargar. Pues a estos “historiadores” se les olvida que en última instancia la filosofía de Schopenhauer tiene su culmen en la ética. Dybnik se esfuerza en dos de sus cuatro páginas dedicadas a Schopenhauer en hacer ver al lector que el filósofo de Frankfurt hace una división violenta entre los genios y los comerciantes y las demás personas, que sólo serán consideradas para él como “rebaño” (Dybnik, 1967, pág. 282). Aunado a esto, según Dybnik, el pensador alemán impone a un ejército de pastores, gobernantes y jueces a la cabeza de la sociedad. Realiza, sinceramente, reducciones absurdas de su filosofía que sólo se pueden dar origen a mal interpretaciones de su sistema filosófico; lo realmente preocupante es que la lectura siempre trae consigo el tono implícito pero constante, de que a Schopenhauer le hubiera gustado ver una Alemania nazi pues él se creía superior intelectualmente al “rebaño” (Dybnik, 1967, págs. 282-283), más tarde en su lectura estas mismas afirmaciones, pero ahora de manera explícita, serán adjudicadas a Nietzsche (Dybnik, 1967, págs. 307-308). Este tipo de interpretaciones siempre deberían tener bien presente la siguiente cita de Schopenhauer para que nunca se les olvide qué es lo que él consideraba como la sabiduría en su máximo grado y, así, eviten hacer reducciones tan espantosas que no logran más que generar un prejuicio totalmente infundado e injustificado hacia el autor

La excelencia moral está por encima de toda sabiduría teórica, que es siempre una mera obra imperfecta y llega por el largo camino de la deducción al fin que aquella alcanza de un golpe; y el que es moralmente noble, por mucho que le

falte la excelencia intelectual, con su obrar pone de manifiesto el más profundo conocimiento, la más alta sabiduría; y avergüenza al más genial y al más docto, si este delata con sus actos que aquella gran verdad ha permanecido extraña a su corazón. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 317-318)

Una lectura más correcta sobre Schopenhauer es la que hace Rüdiger Safranski en su libro *El mal o el drama de la libertad*. En ella el autor busca averiguar qué es lo que se ha dicho sobre la libertad y cómo esto se relaciona con el mal. Safranski comienza acertadamente su exposición sobre Schopenhauer diciendo que la diferencia fundamental entre Hegel, Fichte y Schelling con Schopenhauer es que aunque todos ellos toman como base a Kant, el sabio de Frankfurt no busca superarlo intentando tener una certeza subjetiva, sino que comienza aceptando las propias limitaciones del conocimiento humano, por eso, dentro de su filosofía el humano es y sólo tiene representaciones. Y en vez de iniciar a pensar desde conceptos amplios, generales y ambiguos como Dios o el espíritu, comienza desde las propias sensaciones corporales (Safranski, 2016, págs. 72-73). Decir las sensaciones corporales no es del todo correcto, pues aquí parece dar a entender que es lo único que se usa para generar una representación, sin embargo, hay que recordar que ninguna sensación corporal dará información suficiente como para representar el mundo, más bien, éste se representa una vez que dichas sensaciones son intuitas por el entendimiento y, por ende, acomodadas dentro del espacio, tiempo y ley de causalidad. Es decir, no puede existir un mundo de puras sensaciones, el mundo se crea gracias a las sensaciones organizadas por las categorías a priori de nuestro intelecto, pues como tal, una sensación no proporciona nada sobre el mundo, es mera información que se desvanece después de dejar de sentirla, sólo mediante el tiempo, espacio y ley de causalidad la sensación cobra un significado y se representa en un mundo que tiene sentido. Cabe recalcar que para una explicación rápida tal vez esto no sea un error tan grave y Safranski aún pueda darse a entender. Además sería injusto reprochárselo sabiendo que su objetivo no es explicar el sistema de Schopenhauer. Pero justamente por este tipo de detalles es que, a veces, las personas que sólo consultan comentadores, comienzan a deducir teorías sobre diferentes autores desde premisas erróneas.

Más adelante, Safranski menciona que la ética de Schopenhauer es un “a pesar de todo” y aunque no lo dice despectivamente, no es del todo correcta esta definición. Al actuar compasivamente no es un “a pesar de todo” tratando de dar consuelo a la razón, como si ese actuar compasivamente fuera un acto que me puede “salvar” de los males del mundo (Safranski, 2016, pág. 80). Más bien, al actuar compasivamente ni siquiera se considera que es o pudiera ser un “a pesar”, pues la propia voluntad es movida de inmediato por el sufrimiento ajeno, en donde ella misma se puede observar. No hay tiempo para la reflexión ni para la etiqueta dentro del acto moral en Schopenhauer, en todo caso, esas etiquetas son para la razón. De igual manera, no es algo tan grave dentro de la exposición de Safranski, pero en general las explicaciones de cómo se niega la voluntad resultan confusas pues comienza agregar términos que no usa Schopenhauer mismo, como el acontecer del ser o la gracia (Safranski, 2016, pág. 81; Philonenko, 1989; Simmel, 1950; Mann, 2000). Esto es aceptable pues se sabe que sólo trata de dar una breve recopilación de la libertad y su relación con el mal, pero para alguien que desconozca el sistema de Schopenhauer estas afirmaciones no le dirán demasiado y tampoco serán precisamente correctas. Sin embargo Safranski hace un buen trabajo al describir qué es el estado para Schopenhauer y dar una idea general de cómo se formula su ética.

Otra lectura más acertada e imparcial es la que hace Alexis Philonenko en su obra *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia* en este libro propone dar un repaso general de la filosofía de Schopenhauer a sabiendas de que es el filósofo que escribió una sola obra pero varias veces. Logra hacer una recapitulación de su sistema filosófico, sin embargo durante la lectura se puede notar que su obra está dirigida para personas que ya posean estudios filosóficos y un bagaje, por lo menos, básico de la filosofía de Schopenhauer. Pues en última instancia Philonenko intenta argumentar por qué Schopenhauer no es un pesimista y más bien, debería de considerársele un filósofo que medita sobre la tragedia humana y gracias a ella. Además de que el enfoque que adquiere su análisis más tarde se centra principalmente en su moral y la metafísica para conocer lo bello, que aunque intenta ser claro, para una persona no introducida en el ámbito filosófico le resultara a veces, confuso, difícil o aburrida la exposición. He aquí otra razón por la cual considero necesario hacer este escrito entendible para todas las personas.

Hay otras lecturas que también hablarán sobre Schopenhauer, desde comparaciones con Nietzsche como en la obra de Georg Zimmel, hasta para tratar de encajarlas con las teorías psicológicas de Freud como hace Thomas Mann. Y aunque resultan interesantes desde un punto de vista filosófico, la mayoría de estos escritos pecan de haber sido redactados para un público que ya se ha introducido con anterioridad al estudio filosófico y posee nociones conceptuales de los autores, lo cual no es reprochable, pero tampoco ayuda mucho a la expansión del alcance de la filosofía, lo cual es la finalidad de esta obra.

No se busca aburrir al lector con más extensas justificaciones así que remitiré a las obras mencionadas anteriormente de sentirse atraído hacia alguna de estas lecturas y dejaré hasta aquí las justificaciones para este escrito, que se espera que hayan sido suficientes. Pues es necesario saber un poco sobre dónde se ha situado la filosofía de Schopenhauer con el paso de los años. Al terminar la lectura de este escrito estas justificaciones cobrarán mucho más sentido para el lector.

La tercera razón por la que fue creado este escrito es gracias a la consideración de que las personas, por lo menos en estos tiempos, no parecen querer la verdad digerida o en pedazos. Al contrario, es verdaderamente palpable la premisa de que en esta época llamada la “era de la información” hay, paradójicamente una gran desinformación y se tiene hambre de información verdadera que sirva como punto de apoyo para cualquier opinión. La globalización y los medios de comunicación que evolucionaron reciente y rápidamente han hecho cambios profundos en los cimientos de la civilización. La humanidad actual, lo quiera admitir o no, es pionera. Los humanos del siglo XXI se encuentran en una época sin precedentes, lo que significa que no hay antecedentes. Es una época en dónde todo llega a oídos de todos y todos tienen una opinión, originando un mar de datos dudosos. Por ende, resulta más valiosa que nunca la capacidad de discernir la falsa información de la verdadera. Acción que sólo se puede hacer desde una disposición filosófica, queriendo desentrañar la verdad. Hay una sed de filosofía enorme, pero curiosamente los medios de comunicación y entretenimiento han dividido nuestro tiempo y nuestra atención haciendo más difícil que dicha sed sea saciada. Con esto en mente, una estrategia plausible para hacer una contribución filosófica real es crear un escrito que no se quedé estancado en la facultad, más

bien que la gente sin estudios filosóficos, pero con interés en la reflexión y disposición de ánimo, pueda aprovecharla y entenderla, sacando la filosofía del círculo de estudiosos en el cuál por lo general termina. Y qué mejor ocasión que explicando el sistema filosófico de Arthur Schopenhauer, pues considero, que su vocación y su misión autoimpuesta coincidieron, proponiéndose así dar una explicación de lo qué es la existencia en general inigualada en claridad y contenido hasta el momento.

Bajo este preámbulo es desde donde quiero trabajar. Yo buscaré en este escrito ser sincero conmigo mismo, con el autor y con el lector, pues se busca sintetizar la filosofía de Schopenhauer de una manera provechosa tanto para las personas que ya poseen conocimientos filosóficos como para las personas que busquen profundizar en la filosofía sin saber bien cómo. La última finalidad es que todos los interesados en la filosofía se asombren de la misma manera que yo lo hice al entender los planteamientos de Schopenhauer e inicien sus propias reflexiones. De paso quiero quitar las malas concepciones y caricaturas que se tienen respecto a él. Pero quiero hacerlo con explicaciones que demuestren el por qué las reflexiones que el filósofo alemán expone no deberían de pasarse por alto. De aquí que quiera explicar su sistema completo, agregando, por supuesto, algunos comentarios si resultan pertinentes y adecuados.

Pero, ¿por qué hablar de Schopenhauer y no otro autor? Simple, es un filósofo con un estilo sumamente claro, con una sagacidad profunda y seductor. Por esto mismo, lo he estudiado más. Además, es de lo poco en filosofía occidental que retoma ideas orientales, principalmente el budismo y las enseñanzas vedas. Estructuras de ver el mundo que sin duda el occidente necesita si es que no quiere destruir el planeta gracias al consumismo enfermizo que hoy impera y la codicia del poder que se nos quiere hacer pasar como lo único que importa. Lo más deplorable es que parece que por más que tengamos, más necesitamos y con más fuerza deseamos el nuevo juguete que nos haga disiparnos un poco de la realidad que el mismo sistema ha impuesto, permitiendo la perpetuación del círculo vicioso. Esta es otra razón pertinente por la cual explicar los pensamientos de este gran hombre de la forma más clara posible, pues él nunca tuvo una agenda política y tampoco buscaba un interés monetario en la creación de su sistema filosófico. Nunca tuvo

necesidad económica gracias a una herencia de su padre. Esto hizo que se pudiera dedicar por completo a la reflexión y que se comprometiera de lleno a la filosofía, con el único cometido de descubrir la verdad. Creo que una mirada como esta resulta beneficiosa en el mundo actual, donde la verdad ya no se busca, sino que la verdad es aquella que se pueda vender mejor. Y por ende, su filosofía puede servir de punto de apoyo en este mundo en donde nadie le cree a nadie por completo y la confianza se hace una reliquia cada vez menos usada.

Por mi parte, sólo puedo ofrecer mi promesa de que seré honesto, respetaré lo que dice el autor y cuando yo agregue alguna opinión me encargaré de señalarlo claramente. Se buscará ser riguroso y profundo a la hora de explicar, pero también se intentará hacerlo de la manera más sencilla posible sin descuidar los aspectos técnicos, pues como se ha dicho, este escrito podrá ser leído no sólo por personas que posean una buena cantidad de conocimiento sobre la historia de la filosofía, sino por cualquiera que quiera aprender y esté dispuesto a seguir una lectura filosófica y reflexionar sobre las cuestiones más profundas que atañen al humano. Sin embargo, no se indagará en todas las consecuencias que del sistema se desprenden a menos que sean de suma importancia, no se usará palabrería para verse sofisticado (común en la época) y se usarán ejemplos sencillos para que resulte fácil comprender detalles o términos particulares. También se aclararán algunos de esos términos importantes en un glosario al final del escrito para que las personas que los desconocen puedan revisarlos de forma sencilla hasta que se sientan cómodos utilizándolos.

Por último, antes de empezar con el contenido como tal de este escrito se quitarán las caricaturas más groseras que se han hecho sobre el pensador, con la finalidad de que se lean sus aportaciones libre de prejuicios y servirá para ir contextualizando el pensamiento de Schopenhauer. Para hacer esto habrá que saber cuáles han sido las caricaturas más comunes. Se realizará una breve reseña biográfica, pues muchas de esas caricaturas nacen gracias a diversas suposiciones sobre su vida.

¿Qué es lo primero que piensa alguien que ha escuchado sobre Schopenhauer, pero en realidad nunca lo ha estudiado a fondo? La respuesta

común, después de entrevistar a varias personas, es que fue alguien amargado y no vivió una vida feliz, la segunda que fue muy pesimista, siempre con la connotación sutil de que por eso es mala su filosofía o no vale lo suficiente como para estudiarla.

En primer lugar, el pesimismo que tanto se le adjudica a Schopenhauer y que incluso a veces se confunde con nihilismo, es provocado por una lectura a medias de su filosofía, pues él mismo dice que su filosofía en última instancia es moral y en sus reflexiones sobre la moralidad, encuentra soluciones bastante vitalistas. Además, cuando se le atribuye el adjetivo “pesimista”, casi siempre se lo hace con una connotación descalificadora. Sin embargo, tampoco es un motivador emocional, pues su objetivo es dar una descripción precisa del mundo y esto no quiere decir que porque se señalen las verdades de forma tan cruda y con ejemplos tan tangibles como él lo hace, éstas no existan. Más bien lo que habría de preguntarse es por qué algunas verdades algunas veces, pareciera ser que no quieren ser escuchadas.

Aparte, el pesimismo no es sinónimo de mala filosofía. El pesimismo de Schopenhauer es nombrado como tal después de la época en la que vivió y se atribuye a la reacción de las personas ante lo que él decía. Él sólo buscaba describir qué es lo que ocurre en el mundo. Tal vez la verdad para los oídos sensibles se vuelve violenta y es más fácil querer callarla que analizarla.

Como sea, se espera que esto haya servido para que, al explicar de lo que habla este autor, no se le vea bajo la mirada prejuiciosa del “pesimismo” que contiene una alta cantidad de moralina en nuestros tiempos y sea interpretado mejor bajo una mirada curiosa o incluso, si se quiere, sabiendo que el pesimismo no implica más que una corriente filosófica pero no por eso menos profunda.

Ahora, aunque un poco a disgusto, es necesario reivindicar su vida personal. Porque, incluso en la academia, ha pasado que se le llega a juzgar su obra por su vida y su vida por su obra. Juzgar la obra por su vida es algo que no debería pasar, así de sencillo, y mucho menos en las facultades de filosofía. Pero el colmo es que, a veces, se le juzga y se le desprestigia por una supuesta historia de vida que ni

quiera sucedió, diciendo sin verdaderos fundamentos que nunca disfrutó su vida porque veía lo “malo” en las cosas, murió frustrado, no pudo acuñar un éxito, etc. La mayoría de las personas que más o menos conocen algo sobre Schopenhauer creen que vivió a la sombra de Hegel hasta su muerte. Para ser justos es verdad que en algunos años de su vida no competía con Hegel en cuestión de popularidad y esto no le gustaba para nada, ya que él consideraba a Hegel un charlatán que buscaba hacer dar vueltas y rodeos a las personas sin decir nada conciso, para mantenerlos a la espera sobre un conocimiento veraz y esclarecedor que algún día llegaría, aprovechándose de su credulidad e ignorancia, ganando por mientras fama y dinero. Aún con esto, Arthur Schopenhauer persiguió su meta: dedicar su vida a describir el mundo tal y como es, ya que consideraba que esta labor junto con la de no reservarse ninguna pregunta son las únicas que debe tener el filósofo.

Pero vayamos más lento. Para empezar y comprender mejor sus motivaciones y el origen de su pensamiento, además de profundizar sobre lo que se ha dicho, quitando completamente los rumores que se tienen sobre él, se expondrá una interesante y breve biografía. Además, con esto el lector sabrá qué libros escribió, cuáles son sus conocimientos, cuáles son sus obras magnas y cómo se usarán en este escrito.

Biografía

Él nace en Dantzig, reino de Prusia, en 1788. Vive ahí hasta los cinco años, debido a la ocupación prusiana. A los 10 años su padre, un comerciante de nombre Heinrich Floris Schopenhauer, lo deja con un amigo en Francia por dos años, en donde aprende francés a la perfección y el mismo Arthur Schopenhauer señala que fueron los mejores años de su infancia (Schopenhauer A. , Currículum Vitae). Además, por esas mismas fechas, nace su única hermana, Adele.

Su padre quería que siguiera con el negocio familiar, pero Schopenhauer se da cuenta que sus inclinaciones van más encaminadas al ámbito intelectual que comercial, situación que no complace en absoluto a su progenitor. Así que justo al cumplir los 16 años, su padre le ofrece dar la vuelta a Europa con su madre en un viaje que duraría varios meses con la condición de que después se dedique al

negocio; si no, podría quedarse para prepararse en el ámbito académico (aprender latín y griego) e ingresar a un bachillerato. Su joven ímpetu hace que opte por la primera opción y conoce el mundo de primera mano, desde encontrarse con las celebridades de esa época (poetas, actores, literatos) e, inclusive, llega a conocer a Napoleón. Pero no todo lo que presencié fue miel sobre hojuelas, también llego a contemplar ejecuciones en plazas públicas, condenas a criminales, mendigos, etc. Gracias a estas experiencias, a sus 17 años apenas, escribe:

"me conmocionaron las miserias de la vida (...). La verdad que gritaba el mundo de manera tan audible y clara supero pronto los dogmas judíos de los que me hallaba impregnado, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, más bien, la de un demonio que se deleita en la visión del dolor de las criaturas a las que ha abocado a la existencia: esto era lo que demostraban los hechos" (Cholerabuch. Pag. 96)

Al regresar cumple su promesa, pero cae en una depresión pues el trabajo de comerciante no le era nada agradable. A los 18 años su papá muere, presumiblemente de un suicidio, lo cual agrava su situación. Por esto, más tarde le pide a su madre que le retire la carga comercial y lo deje enfocarse en sus verdaderas inclinaciones. Su madre queda indecisa, pues la edad consensuada para estudiar griego y latín era menor a la que Schopenhauer tenía. Sin embargo, un amigo intelectual con la que ella frecuentaba la motiva e incluso ese mismo amigo le escribe a Schopenhauer con el fin de impulsarlo en su verdadera vocación. Arthur relata que cuando lee la carta se desmorona en llanto e inmediatamente va a inscribirse (Schopenhauer, V. I, 2010, pág. XVIII). Para sus 20 años ya tiene una matrícula como estudiante de medicina, sin embargo se da cuenta de que lo que en verdad quiere es dedicarse a la filosofía. Así que se muda a Berlín junto con su perro (rasgo característico de Schopenhauer en toda su vida, estar acompañado de un can), ansioso de ser instruido por los grandes maestros de ese tiempo que eran Schleiermacher y Fichte. Pero pronto la decepción se le presenta. Llega a escribir en sus apuntes a mano, aún conservados:

"Hoy [Fichte] ha dicho cosas que despertaron en mí el deseo de ponerle una pistola en el pecho y decirle: <<Ahora vas a morir sin piedad; pero por el amor

de tu pobre alma dime si con este galimatías has pensado algo claro o simplemente querías burlarte de nosotros>>” (HN, II, pág. 37)

Y más adelante, ya que ha escuchado más de las lecciones de Fichte agrega, a manera de resignada despedida con un toque de burla sarcástica “la doctrina de la ciencia se pondrá a sí misma por largo tiempo en la oscuridad” (HN, II, pág. 195)

A los 25 años termina su tesis doctoral titulada “*de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*”. Cuando le presenta su libro a su madre, ésta le contesta que si era un “tratado para boticarios”. Schopenhauer le respondió que era un tratado filosófico que aún se leería cuando nadie se acordara de los libros que ella escribía. Su madre le contestó: “Sí, pero será porque todavía quedará la edición entera”. Goethe le echó una hojeada al escrito del joven y se interesó en trabajar con él, pues estaba desarrollando una teoría sobre el surgimiento de los colores que rivalizara con la de Newton. Schopenhauer, halagado, realizó con él experimentos y terminó escribiendo un tratado titulado “*sobre la vista y los colores*”, en donde se adjudicaba haber resuelto realmente cómo es que surgen los colores y aclamaba haber solucionado los problemas que Goethe planteó, pero no pudo resolver. Goethe jamás le respondió nada sobre su texto y su relación se fracturó, sólo terminaron siendo amigos que de vez en cuando se mandaban noticias.

A sus 27 años regresa con su madre para comenzar a escribir su propio sistema filosófico, sin embargo tienen riñas lo suficientemente graves como para que pierdan contacto por muchos años. Por las mismas fechas la filosofía oriental llega a su vida, gracias a un erudito llamado Friedrich Majer, que le recomienda el texto: *Upanisad*, éste le acompañara hasta el final de sus días. Schopenhauer se va a Dresde y comienza a escribir “*el mundo como voluntad y representación*”, su obra maestra, que es terminada después de cuatro años. Al terminarlo se da unas vacaciones de varios meses por Italia en donde se hace un personaje famoso en las calles de Roma cerca de un café que frecuentaba, gracias a su extravagante arrogancia e inteligencia. Aprovecha su visita para conocer sobre el arte renacentista y pasar el tiempo con varias damas. Sólo se tiene registro de dos de sus amantes en este periodo y una tercera que se rumora perdió un hijo de él.

A sus 31 años por fin es publicado en Alemania su sistema filosófico pero se ve sorprendido de que no tenga las ventas que él esperaba. Además, la casa Muhl, que es donde la familia Schopenhauer tenía invertida su fortuna, sufre una pérdida grave, con la cual, su hermana y su madre se ven severamente afectadas, él también pero en menor medida, ya que sólo una octava parte de su fortuna fue implicada pues sabiamente había dividido sus inversiones. A pesar de esto, más tarde le devolverán ese dinero. Estas dos situaciones hicieron que Schopenhauer tomara la decisión de dar clases y asegurar su situación financiera.

Entra en la universidad de Berlín, lugar donde Hegel también daba sus clases y pide dar sus lecciones a la misma hora que Hegel. Esto sólo genera que al principio tenga un alumnado de sólo cinco estudiantes y en ocasiones no tenga ninguno, mientras tanto en el aula de su rival, hasta gente no matriculada en la universidad entraba a escucharlo. Sin embargo, con su testarudez característica, permanece diez años de esta manera. A la par tiene otra amante que incluso pensó en desposarla y perdió un hijo de él, pero después de algún tiempo tuvieron desacuerdos y quedó soltero.

Alrededor de 35 años se volvió bastante solitario y adoptó el carácter por el que es recordado y caricaturizado, pero esto cambió en su vejez. En 1830 reescribe su tratado sobre la vista y los colores en latín el cual recibe algunos elogios. Al año siguiente hay un brote de cólera en Berlín, situación que motiva Schopenhauer a moverse primero a Mannheim y después en 1832 a Frankfurt donde vivirá hasta el final de sus días, en donde restablece contacto con su madre.

A los 47 años publica "*sobre la voluntad de la naturaleza*", texto que él mismo describe como uno que expone el núcleo de su metafísica. Ya cumplidos sus 50 la Real Sociedad Noruega lanza la pregunta de si es posible fundamentar la libertad humana desde la conciencia, Schopenhauer escribe un largo tratado titulado "*Sobre la libertad de la voluntad humana*", el cual es premiado con una medalla de oro y él queda nombrado como miembro de dicha sociedad científica. Poco después la Real Sociedad Danesa lanza un concurso parecido preguntando sobre cuál es el fundamento de la moral. El filósofo alemán escribe "*el fundamento de la moral*", sin embargo no es premiado a pesar de ser el único participante, ya que la academia se

molestó al ver los ataques de forma tan agresiva a los máximos representantes de la filosofía de aquella época, que eran los idealistas alemanes (Hegel, Fichte, Schelling). Schopenhauer les contesta así: “Si los señores hacen publicar por el mundo preguntas de concurso, tienen antes que adquirir una porción de juicio, al menos tanta como se necesita para los usos domésticos, sólo la justa para poder distinguir, en caso necesario, la paja del grano.” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 34). Ahora existen los dos tratados en una sola obra titulada “*los dos problemas fundamentales de la moral*”.

Gracias a sus años de estudio al escribir su tratado sobre la voluntad de la naturaleza y sus ensayos de concurso, tenía suficientes anotaciones y reflexiones como para revisar su obra principal y añadirle correcciones, ejemplos y en general agregar todo lo que le faltó la primera vez que la escribió. El segundo volumen de su texto magno es editado en la misma editorial del primero a sus 56 años diciéndole al editor de la casa Brockhaus:

“este segundo volumen aventaja considerablemente al primero, relacionándose con aquél lo mismo que el esbozo con el cuadro (Cartwright, 2010)terminado. Lo supera en profundidad y riqueza de pensamiento y conocimiento que sólo puede ser fruto de una vida entera consagrada al estudio y la reflexión. En cualquier caso es lo mejor que he escrito”. (Carta a Brockhaus, 1843)

Sin embargo esa vez Schopenhauer acordó no tener ningún honorario y aún así el editor le dijo que hizo un mal negocio. Pero poco a poco la suerte le cambiaría. Ganó unos cuantos discípulos que se interesaron por sus ideas y le mandaron cartas y reflexiones sobre lo que habían leído. Se referirían a él como “maestro”.

Es hasta 1851, a sus 64 años de edad, que la fama le llega de forma inesperada. Publica su texto titulado “*Parerga y paralipomena*”. Este va dirigido a un público menos especializado en el ámbito filosófico y trata sobre diversos temas que envuelven a todo el género humano, el amor, la muerte, el suicidio, la felicidad, la prudencia, etc. Llega un punto en dónde el mismo Schopenhauer dice: “Ahora hasta

mi barbero me lee". Con la popularidad de su texto, más gente se interesó por su filosofía lo que ocasionó que se tuviera que hacer una tercera edición de "el mundo como voluntad y representación" y otra de su tratado sobre la voluntad de la naturaleza. Ahora recibiendo grandes honorarios de los dos. Su filosofía se expandió por Europa, principalmente por Inglaterra y Francia. Hay una reseña de la revista inglesa *Seasons* que dice: "*Its is laudatory, throughout, almost enthusiastic and very well composed... The time of barking dogs and tub-thumpers is past*" (Cartwright, 2010, pág. 524). Pronto fue estudiado en las academias y de sus reflexiones filosóficas salieron comentadores y hasta concursos. En general, al sabio de Frankfurt le gustó la fama, aunque se quejaba de la pobreza de sus comentadores y críticos. Recibió muchas visitas los últimos cinco años de su vida de varias partes del mundo, gente que se contentaba con saludarlo de mano y algunos otros tenían largas conversaciones con él. Se dice que sorprendía su amabilidad. Le llegaron a hacer varios retratos y Elisabeth Ney le hizo un busto de su cabeza junto con otro de su perro. No sufrió de ninguna enfermedad grave y la muerte le llegó de forma repentina en Septiembre de 1860 a causa de una neumonía, lo encontraron en su sofá sentado e inmóvil. Llegó a mencionar a su cocinera con la que vivió una buena parte de su vida que "había encontrado la paz".

Espero que ahora se tenga una mejor visión general del carácter y la vida de Arthur Schopenhauer. Esto ayudará a quitar prejuicios infundados, sin embargo como él menciona, no habrá que juzgársele por su vida sino por su obra, pues él es el que ha dado una solución al enigma de la existencia (Schopenhauer, 2010. pag. 109).

Con esta breve recapitulación biográfica se han dado a conocer los escritos que Schopenhauer produjo a lo largo de su vida, los cuales serán usados en este escrito para dar la visión general de su sistema, los dos tomos de su obra principal y sus ensayos de concurso más que los otros, cabe aclarar.

Capítulo I – Mundo como representación / Epistemología

Al realizar una propuesta filosófica, y en general cualquier postura de seriedad, se necesita analizar y saber desde qué bases se está lanzando dicha propuesta, preguntarse de dónde se comenzará para no deducir desde premisas erróneas. Este dilema que en la vida cotidiana pasa inadvertido porque siempre se habla desde una base asumida pero no reflexionada, incluso desconocida, para el mismo interlocutor, al filósofo alemán no se le escapa. Por eso en su primer libro de su obra principal, decide esclarecer esta encrucijada sobre cómo conocer, desde dónde y cuáles son las condiciones necesarias para que se pueda conocer algo, siguiendo las reglas de la duda metódica propuesta por Descartes y el pensamiento de Kant principalmente. Pues según el alemán, es un verdadero acierto de Descartes el decir “pienso, luego existo” y “es el verdadero punto de apoyo de toda filosofía” (Schopenhauer, 2010, cap. 1) Por su parte, menciona que la metafísica kantiana es como un nuevo renacer para cualquiera que la entienda.

Representación

“El mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2010, pág. 27) Así inicia el filósofo alemán en el primer tomo de su obra principal. Este es el punto de partida infalible desde el cual se deducirá todo lo demás. Pues resulta una verdad inmediata. ¿Pero qué se quiere decir exactamente con esto? Es sencillo, el mundo, todo lo conocido, sólo existe porque hay una conciencia que lo puede representar. No existe como tal un árbol con hojas verdes que se puede observar ni un sol que nos caliente, más bien existe un ojo que puede percibir un árbol con hojas verdes y una piel que puede sentir el calor del Sol. Por lo tanto, el mundo siempre estará condicionado a la percepción de alguien, no hay mundo sin un sujeto que lo perciba.

Si se quisiera preguntar sobre cómo es que alguien se puede dar cuenta que el mundo es a partir de su representación siempre y en todos los casos; entonces se contestaría que esta verdad se nos presenta de manera intuitiva a priori, utilizando el concepto como Kant lo describió. “Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en el sentido trascendental)” (Kant, 2014, pág. 64). Una intuición pura nos permite saber el

conocimiento de algo de manera inmediata. “Inmediata” es la palabra clave, no se presenta mediado por algo, sino que resulta verdadera en el momento en el que esa verdad es pensada. Así, a cualquiera que se le pregunte sobre si está percibiendo en realidad un carro rojo que cruza la calle, rápidamente se dará cuenta que lo que percibe es un carro rojo que cruza la calle porque esa es la manera en la que su mente estructura el mundo, esa es su representación. Jamás sabrá si la abeja percibe el mismo carro rojo ni cómo lo percibe, ni siquiera sabrá como otro humano percibe ese mismo carro que para él es un carro y aparte rojo. El carro rojo que cruza la calle no es más que una representación únicamente válida para el sujeto que la representa, pero que en sí misma no tiene una existencia, es una ilusión. Y sólo por medio de la intuición podemos caer en cuenta de que esto es cierto. A la representación que alguien se hace del mundo Schopenhauer lo llamará el “velo de maya”, siguiendo las antiguas enseñanzas vedas: “Es *maya*, el velo de la ilusión, el que cubre los ojos de los mortales haciéndoles ver un mundo del que no se puede decir ni que es ni que no es, pues se parece al sueño, se parece al resplandor del sol sobre la arena” (Schopenhauer, 2010, pág. 32).

Schopenhauer dividirá en dos las representaciones que un humano puede tener. Las primeras serán intuitivas, las segundas abstractas. Las intuitivas las comparten los humanos con todos los seres vivos, pues se presentan de forma inmediata y abarcan “todo el mundo visible o la totalidad de la experiencia, junto con las condiciones de su posibilidad” (Schopenhauer, 2010, pág. 31) Las segundas se refieren sólo a los conceptos y se le atribuyen únicamente al hombre. Son representaciones que no encuentran su lugar en el mundo fenoménico tangible o perceptible por los sentidos (Schopenhauer, 2010, págs. 30-31), en lenguaje coloquial, las primeras son las cosas que podemos ver y sentir, las otras son conceptos que existen sólo dentro de nuestra mente. Mientras la manzana se nos presenta como una representación intuitiva, “lo saludable” de la manzana se nos presenta como una representación abstracta, pues lo saludable es un concepto creado por los humanos para denotar que algo resulta beneficioso al cuerpo, pero jamás se encuentra como tal “lo saludable” en la experiencia sensorial, sólo se le puede percibir si se abstrae su significado. Así, un gusano puede tener una representación intuitiva de la manzana que el hombre también puede representar, aunque de otra forma. Sin embargo, el gusano no pensará la representación

abstracta de “saludable” en la manzana, pues para eso tendría que estar dotado de razón, atributo exclusivamente humano. Cabe mencionar que con los estudios más actuales de los animales, se podría llegar a dudar sobre esta afirmación, tal vez hay algunos animales que sí pueden generar representaciones abstractas de la realidad, ya que han dado pruebas de entender conceptos y utilizarlos para comunicarse de formas bastante humanas. Ejemplos de esto son los orangutanes o gorilas que pueden aprender lenguaje de señas o elefantes que pueden pintar y que parecen sufrir duelo con la pérdida de sus familiares. Pero esta discusión no viene al caso, sin embargo resulta prudente actualizar la información. Como sea, de esta manera se definirá que la razón es la capacidad de realizar representaciones abstractas y la capacidad de poder usarlas para generar deducciones o inducciones.

Principio de razón suficiente

Siguiendo a Kant, Schopenhauer afirma que para que cualquier objeto pueda representarse en la percepción de un sujeto, éste debe encajar con las maneras formales de la razón. Éstas se presentan en la conciencia sin necesidad de la experiencia, ya que la misma definición del objeto las implica, o sea, son las condiciones a priori (comprobables sin la experiencia) que se deben de tener para que se pueda percibir algo por el sujeto. Estas condiciones no sólo se perciben *in abstracto*, sino también de forma intuitiva, por lo menos para los humanos (Schopenhauer, 2010, pág. 30). Así, intuitivamente, cualquiera se puede dar cuenta que para que una representación sea posible y ocurra, antes hay formas o moldes a la que dicha representación debe adecuarse, estas son: tiempo, espacio y causalidad. Esto se puede intuir fácilmente cuando se analiza el concepto de “objeto”, ya que un objeto sólo puede ser representado por un sujeto en un momento, en un lugar y como algo originado por una concatenación de hechos provocados por sus respectivas causas. Estas son las formas a priori de todo conocimiento, de toda representación y, entendidas desde esta perspectiva, nuestro autor lo llamará “principio de razón suficiente”. Para que la razón pueda bastarse a sí misma y pueda representar algo, ser suficiente para representar, debe tener dichos conceptos entendidos a priori, estos actuarán como principios necesarios para que siquiera la posibilidad de generar una representación exista. Si queda duda sobre si esto es verdadero sólo hace falta imaginarse un objeto sin que esté

ubicado en el tiempo y en el espacio. O un objeto que no tenga ninguna relación causal (de causa y efecto) con otro objeto. Más adelante se explicará a detalle esto.

Así, cuando tiempo y espacio son pensados fuera de cualquier experiencia, es decir, como conceptos vacíos, se usan para la matemática (tiempo) y la geometría (espacio). Por otra parte, la causalidad determina los motivos, la experiencia y fundamenta los juicios que produce el pensamiento. A la causalidad entendida de esta manera Schopenhauer la llamará “razón del ser” que es, “en el tiempo, la sucesión de sus momentos, y, en el espacio, la situación de sus partes” (Schopenhauer, 2010, pág. 31.). De esta forma cualquiera que entienda lo que es una sucesión ha entendido la esencia del tiempo, cualquiera que entienda las diferentes posibilidades de determinaciones en algo, su situación específica, ha entendido la esencia del espacio, quien ha entendido las formas de la razón (tiempo y espacio) y su perceptibilidad por medio de la ley de causalidad ha entendido la esencia de la materia. Pues la materia es lo mismo que la ley de causalidad, sólo que percibida en un espacio y un tiempo. Esto es así porque:

Su ser [de la materia]¹ es lo mismo que su obrar: no es posible si quiera pensar que su ser sea otro. Sólo como algo activo llena el espacio y el tiempo: su acción sobre el objeto inmediato (que es él mismo materia) condiciona la intuición, sólo en la cual existe. La consecuencia de la acción de cada objeto material sobre otro solamente se conoce en tanto que el último objeto obra ahora de forma diferente a como lo hacía antes sobre el objeto inmediato (Schopenhauer, 2010, pág. 33).

Así podemos darnos cuenta que mientras que el espacio y el tiempo se pueden representar intuitivamente sin la materia, la materia sólo es posible representarla dentro de un tiempo y un espacio, ya que la materia necesariamente debe tener una forma, por lo que ocuparía un espacio y su ser se refiere al acto, es decir, a un cambio, una alteración, por lo que sólo se percibe en un tiempo. Una alteración, por tanto, afecta a una parte determinada del espacio y a una parte determinada del tiempo, siendo así que la materia (ley de causalidad) es quién une tanto al tiempo como al espacio. (Schopenhauer, 2010, pág 34.).

Aclaremos lo dicho con un ejemplo: alguien puede afirmar que $1 + 1 = 2$, pues ha entendido lo que es una sucesión (la esencia del tiempo). Alguien puede afirmar

¹ Los corchetes en esta cita y las siguientes son míos.

que en un plano cartesiano el punto más lejano de cero es Y si $X = 1$ y $Y = 2$, pues ha entendido la esencia del espacio y no necesitamos percibir estos datos en la experiencia para confirmar que son correctos, por lo que resultan verdaderos a priori. Basta con que usemos los conceptos abstractos que de ellos tenemos y que se presentan a nuestra conciencia sin necesidad de alguna experiencia. Sin embargo, nadie puede entender la manzana, si no se le percibe dentro de un espacio y un tiempo, pues la materia está necesariamente condicionada a ser representada dentro de las dos formas a priori de la razón. Incluso si se quisiera imaginar una manzana, ésta aparecerá en la imaginación situada en un lugar, ya sea una mesa, un árbol o un espacio oscuro y sólo se la podrá imaginar en un determinado momento. Así, al pensar en una manzana, se piensa necesariamente en un tiempo y un espacio, la misma representación fuerza a que se tenga que admitir un tiempo y espacio para representarla, es su condición para “poder ser”, es su condición de posibilidad. Además, sólo se le percibirá como un producto de causalidades necesarias, es decir, nunca se percibirá una manzana como una aparición espontánea, sino que siempre tendrá una historia, por decirlo de manera vulgar. Ya sea que estaba en el supermercado y se compró o creció del árbol y se arrancó o este escrito provocó que se pensara, etc. Pero siempre será representada por y con una causa. Y si esta manzana cambia, o sea, si la materia cambia, solamente será gracias a que se efectuó en ella una causa que provocó su cambio. Jamás la manzana cambiará sin ninguna causa. Y como la misma causalidad es la materia, para que la materia cambie tiene que interactuar con más materia. De aquí que se diga que la materia es idéntica a la ley de causalidad, pues la materia siempre resulta ser producto de más materia que interactuó entre sí, únicamente perceptible en un espacio y un momento. Si a la manzana le falta un pedazo es porque se le cortó y si se le cortó es porque se tenía un cuchillo y este cuchillo se movió porque el cuerpo de alguien lo tomó, etc.

Así, queda claro que el mundo sólo es una representación para un sujeto y que ese sujeto, para poder representarse cualquier objeto, necesita hacerlo dentro de los marcos dados a priori de la razón: en un espacio, un tiempo y con una causa suficiente. Cabe aclarar que espacio, tiempo y causalidad tampoco poseen una realidad existente por sí misma, sino que son meras condiciones formales (de forma) que tiene la razón para representarse al mundo. Ni la materia, ni el tiempo, ni

el espacio tienen una existencia real o *nouménica* utilizando el lenguaje de Kant, pues sólo existen dentro de un sujeto.

De esta manera queda resuelto el antiguo problema sobre idealismo o materialismo, sobre qué es lo que existe en realidad; si es un sujeto que percibe cosas materiales o es algo material que dentro de su materia logra dar origen a un sujeto que puede percibir dichas cosas. Ya que dividir ésta cuestión así y afirmar una o la otra, para nuestro autor resulta producto de un malentendido, pues ni el sujeto que percibe puede existir sin objeto ni el objeto percibido puede existir sin sujeto. Objeto y sujeto resultan unidos necesariamente si lo que se quiere es decir algo que no caiga en contradicciones. Veámoslo más claro. Por una parte se piensa que el mundo existe aparte de nosotros, si no hubiera un ser que pudiera captar o mejor dicho representarse un mundo, aún habría un mundo que seguiría existiendo, sólo que nadie lo vería (materialismo). Por otra parte, se piensa que el mundo sólo es posible gracias a que es percibido por alguien, en este caso tú lector, pero no tiene una realidad inherente y, por lo tanto, lo único verdaderamente existente es el sujeto, la materia sólo es constructo del intelecto del sujeto.

El materialismo se había tomado como punto de partida de toda filosofía antes de Schopenhauer, pues desde los presocráticos hasta antes de Kant, se asumía como verdad indudable que la materia existía. Entonces se buscaba hacer el análisis sobre qué era lo más fundamental en la materia con la esperanza de que desde ahí se pudiera dar explicación a todo lo demás. Por ejemplo, se veía que el humano estaba hecho de carne, pero esta carne también estaba hecha de moléculas y éstas moléculas de partículas más pequeñas, por lo tanto se pensaba que regresando a lo más básico después podrían ver todas las interacciones que esa materia elemental tuvo hasta dar paso a las moléculas, células, plantas, animales y por último llegar al humano. Al final todo el proceso cognitivo que el humano puede realizar sería entendido como la consecuencia de la interacción de materia más básica y, por ende, todos los pensamientos y las acciones que el hombre puede realizar serían el producto de esta serie de causas-consecuencias. Pero el problema es que se asume que esa materia se encontraba ahí incluso cuando no fuera representada por ningún ser. Así, una vez llegados a la cima de estas relaciones en donde aparece el conocimiento, se revela que éste estaba

presupuesto desde el principio como condición indispensable. Pues para lograr hacer esa deducción de causas-efectos se utilizaba el conocimiento. Además para poder siquiera saber qué es lo que se tenía que analizar ya se usaba el conocimiento. El problema es que se usa lo que es objeto como último fundamento explicativo para explicar los actos de la naturaleza y, en última instancia, al mismo sujeto cognoscente, sin darse cuenta que todo lo objetivo (es decir, lo que es objeto) ya se encuentra adecuado a las formas de representación del sujeto. “El materialismo es, por tanto, el intento de explicarnos lo inmediatamente dado por lo mediatamente dado” (Schopenhauer, 2010, pág.53) y “Que haya soles y planetas sin un ojo que las vea y un entendimiento que los conozca puede sin duda decirse con palabras, pero éstas son para la representación un *sideroxylon*” (Schopenhauer, 2010, pág. 56)

La materia ha tenido que pasar muchas transformaciones y procesos para crear a un primer observador que la conozca y la experimente, pero aun así toda su existencia siempre estará ligada y completamente condicionada a este observador. Pues esa larga sucesión sólo ha podido ser pensada por una conciencia que tiene como forma de conocimiento al tiempo, pero fuera de ella el tiempo pierde todo significado y realidad, convirtiéndose en nada, llevándose consigo a toda esa sucesión.

El fenómeno que llena este primer presente tiene que ser conocido al mismo tiempo como causalmente conexo y dependiente de una serie de fenómenos que se extiende infinitamente en el pasado; pasado que, sin embargo, está tan condicionada por este primer presente, como a la inversa, éste por aquél. [...] El pasado del que proviene depende del sujeto cognoscente y no es nada sin él. Sin embargo, la necesidad trae consigo que este primer presente no se muestre como el primero, es decir, como no teniendo pasado por padre y como comienzo del tiempo, sino como consecuencia del pasado”. (Schopenhauer, 2010, pág.57)

Por otra parte el idealismo recae en el mismo error, pero invierte los papeles. No se da cuenta que para que haya un sujeto debe haber un objeto y entonces trata de dar una explicación desde el mero yo. Trata de descifrar el no-yo partiendo únicamente del yo, sin notar que para que pueda siquiera mencionar el yo y hacer una diferenciación entre lo que no es él y lo que es él, ya se está asumiendo que hay un objeto y que sin éste, tampoco podría hacer dicha diferenciación y por ende el sujeto se pierde en la nada. Este error Schopenhauer se lo atribuía principalmente

a la filosofía de Fichte, por no entender la doctrina kantiana. Pues lo que hace Kant en la *Crítica de la razón pura* es demostrar que el principio de razón, el principio por el cuál se puede empezar a razonar, no tiene una validez eterna e incondicionada, sino que su validez se encuentra relativa al mundo de los fenómenos, al mundo de la representación. Y, por ende, la cosa en sí no puede encontrarse jamás por este método. (Schopenhauer, 2010, pág. 59)

Esta es una de las aportaciones más significativas del filósofo, pues esclarece que sujeto y objeto se encuentran eternamente condicionados uno por el otro. Y no se puede matar ni afirmar uno sin matar o afirmar al otro. Él se da cuenta que no se puede iniciar a filosofar partiendo del objeto ni del sujeto, sino meramente de la representación, que es la primera cosa inmediata que llega a nuestra consciencia.

Schopenhauer describe por qué esto es un malentendido de forma elegante, escribiéndolo como si sujeto y materia estuvieran dialogando en su segundo tomo de su obra principal, me remitiré a expresarlo con sus palabras para cerrar esta exposición:

El sujeto

Yo soy, y fuera de mí no existe nada. Pues el mundo es mi representación.

La materia

¡Insolente delirio! Yo, yo sí que soy, y fuera de mí no existe nada. Pues el mundo es mi forma transitoria. Tú eres un mero resultado de una parte de esta forma, y enteramente accidental.

El sujeto

¡Qué engreimiento tan insensato! Ni tú ni tu forma existiríais sin *mí*; estás condicionada por mí. Quien me elimine y crea aún poder pensaros ha caído en una tosca ilusión. Pues vuestra existencia fuera de mi representación es una perfecta contradicción, un *sideroxylon*². Que existís sólo significa que yo tengo una representación de vosotras. Mi representación es el lugar de vuestra existencia: por eso, yo soy tu primera condición.

La materia

Felizmente tu insolente afirmación será refutada de un modo real y no con meras palabras. Todavía unos pocos instantes más y dejarás de existir, tú y todas tus fanfarronerías; te hundirás en la nada, te habrás desvanecido como una sombra y habrás sufrido la suerte de

² Expresión para denotar una paradoja, una imposibilidad lógica. Señala la imposibilidad de un argumento contrapuesto. En esta palabra se combina la “madera” que es algo orgánico con el “hierro” que es algo inorgánico.

cada una de mis formas transitorias. Pero yo permanezco intacta e integra, milenio tras milenio, a través del tiempo infinito, y contemplo imperturbable el juego de cambio de mis formas.

El sujeto

Este tiempo infinito, que te vanaglorias de recorrer, existe, como el espacio infinito que llenas, meramente en mi representación; sin duda, es mera forma de mi representación, que llevo acabada en mí, y en la que tú te manifiestas; ella te sustenta, tú existes por ella. Pero la aniquilación con que me amenazas no *me* concierne; de lo contrario, serías aniquilada *conmigo*; la aniquilación concierne meramente al individuo, que es mi soporte pasajero y es representado por mí como todo lo demás.

La materia

Y aunque te conceda, y luego perezca, que tu existencia, que está inseparablemente unida a la de estos individuos transitorios, ha de considerarse como algo existente por sí, aún así sigue dependiendo de la mía. Pero tú eres sólo sujeto en tanto que tienes un objeto; y este objeto soy yo. Soy su núcleo y su contenido, lo permanente en él, lo que le da consistencia y sin lo cual sería tan incoherente y tan insustancialmente oscilante como los sueños y las fantasías de tus individuos, que han tomado de mí su contenido ficticio.

El sujeto

Haces bien en no querer negar mi existencia por el hecho de estar unida a los individuos. Pues, igual que yo estoy inseparablemente encadenado a éstos, lo estás tú a tu hermana, la forma, y nunca te has manifestado sin ella. Ningún ojo nos ha visto aún ni a ti ni a mí desnudos y aislados, pues ambos somos sólo abstracciones. En el fondo existe sólo *una* esencia, que se intuye a sí misma y que es intuida por sí misma, pero cuyo ser en sí no puede consistir ni en intuir ni en ser intuido, puesto que éstos están repartidos entre nosotros.

Ambos

De este modo estamos unidos inseparablemente como partes necesarias de un todo, que nos engloba a los dos y que subsiste gracias nosotros. Sólo un malentendido puede enfrentarnos a los dos como enemigos e inducirnos a que la existencia de uno luche contra la existencia del otro, con la cual su propia existencia nace y muere. (Schopenhauer, V. II, 2010, págs. 29-29)

Con esto queda claro que sujeto y objeto implican a su contrario. Sin embargo, habrá que resolver la cuestión sobre qué sería esta esencia que sólo puede ser representada con la ayuda tanto de sujeto como del objeto. Pero antes se dará una explicación más detallada de lo que Schopenhauer definió como tiempo, espacio y materia. Pues entendiendo bien estos conceptos, resultará más sencillo entender lo siguiente.

Tiempo, espacio y materia

El tiempo nos indica en qué momento se encuentra algo, pero por sí mismo no existe, o sea, sólo existe como manera de representar el mundo, es la forma en

la que podemos diferenciar acontecimientos y dividirlos, en vez de ver toda nuestra vida como una mezcla de vivencias, como si fuera una foto.

El espacio es el “escenario” en dónde el tiempo puede realizar su única acción, es decir, es dónde puede haber un cambio. Pero este cambio sólo puede observarse dentro de la representación de un sujeto, el cual siempre necesitará la materia para notar el cambio. Así, la materia une el espacio y el tiempo, es su fusión, dándoles y dándose las posibilidades de representarse. Por esto, el espacio se percibirá siempre en relación con un objeto material y éste obtendrá una forma específica determinada por el espacio y el momento en el que se encuentre, es decir, se mostrará siempre con sus accidentes y cualidades. Por esta razón:

“la materia pura es únicamente un objeto del *pensamiento*, no de la *intuición*. [...] realmente por *materia pura* entendemos la mera *acción in abstracto*, sin atender en lo absoluto a la naturaleza de esta acción, es decir, la *pura causalidad misma*; y como tal la materia no es *objeto*, sino *condición* de la experiencia, lo mismo que el espacio y el tiempo” (Schopenhauer, 2010, pág.57)

Tenemos entonces que la materia sólo podrá ser una, y la pluralidad surgirá de sus modificaciones en el tiempo y el espacio. Además por ser la causalidad misma no estará sometida a la ley de causalidad. Es absurdo e impensable pensar que hubo una primera alteración, pues por ser ella misma ley de causalidad sólo se mostrará en virtud de otra alteración que le haya precedido. Sería igual de ilógico que preguntarse cuándo inicio el tiempo o dónde se encuentra el límite del espacio, pues todo inicio ocurre dentro del tiempo y todo límite se encuentra dentro del espacio, así la materia sólo se representa como una alteración. Cualquier pregunta del estilo no puede nacer más que de un incorrecto entendimiento y mal uso de dichos conceptos (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 62-63).

No puede pensarse la destrucción de la materia, pero sí la de sus cualidades y formas transitorias. Sin embargo, siempre se verán sustituidas por otra forma. Los accidentes cambiarán, pero la materia permanece. A esta materia que subyace a pesar de los cambios, que sólo es una y sólo es pensable como concepto racional no como intuición sensible, Schopenhauer la llamará “sustancia”, por esta misma razón jamás podrá aumentar ni disminuir su cantidad, sino que siempre

permanecerá igual y sus estados transitorios sólo serán divisiones o uniones de la materia ya existente (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 62).

La materia posibilita la experiencia de cualquier tipo de movimiento y cualquier tipo de equilibrio. Por otra parte cualquier tipo de medición sólo se hace posible gracias al espacio, pero éste nunca se moverá, aunque todo lo que se mueva se encuentre dentro de él. El espacio siempre permanecerá eterno pues todas sus partes existen en el tiempo, así también posibilita la existencia de la sustancia.

El movimiento y los accidentes de la sustancia sólo se dan en el tiempo. El tiempo siempre se encuentra en todas las partes del espacio. Sólo hay un tiempo y todos los diferentes tiempos que se puedan experimentar, se encuentra dentro de éste, de igual forma ocurre con los espacios. (Schopenhauer, V. II, 2010, págs. 59-61)

Con las interacciones de estas tres formas de representación a priori y las cualidades que se han mencionado, el sujeto logra representar un mundo y es la manera en la que todo lo que percibe llega a existir. Sin embargo, cabe tener presente una vez más que el mundo representado por estas condiciones a priori no tiene una realidad fuera del sujeto, sólo se encuentra, por decirlo coloquialmente, “en la cabeza” del sujeto.

CAPÍTULO II – VOLUNTAD

Ahora se podría preguntar ¿en dónde se encuentra el sujeto? Pero si se ha seguido el planteamiento hasta aquí se puede notar que esta pregunta no tiene validez o está mal planteada. Pues el sujeto no puede encontrarse ni en el tiempo, ni en el espacio, ya que estas son las formas para que el sujeto siquiera pueda preguntarse dónde está él. El sujeto es desconocido siempre, pues sobrepasa las condiciones necesarias para que se represente de él algo, a saber: que esté en un tiempo, espacio y tenga una causa. Más bien, gracias a él existen las condiciones para que cualquier tipo de representación pueda existir, él es “el portador del mundo, la condición general, siempre presupuesta, de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe, existe sólo para el sujeto”. (Schopenhauer, 2010, pág. 29)

Sin embargo, sí podría preguntarse ¿dentro de mi representación, cómo ocurre el acto de representar? Schopenhauer respondería que ante todo, las intuiciones para que el entendimiento pueda trabajar están mediadas por un cuerpo. Dicho cuerpo se encuentra dentro de la propia representación, pero la representación de este cuerpo nos es dada de forma inmediata, no mediata. Ya que en todo caso, los datos sensoriales para que se forme una representación sobre el mundo material del cual sólo podemos tener representaciones intuitivas sensibles, primero son percibidos por el cuerpo (Schopenhauer, 2010, pág.132). Ya sea el ojo, el oído, el tacto, etc. Esto quiere decir que con el cuerpo ocurre algo extraordinario: el sujeto representa las sensaciones de forma inmediata, pues no tienen que pasar por el intelecto y éste, después, adquiere su contenido de la información que el cuerpo le proporciona, formalizado por espacio, tiempo y causalidad. El cuerpo es la versión objetiva de la voluntad. En otras palabras, el cuerpo es la voluntad hecha objeto en una representación y no se diferencia de ella más que en las formas que la representación condiciona a priori (espacio, tiempo, causalidad). (Schopenhauer, 2010, págs.132-136).

El cuerpo para el sujeto cognoscente no es más que un objeto como todos. En donde si se le observara únicamente, sus acciones serían de la misma índole que las que tienen los otros objetos y jamás podría averiguar un porqué verdadero sobre los cambios de ese cuerpo. Podría, en todo caso, descifrar los estímulos y causas que pueden hacer mover el brazo de la misma forma en la que se pueden

averiguar las causas y fuerzas que hacen que se mueva una gota de lluvia en cierta dirección, pero no llegaría a la esencia de esa fuerza que hace que la gota se pueda mover. Sin embargo, en el sujeto cognoscente la palabra que resuelve el enigma es “voluntad”. Pues él identifica las acciones de su cuerpo en dos planos diferentes. Por una parte se le presenta su cuerpo como un objeto más, sometido a las leyes causales de su representación, pero también como algo que él “quiere”, como un movimiento propio nacido de su interior, un deseo, como algo que sólo la palabra “voluntad” puede designar. Y “Como este acto aparece siempre ligado a un movimiento del cuerpo, “todo verdadero acto de su voluntad [del sujeto cognoscente] es al mismo tiempo e indefectiblemente también un movimiento de su cuerpo”. (Schopenhauer, 2010, pág. 133) O sea que el acto de voluntad y la percepción de la acción del cuerpo no son diferentes en absoluto, son la misma moneda mirada desde sus dos caras. Una inmediatamente (el acto de voluntad) y la otra mediada por la intuición sensible y el entendimiento. “La voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad” (Schopenhauer, 2010, pág. 133).

Esta identidad cuerpo-voluntad se puede percibir claramente cuando alguna emoción estremece demasiado nuestra voluntad. Por ejemplo, al sentir mucho enojo o tristeza, de manera inmediata, el cuerpo altera sus ritmos y funciones para ir acorde con la agitación de la voluntad, pues al final actúan como una unidad. De manera inversa y más obvia, cuando nuestro cuerpo es agitado o alterado, nuestra voluntad cambia gracias al estímulo físico que el cuerpo recibe. (Schopenhauer, 2010, pág. 134)

A la vez, el conocimiento que se tiene de la propia voluntad, aunque siempre resulta inmediato, tiene que condicionarse a las formas en las que mi cuerpo se presenta como un fenómeno en el mundo. Por esto, la propia voluntad no se conoce en todos sus casos, sino sólo en un tiempo, pues el tiempo es una de las formas del fenómeno de cualquier objeto, en este caso, mi propio cuerpo. Y, por lo tanto, conocemos lo que queremos sólo a través del tiempo. De las consecuencias morales de esto se hablará más adelante.

El problema con poner como fundamento la voluntad es que únicamente puede ser percibido y afirmado como cierto por la propia experiencia y jamás se

puede dar un razonamiento deductivo que asegure al intelecto su veracidad. Pues la voluntad desde este contexto tiene una jerarquía aún más profunda que el intelecto y es ella misma quien posibilita al intelecto analizar. En palabras de Schopenhauer, su conocimiento certero sólo se muestra *in concreto* y al tratar de explicarlo para que la razón lo comprenda se le tiene que llevar al conocimiento *in abstracto*. “Nunca puede ser probado en su naturaleza, es decir, deducido como conocimiento mediato a partir de otro más inmediato, precisamente porque se trata de lo más inmediato que hay” (Schopenhauer, 2010, pág. 135). Por esta razón su verdad se muestra con más claridad que todo otro conocimiento del que podamos participar ya sea lógico, empírico, trascendental o metalógico. Esta verdad no es una referencia a algo abstracto ni la forma necesaria de representar algo intuitivo, sino que es la referencia de un juicio a la relación de una representación (el cuerpo) con algo que no es representación (la voluntad). Schopenhauer llamará a esta verdad “*verdad filosófica*” (Schopenhauer, 2010, pág.136), pues destaca frente a todas las demás: “mi cuerpo es la *objetividad* de mi voluntad; o bien: independientemente de que mi cuerpo es mi representación, él es mi voluntad” (Schopenhauer, 2010, pág.136).

Voluntad de vivir como punto de partida

Este es el punto clave para entender el sistema filosófico de Schopenhauer: la Voluntad. La Voluntad para nuestro filósofo es el noúmeno kantiano, lo que siempre permanece y de lo que todo emana, lo único que en verdad es y existe. Todo es Voluntad y todo se da por la misma. Es el ser, la fuerza creadora y destructora. Lo que en el budismo se le conoce como Brahma; en el taoísmo el Tao. Podría pensarse que la voluntad se iguala a Dios, pero por lo general Dios siempre trae una carga moral, en dónde se usa el concepto como algo bondadoso e incluso sabio. Schopenhauer no considera que esta fuerza creadora tenga alguna clase de moralidad ni ninguna preferencia hacia alguien, en todo caso resulta caprichosa y, por medio de la experiencia, se puede comprobar que si algo quiere esta voluntad se podría reducir a una cosa: quiere existir, quiere vivir. Es por eso que muchas veces también le llamará “Voluntad de vivir”. Esta afirmación se hace más palpable cuando se contempla a los seres vivos más simples. Se encuentra en toda la naturaleza y todo lo material, es por eso que muchas veces, dirá que la voluntad es lo mismo que la materia (Schopenhauer, 2010, págs. 139-141), sólo que dentro de la representación humana la materia también resulta la misma causalidad. Así, se

podría decir, que la materia es la Voluntad encausada que existe dentro de una representación.

Que la voluntad existe y quiere vivir se puede comprobar por medio de la experiencia, especialmente en los animales, desde los más simples hasta los más complejos. Esto resulta especialmente fascinante, debido a que muchos animales no tienen la capacidad cerebral para crear una representación abstracta, ni pensar a futuro, ni reconocerse como seres sintientes, sin embargo en cuánto su vida es amenazada, la voluntad de vivir emerge con fuerza y los dispone a luchar o huir sin que parezca que alguna facultad intelectual interviniera en la toma de dicha decisión.

Ahora bien, ¿cómo es que la voluntad de vivir sabe cuándo hay que huir o luchar? Si tenemos en cuenta que la voluntad es el mismo mundo material, y por lo tanto, el cuerpo es la misma voluntad objetivada, toda acción será un producto de una decisión que se realiza antes de que intervenga el intelecto y será movida gracias al dolor o al placer. Schopenhauer entiende dolor y placer en su sentido más amplio, el dolor es todo lo que va en contra de la voluntad y el placer todo lo que está acorde con la voluntad. Sin embargo, estas no son afecciones que den datos sobre la representación humana, son afecciones que proporcionan un canal directo para entender a la voluntad misma en su fenómeno (Schopenhauer, 2010, pág. 134). Si tenemos en cuenta que la voluntad quiere vivir, quiere existir y permanecer existiendo, podemos entender con facilidad que el dolor que sentimos cuando, por ejemplo, nos cortamos con algún objeto puntiagudo o sentimos el ardor al quemarnos, no es más que un mecanismo de defensa que sirve como protección para la vida. Pues si no sintiéramos “dolor” sería mucho más fácil que muriéramos por un sin fin de causas cotidianas. Es por esto que las personas que padecen analgesia congénita (Pitt, 2012), en dónde su sistema nervioso no funciona de manera adecuada y no pueden sentir dolor físico, desde una edad temprana sufren muchos accidentes y toda su vida tiene que evitar situaciones de riesgo, pues no se dan cuenta si se están desangrando o si se han roto alguna extremidad, etc. En este sentido el dolor es una forma en la que la voluntad se protege para seguir viviendo.

El placer, por su parte, siempre irá relacionado con situaciones que protejan la vida, que la perpetúen o la generen. Así pues resulta sencillo ver porque el perro se emociona cuando se le dará de comer, pues con la energía que proporcionan los alimentos al cuerpo, éste se mantiene con vida. De igual forma se puede observar porque el deseo del acto sexual resulta tan imperante en todas las especies, pues es el principal motivo por el cual la vida puede seguir existiendo. Sin embargo, Schopenhauer ve a estos placeres como meras herramientas de manipulación por parte de la voluntad. La voluntad nunca se preocupa por el bienestar del individuo. Primero busca conservar a la especie entera y si para esto tiene que sacrificar algunos individuos la voluntad no tendrá ningún reparo en hacerlo. La conservación del individuo se toma como prioridad sólo después de que la especie está asegurada. Es por esto que para que haya un individuo verdaderamente ejemplar de su especie., tuvo que haber miles desechables.

Voluntad como origen de todos los males y una lucha constante

Como ya se habrá podido notar la voluntad de Schopenhauer no tiene nada de bondadoso, de hecho en la gran mayoría de los casos, es justo el origen de todos los males humanos. El razonamiento para llegar a esta conclusión de hecho es muy sencillo: Esencialmente somos voluntad, todo es voluntad. Por lo tanto, si todo es voluntad siempre se va a estar deseando algo, ya sea algo para escapar del dolor o algo que nos proporcione placer, pero al momento de adquirir lo que sea que queramos, ya no lo podremos seguir queriendo, pues no se puede desear algo que ya se posee. Por lo tanto, los humanos por ser la voluntad misma percibida desde una representación pasarán de desear una a otra cosa en un ciclo interminable, pues en el momento en el que se consigue lo deseado, éste pierde su condición de deseado y se pasa al siguiente deseo que aún no esté satisfecho. Esto genera que siempre se esté en una perpetua búsqueda que nunca proporciona satisfacción o a lo mucho pequeño instante de realización en el que por fin el deseo se alcanza. Por esta razón Schopenhauer afirma que la voluntad es una condena que mantiene a los humanos en un estado de insatisfacción y si por alguna razón el humano dejara de obedecer a las necesidades imperiosas y constantes que la voluntad le impone y decidiera no hacer nada, entonces, aparte del dolor causado por el hambre y la sed, el aburrimiento se haría presente. El cual resulta tan insoportable que se parece al

látigo que lleva un montador de caballos para echarlo a caminar. Voluntad de vivir y aburrimiento son los dos grandes motores de la acción humana. (Schopenhauer A. , Ensayos, 2010. Pags. 97-99)

Este es el aspecto pesimista por el cual Schopenhauer es recordado en su mayor parte, sin embargo también plantea varias maneras de librarnos de la condena de la voluntad, pero éstas se verán en el capítulo tres. Lo que ahora haré es profundizar en las implicaciones que tiene la voluntad con la libertad.

Si se quieren resolver las grandes preguntas desde el sistema filosófico de Schopenhauer, como: ¿Tenemos libre albedrío? ¿Qué es el amor? O ¿Cómo se gobierna? Primero tenemos que entender las relaciones que la misma voluntad de vivir tiene en sus diferentes niveles de objetivación, es decir, en las diferentes formas en las que aparece, desde las más básicas hasta llegar a los humanos.

Para poder comprender esto hay que tener bien claro que todo los movimientos externos de las cosas y seres vivos sólo se perciben desde un lado, desde la representación. Entonces podemos explicarlas a partir de las ciencias que buscan analizar causas y efectos. Así, tenemos entonces que podemos describir el movimiento de un automóvil, gracias a las leyes del electromagnetismo, la termodinámica, etc. Sin embargo, su esencia interna permanece siempre bloqueada para el conocimiento. Únicamente comparando los motivos externos que me llevan a mí a moverme de tal o cual manera y cómo esos motivos externos afectan a mi interior, a mi voluntad, por medio de mi cuerpo, puedo conocer cómo es que los movimientos de las cosas externas que antes parecían mecánicos ahora vislumbran su esencia interna. Por tanto, para conocer las diferentes afectaciones que los objetos pueden tener y el porqué de éstas, asumiendo que lo que se busca es dar una explicación filosófica y no científica, sólo se puede obtener primero averiguando y comprendiendo los movimientos internos propios.

Si una gota de agua que es sacada del estanque por el choque abrupto de una roca pesada adquiriera consciencia de sí misma creería que está siendo elevada por los aires por voluntad propia. Esa fuerza originada a partir del choque

de la roca por el agua sería para ella lo que para los humanos son los “motivos” de sus acciones.

Cuando en la propia autoconciencia, que es dónde el hombre inmediatamente se hace consciente de su propio yo, aparece algo, ¿Qué es lo que aparece? Siempre la voluntad interna ya sea satisfecha o insatisfecha. Si está satisfecha entonces aparecen emociones de júbilo, entusiasmo, alegría, por otro lado, cuando está insatisfecha la autoconciencia percibe pasiones como enojo, tristeza, miedo, etc. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 47-48). Para que haya un cambio entre diferentes afectos y pasiones la voluntad siempre tiene que estar relacionada con el mundo externo, es decir, no con la autoconciencia sino con la conciencia de las otras cosas o como también lo llamará Schopenhauer “la facultad de conocer”. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 46, 49). Esto es de conocimiento común pues todo lo que es un deseo necesariamente es un deseo “de algo” y por lo tanto está relacionado con el mundo externo y “quien esto negase, le quedaría una voluntad totalmente aislada del mundo externo y encerrada en el oscuro interior de la autoconciencia” Schopenhauer A., 2007, pág. 49).

Regresando al tema de la libertad, entonces se puede ver que al presentarse en la conciencia el conocimiento de algún objeto u acción externa, ésta afecta a la voluntad inclinándola a una u otra determinada decisión. Por ejemplo, si al querer cruzar la calle se mira que el semáforo está parpadeando en amarillo, el reconocimiento de dicha señal genera en el peatón una reacción que le moverá más de prisa o lo hará regresarse al lado de su banqueta para no ser atropellado. El reconocimiento del semáforo actuó como motivo en la voluntad, para que ésta decidiera que hacer. En palabras del filósofo:

El acto de voluntad [...] surge con ocasión de algo que pertenece a la conciencia de otras cosas, o sea, que es un objeto de la facultad de conocer; objeto que, en esa relación, es denominado *motivo* y constituye la materia del acto de voluntad en tanto que éste se halla dirigido hacia él [...], reacciona a él: en esa *reacción* consiste toda su esencia. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 50).

Sin embargo Schopenhauer señala que los seres humanos se mueven gracias a motivos, mientras que la gran mayoría de los animales junto con las plantas tienen estímulos y las cosas inanimadas tienen causas.

Causas, estímulos y motivos

Estamos entrando a uno de los ámbitos que más se pasa por alto cuando se habla sobre Schopenhauer, a saber, su teoría sobre el cambio de las representaciones, lo cual resulta curioso ya que esta parte de su sistema filosófico fundamenta muchas de las propuestas que en su obra magna propone y da respuesta a problemas importantes como la libertad y qué tanto poder realmente tiene la mente al tomar decisiones. Por esto intentaré dejar bien clara la postura del pensador alemán respecto al tema.

Todos los objetos que se encuentran dentro del mundo de la representación están sometidos a la ley de causalidad y, por ende, no pueden estar en cierto estado sin que éste haya sido ocasionado por alguna causa. Una causa no es más que “el cambio precedente que hace necesario el subsiguiente.” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 83). Si el agua está caliente es porque algo la calentó, si el animal está comiendo es porque el hambre lo movió y si el hombre está dormido es porque algo lo cansó. O sea, que todo efecto siempre ocurre gracias a las cualidades propias que tiene algún objeto y la fuerza externa que obliga a dicho objeto a exteriorizar un cambio. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 84).

Todo lo que pasa dentro del mundo de representación necesariamente tiene una causa que explica su condición actual y nada se salva de eso. Ni siquiera el humano. La pregunta que se encuentra de fondo es ¿los humanos poseen libre albedrío? Y en todo caso, ¿qué es lo que se quiere decir cuando se dice libre albedrío?

Vayamos paso a paso. Si todo lo que existe en una representación tiene una causa, significa que cualquier acto siempre estará determinado por algo anterior y de eso nadie ni nada se escapa. Como Schopenhauer señala:

La ley de causalidad se establece *a priori* como la regla general a la que están sometidos todos los objetos reales sin excepción. Esta carencia de excepción se la debe precisamente a su aprioridad. La ley se refiere esencial y exclusivamente a *cambios* y dice que siempre que en el mundo objetivo, real, material, cualquier cosa, sea grande o pequeña, *cambia* mucho o poco, necesariamente tiene que haber *cambiado antes* también alguna otra cosa; y para que *esta cambie* tiene que haber cambiado a su otra *antes que ella*; y así hasta el infinito, sin que se pueda alcanzar a ver y ni siquiera pensar como posible, por no hablar de suponer, algún punto de partida de esta serie regresiva de cambios que llena el tiempo como la materia el espacio (Schopenhauer A. , 2007, pág. 64).

Desde la postura de Schopenhauer todas las acciones humanas se encuentran determinadas por una causa anterior, pero jamás se puede llegar al final de la concatenación de las causas, pues como la ley de causalidad es dada a priori como el tiempo y el espacio, para que siquiera pueda existir una representación de algo, se le intuye antes de que se le pueda poner en duda. Así, el filósofo se da cuenta que la pregunta sobre cuál fue el inicio de las causas, la causa primera, es inválida, pues todas las causas aparecen en el momento en el que algo se representa y por tanto sólo aparecen como una secuencia interminable de causas, sin la posibilidad de representarse de otra manera. Además, antes de que haya una representación con causas, no existe ninguna, pues no tendría sentido hablar de una causa fuera de una representación. Esta pregunta resulta tan ilógica e incomprensible como ¿cuándo inicia el tiempo? O ¿dónde está el espacio? Y, sin embargo, no porque no se puedan responder significa que tendríamos que negar el tiempo o el espacio como condiciones a priori para cualquier representación.

A la vez, al aceptar la ley de causalidad como una condición necesaria para cualquier tipo de representación, se está implicando que jamás habrá un acto que no tenga una causa determinada, pues todos los actos ocurrirán de forma necesaria e inevitable en todas las situaciones. Sin embargo, se puede ver que cuando una roca impacta con otra a una velocidad determinada produce un efecto diferente a cuando se le impacta contra un animal o un ser humano. La forma en la que las causas afectan a una u otra cosa, dependen de sí está en relación con objetos, animales o humanos, Schopenhauer usa aquí la diferenciación hecha por Aristóteles para distinguir a cada uno de dichos conjuntos (Aristóteles, 1978, págs. 172-212, 250-256). He aquí la diferenciación entre causas, estímulos y motivos.

Primero, tenemos a los objetos inanimados. La palabra “causa” para este conjunto de objetos se utiliza en el más estricto sentido: “es aquella en virtud de la cual se producen todos los cambios mecánicos, físicos o químicos de la experiencia” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 66). Esto se refiere a cosas como la evaporación del agua, el movimiento del polvo con el aire o el de la Tierra alrededor del Sol por la fuerza de gravedad, etc. Las causas se caracterizan por seguir al pie de la letra la segunda y la tercera ley de Newton, a saber, cualquier acción tiene una reacción igual y su reacción es proporcional a la fuerza de la acción, es decir con medir las cualidades y cantidades de la acción se puede predecir y afirmar con seguridad la intensidad, fuerza, movimiento, etc., de la reacción antes de que ésta ocurra.

En segundo lugar, se encuentra lo que Schopenhauer llama estímulos. Lo característico de los estímulos es que su reacción no corresponde necesariamente en la misma proporción que la acción. El grado del efecto puede ser completamente diferente si el estímulo resulta ser más o menos. Los estímulos los tienen los seres vivos que no poseen autoconciencia, es decir, la mayoría. Así, tenemos que la vida en términos generales se mueve por estímulos. Cabe resaltar que Schopenhauer afirma que las plantas únicamente se mueven por estímulos y afirma que todo ser que sea exclusivamente movido por estímulos será una planta. Para ejemplificar esto imaginemos una semilla que germina pero se le echa muy poco agua y se secan sus hojas, aunque a su vez si se le echa demasiada agua se ahoga, en cambio si se encuentra el balance perfecto crece. Es decir, no porque se le haya echado más agua necesariamente crecerá más. El filósofo señala también que todos los aparatos y órganos internos de los animales, incluidos los humanos, funcionan por estímulos. De esta manera se pueden aprovechar los alimentos y se puede hacer correr la sangre, se puede respirar de manera inconsciente y oxigenar el cuerpo, las plantas pueden absorber la energía del Sol y los animales pueden fecundar. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 67-68)

El último tipo de causas es la motivación. La motivación es “la causalidad que pasa por el *conocer*” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 68). La diferencia fundamental con los otros dos tipos de causas es que la motivación para que provoque un efecto no necesariamente tiene que sentirse físicamente, sino que con que la causa sea

percibida o conocida puede empezar a provocar algún efecto. Es por eso que la motivación se presenta únicamente en animales con poder de entendimiento en su sentido más llano, es decir, el que pueda prever situaciones futuras gracias vivencias pasadas, el que pueda hacer conexiones entre dos representaciones distintas.

La capacidad de representación ocurre gracias a que hay intelecto aunque sea en sus escalas más ínfimas y, por supuesto, también ocurre en las más grandes. Esa capacidad intelectual para lograr crear una representación “materialmente aparece como sistema nervioso y cerebro; y justo con ello se presenta la conciencia” (Schopenhauer A. , 2007, págs. 68-69). Así, todo cuerpo que se mueva por ciertas representaciones presentes en su conciencia y tenga algún cambio característico de su naturaleza se le podrá llamar animal. Y esa fuerza que fue la causa de su movimiento cuando se le presenta en la autoconciencia es a lo que se le llama voluntad. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 69). En la motivación, el influjo de lo externo no es lo que importa, lo que importa es el conocimiento de tal o cual influjo. El conocimiento será lo que determina la motivación, por tanto para que algo actúe como motivo sólo requiere ser percibido en alguna conciencia con un grado mínimo de entendimiento. De esta manera, se puede observar que mientras que la planta no reacciona si no hay luz solar, el perro al escuchar el sonido de la cadena que lo saca a pasear, en inmediato comienza a mover la cola y se empieza a emocionar, pues aunque la onda del sonido que hace la cadena sólo impacta en sus orejas y que propiamente eso sería el estímulo, ese sonido contiene un significado para el perro, es decir, una representación, en este caso el salir a pasear, que actúa como motivo para que se emocione y mueva la cola. Como se puede deducir, los motivos pueden ni siquiera tienen que estar presentes como objetos materiales, sino que basta con que existan en la mente, ya sea en el presente, pasado o futuro. Así, los humanos actuamos muchas veces porque nos imaginamos que algo va a pasar o queremos evitar algo que pasó. En los dos casos, eso que se presenta en la conciencia actúa como motivo en el presente sin que realmente la situación imaginada esté sucediendo o vaya a suceder.

También se puede ver que cualquier animal que se deje guiar por motivos propiamente tendrá un carácter, pues los motivos se presentarán como situaciones

en su conciencia desde donde su propia inclinación natural, es decir su voluntad, se verá obligada a decidir y es gracias a los patrones comunes de las decisiones que se toman, desde donde se observa qué carácter es el que se tiene. Pero más adelante se indagará a profundidad sobre el carácter, antes sólo quiero aclarar cuál es la diferencia entre los animales y los humanos cuando se trata sobre el influjo de motivos.

La diferencia entre los hombres y animales radica en la capacidad intelectual que tiene el entendimiento tanto en ellos como en nosotros. El elemento que distingue a la capacidad humana es el poder pensar y que se le designa con la palabra “razón” que

consiste en que el hombre no es [...] meramente capaz de una concepción *intuitiva* del mundo externo, sino que puede abstraer de ella conceptos generales (*notiones universales*), que designa con palabras para poder fijarlos y consolidarlos en su conciencia (Schopenhauer A. , 2007, pág. 70).

En pocas palabras, los humanos pueden generar conceptos abstractos que actúan como motivos pero que jamás se pueden observar en el mundo material. Por ende, el humano siempre tiene a disposición motivos inmateriales que se extienden muy lejos tanto al futuro como al pasado. Los animales por su parte, viven mucho más en el presente pues dado que carecen de razón, sus elecciones se remiten siempre a momentos presentes basados en motivos casi inmediatos. Es por eso que el perro no se emociona por el paseo que puede tener dentro de un mes, sino que se emociona hasta que en el presente escucha la cadena. Sin embargo, cabe resaltar que aunque los humanos tengan como motivos abstracciones no presentes ni materiales, éstas siempre surgen desde lo objetivo y lo externo, o sea, siempre esas abstracciones nacen gracias a una situación intuitiva externa de la cual se tienen memoria o tal vez sólo una vaga descripción, pero en última instancia siempre es referida a una representación objetiva. Por ejemplo, el hablar del amor como concepto es bastante abstracto pues es uno muy amplio, sin embargo, cuando se habla de él, no se puede hablar desde un contenido meramente racional, pues el concepto quedaría vacío y sólo se agregarían palabras que no agregarían contenido. Cuando se habla de amor, sea con quién sea, forzosamente para que pueda surgir una conversación mínimamente coherente, los interlocutores tendrán

que recordar alguna experiencia dentro de sus representaciones pasadas la cual consideren arbitrariamente como algo amoroso. Ya sea una vivencia personal con un amigo, pareja o familiar, a una creencia que le inculcaron sus padres, su religión o un programa de televisión, una expectativa de lo que él cree que debería ser, etc. Pero lo común de todas estas opciones es que siempre remitirán necesariamente a una experiencia que pueda ser representada objetivamente, es decir, materialmente. En pocas palabras a una vivencia, ya sea real o imaginaria pero que se encuentre en un espacio, tiempo y que tenga un contexto suficiente para justificar su causa.

Libertad

Una vez aclarado que las causas pueden entenderse como causas, estímulos o motivos dependiendo del grado de entendimiento en el que la causa actúe como tal, pero no por tener esta diferenciación deja de ser una simple causa que produce un efecto determinado; resulta pertinente indagar sobre qué tan libre realmente se es y cómo es que Schopenhauer resuelve la milenaria cuestión sobre si los humanos están determinados por su contexto y acciones o tienen una posibilidad real de elegir su propio destino.

Primero hay que aclarar sobre cuál concepto de libertad se usa al tratar la cuestión, pues ha habido demasiadas definiciones a lo largo de la historia. Schopenhauer usa el término *liberum arbitrium indifferentiae*, usado para describir un completo control personal sobre una decisión, en donde, ninguna causa externa ni ninguna inclinación influye en dicha decisión. En otras palabras, una libertad tal que implique que dentro de una circunstancia dada se puedan elegir dos opciones completamente opuestas sin que antes del momento de elección haya cierta inclinación o predisposición hacia alguna. Por ejemplo, si en la calle alguien se encuentra con un perro callejero, esta forma de libertad indica que sin importar su educación, ni su estado de ánimo, ni sus reflexiones pasadas, la persona tendrá la posibilidad de elegir acariciar al perro o patearlo y podrá elegir cualquiera de las dos si es que así lo quiere.

Schopenhauer niega por completo la posibilidad de la existencia de una libertad como esta. Pues una libertad que permite dos posibilidades contrapuestas en la misma situación, como ya advertía David Hume, implica la negación de la causalidad.

After we have perform'd any action; tho' we confess we were influenc'd by particular views and motives; 'tis difficult for us to persuade ourselves we were govern'd by necessity, and that 'twas utterly impossible for us to have acted otherwise; the idea of necessity seeming to imply something of force, and violence, and constraint, of which we are not sensible. Few are capable of distinguishing betwixt the liberty of *spontaneity*, as it is call'd in the schools, and the liberty of *indifference*; betwixt that which is oppos'd to violence, and that which means a negation of necessity and causes.³
(*Treatise on Human Nature*, Book II, Part III, Sections I-II, p.407)

Por lo tanto, Schopenhauer negará que el humano pueda tener un abanico de posibilidades infinito del cual él, caprichosamente, puede elegir la que prefiera. Más bien, como todos los objetos dentro del mundo como representación, siempre se verá condicionado por una causa anterior a él que lo llevo a actuar de tal manera y no de otra forma. Causa que en este caso se llama motivo.

La libertad de la voluntad

Sin embargo, se podría decir que a veces parece que tengo control sobre las acciones de mi cuerpo y yo decido si levanto la mano o no, si leo este escrito o no, etc. Entonces debería de tener algún control sobre mis decisiones y mis acciones, ¿no es así? Al final de cuentas, cuando levanto la mano o decido si leo se hace porque yo así lo quise y se puede afirmar “lo hago porque quiero”.

Nuestro autor no niega que las acciones que los humanos realizan se hagan porque ellos así lo quieran. Lo que él hace es mostrar que las elecciones que toma la voluntad no son libres ni indeterminadas. No existe una libertad de la voluntad y,

³ “Después de que hemos realizado cualquier acción, aunque confesamos que hemos sido influenciados por ciertos motivos y puntos de vista; es difícil para nosotros persuadirnos de que hemos sido gobernados por la necesidad y que fue imposible para nosotros haber actuado de otra manera; la idea de necesidad parece implicar cierta fuerza, violencia y restricción, de las que no somos sensibles. Pocos son capaces de distinguir entre la libertad de la espontaneidad, como se le llama en las escuelas, y la libertad de la indiferenciación; entre aquella que es opuesta a la violencia y aquella que significa la negación de la necesidad y las causas.”

en todos los casos, la voluntad de los hombres actúa basándose en motivos. El problema con los humanos es que los motivos no resultan tan obvios como los estímulos o los motivos más simples y observables que los animales tienen en el presente; los motivos de los humanos pueden extenderse lo suficiente en el tiempo como para que permanezcan ocultos incluso hasta para las personas más cercanas que nos rodean o nosotros mismos.

Además, gracias a que los humanos pueden ver motivos mucho más alejados en el tiempo, pueden reflexionar y pensar, sus motivos no se limitan a unos pocos que se encuentran presentes como en los animales, sino que resultan numerosos. Pero es fácil caer en el engaño y confundir la reflexión de los motivos con la idea de que todos estos motivos ejercen la misma fuerza en nuestra voluntad:

El que el hombre sea accionado por una clase propia de representaciones (conceptos abstractos, pensamientos) que el animal no tiene, se hace exteriormente patente al imprimir en todo su obrar [...], el carácter de lo *premeditado e intencional*: [...] que se ve directamente cómo, por así decirlo, guían sus movimientos hilos finos e invisibles (los motivos compuestos de meros pensamientos); mientras que de los de los animales tira la gruesa y visible soga de lo intuitivamente presente. Pero la diferencia no va más allá. *Motivo* se hace el pensamiento, al igual que se hace *motivo* la intuición, tan pronto como es capaz de actuar sobre la voluntad presente. Pero todos los motivos son causas y toda causalidad lleva consigo necesidad (Schopenhauer A. , 2007, pág. 72).

La confusión comienza a surgir cuando gracias a la capacidad humana de pensar se traen al presente los motivos que han influenciado a la voluntad, esta capacidad Schopenhauer la denomina como “reflexionar” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 72), así aunque la capacidad del humano para elegir algo sigue siendo la misma que los animales, es decir la voluntad, su elección es mucho más grande, pues la voluntad tiene a su disponibilidad muchos más motivos que los intuitivamente presentes.

De ahí que sea, en efecto, relativamente libre, a saber, libre de la coerción inmediata de los objetos *intuitivamente presentes*. [...] Esta *libertad relativa* es también, en el fondo, lo que la gente culta, pero que no piensa profundamente, entiende como la libertad de la voluntad [...]. Pero ésta es, sin embargo, meramente *relativa*, o sea. Por referencia a lo intuitivamente presente, y meramente *comparativa*, es decir, en comparación con el *animal*. Con ella cambia únicamente *la forma* de la motivación; pero la *necesidad* / de la acción del motivo no queda eliminada en lo mínimo ni tampoco disminuida (Schopenhauer A. , 2007, págs. 72-73).

Lo que el autor quiere decir es que no hay que confundir el hecho de que motivos lejanos en el tiempo nos influyeran por una libertad indiferenciada, pues aunque los motivos estén lejos si son lo suficientemente fuertes obligarán a nuestra propia voluntad a actuar de tal o cual manera. No porque las causas se presenten más complejas, la necesidad con la que el efecto se manifestará será mayor o menor. El error al pensar que existe una libertad de la voluntad indiferenciada en todo momento consiste en que al detenerse a pensar sobre la libertad de nuestra voluntad, se analicen los propios motivos junto con motivos que se contrapongan a éstos (contramotivos), y en la confusión sobre qué motivos tienen el poder o son los importantes, se llegue a negar el influjo o, incluso, la existencia de los motivos como algo que realmente afecta a la toma de decisiones de la voluntad; concluyendo que se podría hacer tanto una cosa como la otra, o bien omitirse la acción, “que la voluntad decide por sí misma, sin causa, y que cada uno de sus actos es un primer comienzo de una inabarcable serie de cambios así producidos.” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 78) Esta interpretación por lo general es la que se entiende cuando se dice “lo hago porque quiero”, pensando equivocadamente que el verbo “quiero” implica una negación de la causalidad, sin darse cuenta que el querer se produce gracias a que la voluntad en el presente puede ver los motivos que el intelecto le proporciona, pero que siempre refiere a una intuición sensible externa, y que aunque sea imaginaria, su origen siempre remite a un objeto, y como tal, siempre se muestra condicionado y condiciona a una determinada manera de actuar/reaccionar cuando se presenta como motivo.

Para entender esto de una manera más clara podría poner ejemplos de la vida cotidiana y seguramente usted, lector, ya habrá podido pensar en algunos por su propia cuenta constatando la veracidad de dichos párrafos. Sin embargo, en este caso, me remitiré a Schopenhauer, pues pienso que el ejemplo que él proporciona explica todo este lío con la mayor claridad posible:

Pensemos en un hombre que, estando en la calle, se dijera: << Son las 6 de la tarde, la jornada de trabajo ha terminado. Ahora puedo dar un paseo; o puedo ir al club; puedo también subir a la torre, a ver ponerse el Sol; también puedo ir al teatro; y puedo visitar a este o a aquel amigo; puedo también bajar hacia la puerta de la ciudad, hasta el ancho mundo, y no volver nunca. Todo esto depende solo de mí, tengo total libertad para ello; sin embargo, ahora no hago nada de eso sino que, igual de voluntariamente, me voy a casa con mi mujer>>. Esto es exactamente igual que si el agua dijera: << Puedo formar altas olas (¡sí!,

en el mar y la tempestad); puedo bajar impetuosa (¡sí!, en el cauce de la corriente); puedo precipitarme espumosa y burbujeante (¡sí!, en la cascada); puedo subir libre hasta el aire en forma de chorro (¡sí!, en los surtidores); puedo, en fin, cocer y desaparecer (¡sí!, a 80° de calor); sin embargo, ahora no hago nada de todo eso sino que me quedo voluntariamente, quieta y clara en el especular estanque>>. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 79).

Lo que se muestra en este ejemplo es que tanto para que el agua pueda hacer todas esas cosas como para que el hombre pueda hacer las respectivas, ambos necesitan de una causa que les posibilite dichas opciones. Y mientras en el hombre no exista un motivo tan fuerte como para incitarlo a bajar hacia la puerta de la ciudad, hasta el ancho mundo, y no volver nunca, él jamás lo hará. Esa posibilidad sólo existirá dentro de su intelecto, pero nunca se convirtió en un motivo real, pues no tuvo la fuerza suficiente como para mover a su voluntad a tomar dicha decisión.

Esta falsa idea en donde yo puedo hacer cualquier cosa no importando las circunstancias externas se debe a que en la fantasía de los humanos únicamente puede haber una imagen cuando se piensa sobre algún motivo, excluyendo a todos los demás motivos en el instante. Sin embargo, cuando ese motivo ya se presenta lo suficiente como para que tenga que actuar, inmediatamente, si la voluntad no está de acuerdo, aparece en forma de reflexión los motivos contrarios a ese y se vería como ese suceso jamás ocurriría. El “<<puedo querer esto>> es, en verdad, hipotético y lleva consigo la aposición <<si no prefiriese aquello otro>>” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 80). Schopenhauer para terminar esta explicación retoma el ejemplo anterior sobre el hombre que ha terminado su jornada laboral

Supongamos que se da cuenta ahora de que yo estoy ante él, que filosofo sobre él y niego su libertad para todas aquellas acciones que le son posibles; entonces podría fácilmente ocurrir que él, para rebatirme, ejecutara una de ellas: pero entonces habría sido precisamente mi negación y su efecto sobre su espíritu de contradicción el motivo que le forzase a ello. Sin embargo, este le podría mover a una u otra de las acciones *más fáciles* [...], por ejemplo, ir al teatro; pero de ninguna manera a la mencionada en el último lugar, la de marchar hasta el ancho mundo: para eso, este motivo sería demasiado débil. Igual de equivocadamente piensan algunos que, con tener una pistola cargada en la mano, pueden ya pegarse un tiro. (Schopenhauer A. 2007, pág. 80).

Lo que se muestra en el párrafo anterior es que para que una acción se ejecute, el motivo debe tener suficiente fuerza como para opacar a todos los demás contramotivos que el intelecto presenta y mientras no tenga esta fuerza, ese motivo

jamás llega a ser como tal. Sino que simplemente se presenta como una opción imaginaria en el intelecto, pero que en realidad jamás tuvo una fuerza real ni era posible que ocurriera aun cuando en la fantasía se mostrara como una posibilidad real.

El problema de fondo es que la cultura occidental le ha otorgado un poder desmesurado a la razón, pensando que es la soberana en cualquier cosa que los humanos hagan. Pero Schopenhauer no cae en este error pues puede ver con claridad que en general la sociedad predica mil y un razones para hacer tal o cual cosa, pero en el momento en el que sus pasiones se agitan y se llega al momento exacto en dónde se debe tomar la decisión, la voluntad se manifiesta en su forma más expresa. Nuestro autor es muy consciente del papel que juega la razón dentro de la vida humana y éste no es más que ser el mero sirviente de la voluntad. A diferencia de la mayoría de sus antecesores, Schopenhauer coloca a la razón como un mero instrumento del que se sirve la voluntad de vivir, su única función es servir a la voluntad de vivir al proponer motivos y justificar sus acciones. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 70-76) Lo que ocurre cuando se toma una decisión es: primero, se presentan varios motivos, luego, la voluntad es movida por el que tenga más fuerza y, por último, el intelecto trata de justificar dicha decisión racionalmente. Por esto, con notable frecuencia, se ve a la razón en apuros cuando se rompe una promesa por ejemplo, o cuando no se cumplen las obligaciones correspondientes, tratando de inventar la historia más racionalmente plausible que sirva como excusa ante la decisión que tomó la voluntad. Pues la voluntad jamás le pregunta a la razón sobre qué es lo que debe hacerse. Más bien, el único poder que tiene la razón es el de poder ampliar el campo de conciencia que ésta abarca para presentarle a la voluntad más y diversos motivos potenciales, pero al final quien toma la decisión es la voluntad basada en los motivos presentados por la razón. Voluntad que forzosamente estuvo influenciada por un motivo externo y, por lo tanto, sin una libertad indiferenciada.

Por ejemplo, si se tiene hambre y hay tres lugares en donde uno vende hamburguesas, otro vende cortes gourmet y otro ensaladas; la voluntad inmediatamente va a preferir alguna, sin embargo, el intelecto a cada una de las opciones les puede agregar más contexto que implican motivos más complejos. El

intelecto no sólo percibe que hay hamburguesas y que saben bien, sino que puede pensar también que no resulta una comida saludable, que eso puede hacerte engordar y, por lo tanto, afectar la percepción que los otros tendrán de ti, lo cual afecta la vanidad, además si ya se ha comido ahí, se presentan también argumentos como: anteriormente me trataron mal, por lo que tampoco quiero ayudarlos económicamente o viceversa. Con los cortes de carne se puede pensar que resulta una comida balanceada, sin embargo resultan caros, lo que me quita equilibrio económico y, por lo tanto, tendría que después restringirme ciertas cosas, además queda bastante más lejos, también requeriría una inversión de tiempo extra, pero por otro lado son deliciosos. Con las ensaladas el intelecto puede pensar que resultan saludables, pero su sabor no es tan succulento. Además pueden no saciar el hambre por completo y no resultan tan económicas, sin embargo se encuentran cerca de donde estoy y me atienden amablemente, etc.

Como se puede notar, el intelecto por lo general está generando potenciales motivos, sin embargo con base en ellos la voluntad elige caprichosamente. Con caprichosamente, me refiero a que si existen estos tres motivos la voluntad se verá limitada a elegir una de estas tres opciones, pero su elección no tendrá por qué ser la que al intelecto le parezca mejor. Claro está que el intelecto puede seguir agregando más y más contenido a dichos motivos, dependiendo de su capacidad, para que, idealmente, la voluntad elija el motivo más racional que el intelecto presenta. Así, sobre las hamburguesas podría pensar que la producción de la carne también afecta al medio ambiente y por ende, debería evitarla, pero las hamburguesas le recuerdan a un momento feliz de su infancia con su abuelo. Sin embargo, lo importante es la conservación del planeta, además de que no está seguro de la procedencia de la carne, etc. Y de igual forma con las otras dos opciones. Todo esto con la esperanza de que los motivos se vuelvan tan fuertes como para que la voluntad elija tomar el más racional. Pero, con demasiada frecuencia pasa que todas estas divagaciones duran apenas unos segundos o si se le ha pensado mucho la voluntad termina eligiendo la que más le guste (supongamos que son las hamburguesas) y se termina justificando la decisión con un argumento completamente banal e inesperado que no tiene relación con los argumentos racionales que el intelecto había dado, como: “hoy es un día especial” o “ya tiene mucho que no me como una hamburguesa” o “a mi abuelo le hubiera

gustado” o “se me antoja mucho”, etc. Haciéndose ver claramente la superioridad de poder que tiene la voluntad sobre el intelecto.

En forma de resumen, no hay una libertad de la voluntad pues ello implicaría una negación de la causalidad, situación que resulta imposible debido a las condiciones a priori necesarias para que pueda existir cualquier tipo de representación. Esto significa que la voluntad está condicionada siempre por motivos externos y aunque siempre se hace lo que se quiere, lo que se quiere no es indeterminado, es decir, tiene una causa que se llama “motivo” cuando es filtrada por el intelecto. Y, por ende, siempre se puede querer sólo una cosa y nada más que esa al momento de tomar una decisión. Las otras opciones que plantea el intelecto únicamente quedan como motivos potenciales, pero que jamás fueron tan fuertes como para mover a la voluntad y, por lo tanto, sólo existen dentro de escenarios hipotéticos e imaginarios, pero sin ninguna repercusión.

Bajo el supuesto de la libertad de la voluntad, cada acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto / sin causa. Y si uno se atreve a intentar hacerse representable un tal *liberum arbitrium indifferentiae*, se percatará en seguida de que, en realidad, el entendimiento ahí: no tiene forma de pensar algo así (Schopenhauer A. , 2007, pág. 83)

Y el que no lo crea simplemente debe tratar de imaginar un suceso sin ninguna causa para ver la imposibilidad de dicho supuesto.

Ahora bien la pregunta pertinente que nace después de esta exposición es ¿cómo es que la voluntad elige? ¿En que se basa esa “caprichosidad” antes mencionada? ¿Qué hace que la voluntad se incline hacia una u otra opción omitiendo por completo los argumentos racionales que el intelecto proporcionaba? Este sin duda, es un tema complejo, pero la respuesta que Schopenhauer da a este asunto es: “el carácter”.

Carácter

El carácter es otro aspecto del sistema filosófico de Schopenhauer que casi nunca se menciona al hablar de él, pero que tiene una especial importancia, ya que da una respuesta al dilema ético sobre si alguien nace o se hace “bueno” o “malo”.

Probablemente se le olvida o no se estudia este aspecto de su filosofía pues la respuesta que da es bastante cruda: uno nace con un carácter que lo acompaña hasta el final de sus días y dictamina las tendencias e inclinaciones de sus decisiones. Pero vayamos más lento. ¿Qué es el carácter para empezar?

Como en todas las ciencias que intentan dar una explicación siempre se supone al final una fuerza que se exterioriza cuando se le aplica alguna causa y que, por ende, ella misma no puede ser parte de dicha causalidad, sino que esa fuerza que es supuesta es la base para toda causalidad. Por ejemplo, en el estudio de los astros se supone la fuerza de gravedad como algo real de dónde se pueden apoyar todas las hipótesis, en la fisiología y la anatomía se asume una fuerza vital que ayuda a poner en movimiento todo el proceso fisiológico tiene un cuerpo para conservarse con vida. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 84) Ahora sabemos que las cuatro fuerzas presupuestas por la ciencia contemporánea son la gravedad, el electromagnetismo, la fuerza nuclear débil y la fuerza nuclear fuerte. Todas ellas no participan de la causalidad como tal sino que gracias a que se presuponen como verdaderas dan pauta a que se pueda hablar de causas, la función de ellas en el juego del cosmos es justo poner las reglas primordiales para que todo interactúe entre sí; de la misma forma que el ajedrez no podría jugarse si no se presupusieran primero: la cantidad de cuadrantes en el tablero, el objetivo del juego y los movimientos de las piezas.

Una vez entendido esto, las causas, estímulos y motivos lo único que hacen es determinar en qué cantidad, con cuánta intensidad y dónde se exteriorizan dichas fuerzas presupuestas. De esta forma, un motivo sólo exterioriza una fuerza que en el caso que nos atañe se llama “voluntad”, pero que a diferencia de las otras fuerzas que nombran los científicos, la podemos conocer tanto en su aspecto externo, como cuerpo, como un objeto más representado en nuestra conciencia de las cosas y, también, como algo interno que nos resulta inmediatamente conocido dentro nuestra autoconciencia.

Solo bajo el supuesto de que exista una tal voluntad y de que, en el caso individual, esta sea de una determinada índole, actúan las causas dirigidas hacia ella, denominadas aquí motivos. Esta índole [...] en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello que se llama *carácter* y, por cierto, *carácter*

empírico, ya que no es conocido *a priori*, sino solo por experiencia. [...] Y, como las fuerzas naturales, también el es originario, inmutable, inexplicable. En los animales es distinto en cada especie; en el hombre en cada individuo. Solo en los animales superiores y más listos se muestra ya un apreciable carácter individual aunque, en todo caso, con predominio del carácter de la especie (Schopenhauer A. , 2007, pág. 85).

Lo que Schopenhauer está implicando aquí es que cada voluntad, cuando se hace individuo, cuando pasa por el principio de individuación, es decir, cuando logra concebir una representación del mundo única y propia, tiene cierta tendencia particular que, única y exclusivamente, se hará notar después de que algunos motivos se le presenten, pero antes permanecerá desconocida hasta el mismo individuo. O sea, uno mismo no puede saber si sería valiente o cobarde en una determinada situación hasta que ésta se presente, antes de ese suceso, lo único que hay son especulaciones de la razón, que por lo general se inclinarán a decir lo preferible, pero no lo verdadero.

Además también señala que ciertos animales que tienen una capacidad de entendimiento más amplia y pueden hacer representaciones del mundo más complejas también pueden tener cierto carácter. Esto lo puede ver claramente aquel que haya convivido con más de un perro o un gato, ya que rápidamente notará, si hace remembranza que cada uno tiene su peculiar tendencia a actuar aunque se le presenten los mismo motivos, unos más flojos, otros más juguetones, otros más gruñones. Sin embargo, también advierte que los animales conservan más el carácter de su especie que el individual, por eso es normal que de los perros se digan que son juguetones y cariñosos y de los gatos que son más independientes y solitarios. La diferencia es que aunque a los gatos se les considere más independientes y solitarios, si se comparan dos gatos en específico se verá con claridad que también poseen una diferencia de carácter que, redundantemente, los *caracteriza*, tal vez uno es más juguetón y el otro es más dormilón, etc. En cambio, esto no sucede con las hormigas, por ejemplo, ya que es casi imposible diferenciar una de otra por su carácter individual, pero si se puede afirmar de las hormigas como conjunto que son trabajadoras y cooperativas.

El carácter podría definirse como el adjetivo que podría ponerse al conjunto de las decisiones propias. Si se viera a la vida en retrospectiva, como una película,

el género de la película (drama, comedia, etc.) sería el carácter individual. El carácter, haciendo una analogía musical, sería el tono y ritmo que se le da a la melodía y la melodía serían los motivos que se nos presentan. Así, aunque la melodía pueda ser la misma (digamos do, mi, sol), el carácter acotaría la duración de cada nota y determinaría si se encuentra en escala mayor o menor. Una forma clara en donde se puede observar lo que se quiere decir con carácter es observar como diferentes bebés juegan con el mismo juguete, mientras que uno lo avienta, el otro lo toca con curiosidad, el otro se lo lleva inmediatamente a la boca, el otro se entretiene con otra cosa y el último deja el juguete de lado. Esa diferencia entre lo que se hace en una circunstancia muy similar es el carácter.

Cualidades del carácter del hombre

Schopenhauer pone en manifiesto cuatro cualidades que conlleva el carácter de cualquier hombre:

1. Es individual: Aunque el carácter en un nivel más profundo se rige por la especie, en el hombre la diferencia entre los caracteres individuales es tan inmensa que ante un motivo similar pueden tener reacciones muy diferentes. Justo como en el ejemplo de los bebés.
2. Es empírico: Sólo mediante la experiencia uno llega a conocer a los demás y, también, a sí mismo. Por eso la confianza con los otros se gana después de que han pasado pruebas que nosotros imponemos y sólo a través de hechos. De esto también resulta que una vez que conocemos a alguien, podemos determinar, con cierto grado de certeza, qué haría o qué no haría en tal o cual situación. También de aquí se desprende que nosotros nos decepcionemos de alguien más, o de nosotros mismos cuando se presenta una situación inesperada donde se requería tal o cual cualidad, como justicia, honestidad o valentía, pero que no fue ejecutada y, sólo hasta después, cuando es reflexionada se admite que se debería haber actuado de otra forma. Y el descontento o la alegría de haber hecho o no haber hecho algo, se provoca porque nos hemos conocido más a profundidad. Pues no hay mayor prueba de carácter que el estar en una situación nueva, donde necesariamente se tenía que improvisar. "Por eso quien precisa de una ayuda grande y extraordinaria se dirige a aquel que ha dado pruebas de nobleza: y quien quiera a un asesino

buscará entre la gente que se ha manchado ya las manos con sangre” (Schopenhauer A. , 2007, pág.87)

3. Es constante: Siempre permanece el mismo, desde el nacimiento hasta la muerte. A pesar de la vejez, los aprendizajes y todas las mutaciones al final de la vida se puede ver como el mismo hilo conductor iba llevando todas las decisiones y cómo detrás de toda máscara siempre estuvo el mismo hombre. Esto se constata, principalmente, en la confianza, pues de alguna manera, todos sabemos que la gente no cambia y, por eso, nos resulta difícil o hasta imposible perdonar a aquel que traicionó nuestra confianza una sola vez y aunque se le perdone, la relación con esa persona nunca vuelve a ser igual.

“Incluso cuando tal confianza nos ha engañado, nunca decimos: <<Su carácter ha cambiado>>, sino <<Me he equivocado con él>>. En ella [en la verdad de que el carácter es constante] se basa el que, cuando queremos juzgar el valor moral de una acción, / intentemos en primer lugar obtener certeza de su motivo, pero luego la alabanza o la censura no aludan al motivo, sino al carácter que se puede determinar a través de tal motivo” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 88)

4. Es innato: Sí, según Schopenhauer, el carácter no es un producto de las circunstancias externas, sino de la propia naturaleza. Para fundamentar esto Schopenhauer se basa en lo que otros poetas y pensadores ya han dicho. Principalmente en Aristóteles:

Es opinión común la de que cada tipo de carácter está de algún modo en nosotros por naturaleza; y así somos justos y temperantes y valientes y tenemos las demás disposiciones directamente por nacimiento (Aristóteles, 2010, P. 112)

Y si se quiere el ejemplo más claro para demostrar lo que Schopenhauer propone, el carácter no puede ser dado después del nacimiento porque ya en los niños pequeños se le puede observar. La implicación que el carácter en el sistema filosófico de Schopenhauer conlleva, es la de que el vicio y la virtud son innatos. Pero antes de adentrarnos más a este tema, quiero hacer un par de acotaciones primero.

Personalmente, esta es la parte de su sistema con la cual discurro en algunos puntos, en específico, el punto tres y cuatro. Explicaré por qué. El que el carácter sea innato Schopenhauer lo justifica aludiendo a poetas de otros siglos como Goethe⁴ o Veleyo Patérculo⁵ y aunque las razones que expone parecen convincentes, ni él ni los autores a los que refiere tenían el conocimiento actual sobre el desarrollo de un bebé. No niego que el carácter *parezca* ser innato, pero actualmente se sabe que las vivencias que tiene la madre cuando el feto aún está en el vientre, la comida que come y lo que consume en el periodo del embarazo, tienen un impacto real y fuerte sobre el desarrollo del bebé. Se sabe que el feto comienza a escuchar a las 20 semanas aproximadamente, por lo que los sonidos externos pueden afectarlos de diferentes maneras (PregnancyBirth&Baby, 2018), además gran parte de los nutrientes que recibe el bebé se los proporciona la sangre de la madre, desde aminoácidos hasta glucosa, por lo que lo que ingiere la madre afecta el crecimiento del feto. Aparte, actualmente es sabido que, una vez que se crea un feto, éste conserva algunas células de la madre, pero también la madre conserva células del feto, que a su vez pueden ser pasadas al hermano menor (SciShow, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=OwrjBiW3suM>) y estas células viven gracias a los alimentos ingeridos y las toxinas que la sangre reparte por el cuerpo de la madre; recordemos que la sangre se encarga de oxigenar el cuerpo con las células rojas, pero también tiene plaquetas (encargadas de cicatrizar), plasma (líquido donde corren las células, especialmente agua) y las células blancas que se encargan de defender el cuerpo, pero aquí viene lo interesante, pues éstas se dividen en varios tipos, unas pueden atacar bacterias, otras reacciones alérgicas, otras parásitos, otras se encargan de depurar células infectadas. Se podría decir que son soldados que protegen lo que corre por el cuerpo y lo mantienen a salvo.

Lo curioso de todo esto, es que tener demasiadas células de tal o cual tipo afectan el sistema inmunológico y, por ende, las reacciones que se tienen con el

⁴ “Como el día que te trajo al mundo / Estaba el Sol par saludar a los planetas / Has crecido al punto y sin pausa, / Según a ley en la que fuiste originado. / Así has de ser, de ti no puedes escapar, / Así lo dijeron la las sibilas, así los profetas; / Y ningún tiempo y ningún poder rompe / La forma impresa que viviente se desarrolla” (Dios y mundo, palabras primigenias, Órfico)

⁵ “Hombre muy semejante a la virtud y por todo más cercano a su naturaleza con los dioses que a los hombres: que nunca obró bien para que se le viera hacerlo, sino porque no podía obrar de otro modo” (II, 35)

mundo exterior pues se afecta directamente al cuerpo (Science Plus, 2016, <https://youtu.be/2sj81eqwM6Q>). Y si recordamos que el cuerpo es la voluntad objetivada, no me parecería descabellado pensar que el carácter podría formarse en el vientre gracias a la combinación de todos estos factores y quién sabe cuántos más. Hasta la fecha no se ha podido delimitar con total certeza cómo y de qué maneras el embarazo afecta al proceso mental completo del feto, pero sí que se sabe que afectan ciertas partes. Por lo tanto, aunque el carácter puede parecer innato, bien podría estar determinado por las circunstancias externas, sólo que éstas se presentan en el embarazo y, por esto mismo, tiene sentido que para las épocas pasadas el carácter pareciera innato, pues no contaban con la tecnología necesaria para estudiar más a fondo el desarrollo de un feto. Cabe reiterar que todo esto son especulaciones, sin embargo considero que es mi deber explicitar las partes del sistema de Schopenhauer que pueden no ser tan adecuadas debido a la brecha temporal que hay entre su época y la nuestras, aunado a los hallazgos nuevos de la ciencia gracias la tecnología actual.

Carácter inteligible

Se podría preguntar ahora: ¿entonces estoy destinado a realizar actos viles si tengo un carácter malvado y viceversa? La respuesta por una parte es sí y por otra, no. Sí, en el sentido de que el carácter dirigirá las decisiones que la voluntad toma en situaciones específicas una vez que se han presentado los motivos. Sin embargo, los motivos son filtrados por el intelecto y Schopenhauer afirma que el ennoblecimiento del hombre siempre recaerá en el conocimiento. Pues aunque su carácter sea invariable, los motivos que él puede proporcionar pueden ser ampliados y corregidos. Y en este sentido, el hombre puede realizar mejores actos. Nunca cambia su fin, pero si el medio. Por ejemplo: digamos que existe un hombre con carácter sumamente egoísta, por lo que él siempre quiere tener más que los demás y ser percibido mejor que los demás, dentro de sus circunstancias nunca tuvo una buena educación ni reflexionó sobre su actuar, por lo que desde pequeño le quitaba la comida a sus hermanos e imponía su voluntad frente a sus amigos con violencia si era necesario. Al crecer este mismo hombre ahora contaba con dinero pues había hecho una estafa que le había resultado bien, por lo que poseía dinero y se había vuelto despiadado a la hora de hacer negocios. Sus circunstancias le

habían mostrado que ser adinerado era una forma de ser mejor, por lo que la obtención de dinero funcionaba como motivo para su carácter egoísta. Después de varios años se da cuenta de que nadie quiere pasar el tiempo con él y las personas sólo lo soportan porque les paga u obtienen algún beneficio monetario o material. Nadie quiere compartir un tiempo a solas con él pues todos repudian su forma de actuar y aunque él tiene dinero suficiente para hacer lo que le plazca por el mundo, se comienza a sentir solo y tenerle envidia a la gente que los demás quieren. Pues dentro de sus circunstancias, su carácter egoísta se da cuenta que si no es alabado y nadie lo quiere entonces no significa que sea mejor. Así que decide cambiar su manera de actuar, de tal manera que ahora a la gente también le comience a gustar compartir su tiempo con él y lo logra. Pero esto no significa que su carácter haya cambiado, sino que el intelecto amplió la esfera de motivos, por lo que ahora el motivo prevalente para el actuar de su carácter egoísta es ser querido y aprobado por los demás, ya no el simple dinero. Pues su intelecto se dio cuenta que no porque tenga más dinero lo percibirán como mejor ni él se sentirá como alguien mejor, que es lo que su carácter quiere. Así, con un motivo diferente sigue actuando egoístamente y persiguiendo el fin característico de su voluntad, solo que ahora es percibido como una persona más amable. Por eso Schopenhauer dice “Solo su *conocimiento* se puede corregir; por eso él puede llegar al conocimiento de que este o aquel medio que antes aplicó no conducen a su fin o traen más desventaja que ganancia: entonces él cambia el medio, no el fin” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 89)

Es por esta razón que la educación y la ampliación del conocimiento es tan importante, pues puede permitirnos ver motivos que antes nos eran inaccesibles y en general, evitarnos situaciones que pueden ser dolorosas o poco beneficiosas si sólo nos dejáramos guiar por motivos limitados y el ímpetu de nuestro carácter.

De esto se deduce que toda acción siempre es originada gracias a la combinación de dos factores: la fuerza interior que se manifiesta y la causa exterior que obliga a dicha fuerza a manifestarse de tal o cual manera. Y que en los humanos serían respectivamente: la voluntad, si se le percibe por la autoconciencia, que también es el cuerpo, si se le percibe como objeto en el mundo; y los motivos exteriores que se presentan al intelecto con base a los cuáles la voluntad individual (carácter) decide qué hacer y qué no hacer en esa particular situación. Teniendo

esto en cuenta, al tomar cualquier decisión podemos analizar cuál motivo nos llevó a tomar dicha decisión y que clase de carácter poseemos, con la finalidad de conocernos mejor, ampliar nuestros motivos y saber en qué situaciones podemos ponernos sintiéndonos cómodos y cuáles sería mejor evitar. Pues si una persona se ha dado cuenta que tiene un carácter que lo lleva a ser influenciado, entonces sabe que debe cuidar a las personas con las que se relaciona y este simple hecho, puede servir como motivo para el actuar de su propio carácter. Esto es lo que Schopenhauer llama “carácter inteligible”, pues una vez que hemos conocido el carácter propio por medio de diferentes experiencias, podemos usar ese conocimiento como motivo para actuar con más prudencia. Pero para obtener dicho conocimiento primero tenemos que haber vivido varias situaciones que pongan a prueba nuestro carácter, ya que sólo se puede conocer el carácter empíricamente. Y después de un acervo de experiencias entonces se puede comprender el carácter de forma inteligible. Éste se muestra como la esencia del carácter empírico, pues no se extiende a lo accesorio y accidental de las circunstancias, sino que sería el hilo conductual que mantiene las generalidades del actuar de éste. Por ejemplo “es accesorio que se juegue con nueces o monedas, pero que se engañe en el juego o se proceda honestamente, eso es lo esencial; esto está determinado por el carácter inteligible” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág.198).

¿Dónde radica la libertad?

Con base en todo lo dicho se puede decir que siempre es permitido al humano sólo y únicamente una acción en cada momento y nada más. Que esa acción será influenciada por los motivos externos que su intelecto proporcione y su carácter. Además en los animales, plantas y objetos inanimados los estímulos y las causas actúan con igual necesidad que los motivos en los humanos y, por lo tanto, sus acciones siempre están condicionadas. Así, “*Todo lo que ocurre, desde lo más grande a lo más pequeño, ocurre necesariamente. Quidquid fit necessario fit*” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 98). Se podría pensar maliciosamente que por estas consideraciones entonces podemos justificar cualquiera de nuestros actos diciendo que no tuvimos otra opción y que así tuvo que ocurrir, lo cual es un problema moral. Sin embargo Schopenhauer afirma que la libertad sí existe sólo que es una “libertad moral”.

Pero vayamos poco a poco. Para justificar esto nuestro autor hace recurso de un hecho de la conciencia innegable que es “el sentimiento, totalmente claro y seguro, de la *responsabilidad* por lo que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, sentimiento este que se basa en la inquebrantable certeza de que nosotros mismos somos *los autores de nuestros actos*.” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 133)

Es por eso que sólo alguien que teme al castigo o a la reprimenda se le ocurriría echar la culpa de manera engañosa a los motivos que los llevaron a actuar reprobablemente, pues en general todos comprenden que los motivos sólo resultan objetos en el mundo de representación o abstracciones de objetos, pero en última instancia estos no producen acción alguna si no hay un sujeto, una voluntad, un carácter, que reaccione ante tales. Y por eso todo hombre tiene conciencia de que tal o cual cosa no hubiera pasado así “*solo con tal de que él hubiera sido otro*.” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 133). Y aunque su carácter no le permitió actuar de otra manera frente a esas particulares circunstancias:

“la *responsabilidad* de la que él es consciente [...] en el fondo, afecta a *su carácter*: de este se siente él responsable. Y de este le hacen también responsable los demás. [...] El hecho, junto al motivo, entra aquí en consideración solo como testimonio del carácter del autor; pero vale como síntoma seguro de él” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 133).

De manera que, en última instancia, cuando se le reprocha o se le alaba algo a alguien, se le está alabando o reprochando su carácter, el cómo es él o ella, no tanto la acción que hace que nos demos cuenta de su carácter. Por ejemplo, si se piensa en un activista que logra ayudar a muchas familias pobres y se le elogia, este elogio se realiza diciendo que él es un hombre bueno, no que ha hecho una buena acción. De igual forma, por ejemplo, cuando se condena a alguien a muerte porque ha hecho algo perverso, se le condena no porque haya cometido una acción mala, sino porque se le acusa de un carácter cruel o malvado que resulta necesario eliminar para prevenir otras acciones de esa índole. “Por eso, en todos los lenguajes, los epítetos de la maldad moral, los insultos que la designan, son más bien predicados del *hombre* que de sus acciones” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 134).

Por esto mismo, si se quiere hablar de libertad moral no se puede hablar de ella dentro del mundo de representación donde la ley de causalidad obliga a que todo ocurra con necesidad gracias a las causas externas, sino que se le debe considerar desde el propio carácter del hombre. Aquí se está hablando del carácter inteligible como tal, por ende, no de la voluntad objetivada en los fenómenos que aparecen dentro de la representación sino de la voluntad como cosa en sí. Y solo así se puede hablar de una libertad absoluta, pues la voluntad como cosa en sí no está sometida al principio de razón (espacio, tiempo y causalidad), por ende, ninguna causa aplica para ella y se puede hablar de una verdadera libertad. Sin embargo, resulta una libertad trascendental que no interfiere con los fenómenos dentro del mundo como representación. Como se puede ver, lo que queda para nosotros, los humanos, es averiguar los caminos a los que conduce la obra de nuestra libertad, viendo los actos de nuestro carácter empírico para poder contemplar nuestro carácter inteligible. “La *libertad* que [...] no puede encontrarse en el *operari*, tiene que radicar en el *esse*” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 137). Schopenhauer afirma que el error de muchos pensadores ha sido poner a la libertad en el actuar y la necesidad en la esencia, pero suscribe que todo gran pensador⁶ que de verdad se ha puesto a meditar sobre el asunto de la libertad siempre concluye que la libertad no puede radicar en el actuar y por eso la proposición “*en lo que hacemos conocemos lo que somos*” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 137) resulta verdadera. Sólo en esto se puede basar la conciencia moral, nunca en la posibilidad de realizar una acción completamente opuesta, dadas las circunstancias. De estas reflexiones se desprende también, que no tiene sentido lamentarse por el qué hubiera sucedido o qué tan improbable fue que pasara tal o cual cosa, pues esto significaría estarse atormentando por una imposibilidad causal.

⁶ Para dar un sustento más grande sobre la falsedad de la libertad dentro del mundo fenoménico Schopenhauer hace una recopilación de pensadores anteriores a él que ya se habían dado cuenta de dicha verdad. Los cuáles me remitiré a mencionar, pero no incluiré para no alargar innecesariamente la exposición. Si se quiere analizar con más detenimiento las razones de por qué los invoca puede revisar las páginas 101-129 de su libro “los dos problemas fundamentales de la ética”. Schopenhauer menciona que Teremías y Aristóteles ya habían caído en cuenta que actuamos siempre de determinada manera y no está en nuestro poder actuar de otra forma. De igual manera pasa con Clemente de Alejandría. Incluso San Agustín cuando se pregunta sobre por qué existe el mal si Dios creó todo, cae en cuenta de que la libertad solo pudo ocurrir antes que la caída. Lutero afirma con más seguridad que el libre arbitrio nunca ha sido nada apoyándose en San Agustín. Hume claramente admite que dicha libertad es impensable y contradictoria. Spinoza también lo proclama diciendo que la naturaleza es la que determina todo actuar. Voltaire lo negaba, pero en sus años de adultez tardía termina convenciéndose de que dicha libertad es imposible. Kant lo deja ambiguo, sin embargo se puede deducir gracias a varias afirmaciones. Schiller lo expresa poéticamente. De igual manera Shakespeare y Goethe plasman esta verdad en sus obras.

A manera de resumen y con la finalidad de dar paso al siguiente análisis, que radicará en cómo es que alguien escapa de los martirios que la voluntad le impone, qué es el arte y qué es la genialidad, dejaré esta cita del filósofo alemán que concreta todo lo que se ha expuesto sobre la libertad y el carácter.

El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él es ya lo que quiere: pues de aquello que él es se sigue necesariamente lo que él hace cada vez. Si se considera su obrar *objective*, es decir, desde afuera, entonces se conoce apodícticamente que tiene que estar sometido, como el actuar de todo ser natural, a la ley de causalidad en todo su rigor: pero *subjective* cada uno siente que hace siempre solo lo que *quiere*. Mas eso solo significa que su actuar es la pura exteriorización de su propia esencia. [...] Así pues, la *libertad* no queda suprimida [...] sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales [...] hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es trascendental. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 138)

Capítulo III - Supresión de la voluntad

Nuestra exposición nos lleva ahora a una de las más hermosas partes del sistema filosófico schopenhaueriano, pues es tiempo de analizar cómo es posible eliminar los tormentos impuestos por nuestros constantes e imperantes deseos que parecieran condenarnos a estar insatisfechos en todo momento. Lo cual tendrá relación con la “genialidad” y la obra artística. Pero para entender todo lo que viene a continuación primero se tendrá que hacer una aclaración importante, sobre algo que ya se ha tocado, pero no se ha analizado a profundidad aún. Estoy hablando de la idea, en el sentido platónico de la palabra.

Idea platónica

La concepción de “idea”, Schopenhauer la usará en el mismo sentido que el filósofo griego Platón la usaba. He dicho que ya se ha tenido un atisbo de esto en nuestra exposición, pues justamente comprender el carácter inteligible en nuestras acciones, y dejar de ver las como acciones individuales para contemplarlas como expresiones del mismo carácter que permanece siempre igual, pero se expresa de diferentes maneras, como con el ejemplo de alguien que juega honestamente o no, es justamente la contemplación de la idea y no de las expresiones accidentales que dicha idea produce en la representación al someterse al principio de razón. Pero vayamos más lento, pues el entender exactamente lo que es una idea y poder diferenciarla de la representación, como de la voluntad en sí, entendiéndola, sin embargo, su relación y jerarquización respecto de ambas, es de fundamental importancia para poder comprender lo que es una obra de arte y lo que es la genialidad.

Schopenhauer usa tanto la aportación de Kant sobre la cosa en sí, el nouméno, y la de Platón sobre los moldes únicos e invariables que se expresan en pluralidades. Sin embargo, entre los dos, aunque sutil, resulta importante destacar la diferencia, pues según Schopenhauer, los dos intentan llegar a dar una explicación de lo mismo. Sólo que mientras Kant niega la pluralidad en la cosa en sí, argumentando que todas las formas de su expresión únicamente existen gracias al

principio de razón. Platón, también, niega que estas expresiones de la cosa en sí realmente sean algo, pues siempre devienen, son superfluas, nace y mueren, ya que sólo tienen una existencia relativa en relación a su conjunto, pero si se contempla dicho conjunto, no en sus relaciones particulares, sino como expresiones heterogéneas de la misma homogeneidad, entonces se entienden las verdaderas formas que no pueden cambiar, es decir, que se encuentran fuera del espacio, tiempo y causalidad (principio de razón), pero poseen una existencia real pues son la posibilidad de toda representación y otorgan las cualidades características a todas las diferentes expresiones de cada forma. De aquí que Schopenhauer diga, mientras explica el mito de la caverna de Platón, que mientras nos limitemos a la percepción de las relaciones y no de sus formas

nos pareceremos a hombres que estuvieran sentados en una caverna oscura y atados tan fuerte y fijamente, que no pudieran girar la cabeza ni ver, a la luz de un fuego que arde detrás de ellos, otra cosa que las siluetas, proyectadas en la pared frente a ellos, de las cosas reales que se mueven y pasan entre ellos y el fuego. Incluso de los otros y de ellos mismos sólo se verían las sombras en la pared. Su sabiduría consistiría en predecir la sucesión de estas sombras aprendida por la experiencia. En cambio, lo único que [...] *siempre es y nunca deviene ni desaparece*, son los prototipos reales de aquellas siluetas; son las ideas eternas, las formas originarias de todas las cosas. A ellas no les conviene *ninguna pluralidad*, pues cada una es en su esencia sólo una [...]. Tampoco les conviene *el nacer y el perecer*, pues son verdaderamente existentes [...]. Por eso, únicamente de las ideas hay un conocimiento propiamente dicho, pues el objeto de tal conocimiento sólo puede ser lo que es siempre y en cualquier respecto (es decir, en sí), no lo que es pero también no es, dependiendo de cómo se mire. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 209-210.)

Por ejemplo, si tenemos enfrente de nosotros a un gato, Kant diría que todos sus atributos son únicamente expresiones que nosotros podemos entender gracias que poseemos el principio de razón, pero que ningún atributo espacial, temporal y causal que se le pueda atribuir al gato, tiene una relación con la cosa en sí y, por ende, tendríamos que tener una capacidad diferente a la humana para poder conocer lo que tenemos en realidad enfrente y nosotros le estamos nombrando como gato. Por su parte, Platón diría que el gato no tiene una existencia verdadera, sólo es aparente (hasta ahí igual que Kant), sin embargo ese gato externaliza su idea que es en sí siempre la misma. Y en la medida en que podamos aprehender dicha idea no importará lo que esté haciendo el gato, qué edad tiene, ni de qué color es, pues sólo la idea que se aprehende del gato posibilita dentro de nuestra

representación la realidad del gato (la comprensión de si esto es o no un gato), entonces resulta objeto de un conocimiento real, tiene un verdadero ser.

Por ende, la idea platónica, aunque se libra de las formas que impone el principio de razón dentro de la representación, o sea que permanece siempre fuera del tiempo, espacio y le resulta absurda la pregunta sobre cuál es su causa, no se libra de que tenga que ser un objeto, pues representa siempre a una cosa o, más bien, a todo un conjunto de cosas. Aún con esto, la idea “ha retenido la forma primera y más universal, que es la representación en general, el ser objeto para un sujeto.” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 214) En este sentido, esto quiere decir que la idea representa la *objetidad*⁷ más adecuada posible de la voluntad. Después, cuando la idea se adecua a las formas del principio de razón, se expresa su homogeneidad en un sinfín de individuos y de expresiones que resultan todos diferentes, es decir, se crea la pluralidad, pero aun así toda esa pluralidad comparte la esencia característica determinada por la idea. Esencia que cuando se le comprende de manera abstracta se le dice que es trascendental. Sin embargo, Schopenhauer propone que también dicha esencia se puede presentar, es decir traer al mundo de representación, aunque en muy raras ocasiones y únicamente de manera intuitiva, o sea, tan inmediata que no tiene que pasar por el proceso de abstracción. Esta afirmación será su contribución y el punto de apoyo para poder explicar lo que es una obra de arte y la genialidad. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs.211-214)

⁷ Palabra usada por la traducción de Luis Fernando Moreno Claros en “el mundo como voluntad y representación vol. I”. La objetidad será diferenciada de la objetividad en el sentido de que aunque también es una objetivación de la voluntad, no llega a ser un objeto empírico en el mundo de la representación, sino es un objeto en tanto que es idea platónica. No es ni la voluntad misma, ni un objeto en el mundo de la representación, sino que es la objetivación de todo un conjunto de objetos que deben su propia existencia a dicha objetidad. La objetidad sólo permanece como objeto dentro del entendimiento, y únicamente se aprehende la objetidad de cualquier objeto al aprehender su idea gracias a un estado de ánimo “genial”, como tal sólo podemos referirnos a la objetidad por el uso de conceptos, sin que éstos refieran realmente a la objetidad de cualquier idea.

Diferencias entre concepto e idea

Antes de explicar la contemplación estética, el arte y el genio. Quisiera hacer unas aclaraciones respecto de la idea para que no se le confunda con un concepto, pues aunque son similares ya que comparten la propiedad de agrupar en un conjunto un número extenso de cosas representables, son diferentes.

El *concepto* es abstracto, discursivo, totalmente indeterminado dentro de su esfera, determinado sólo en cuánto a sus límites, accesible e inteligible a quien esté dotado de razón, comunicable a través de palabras sin más intermediarios y agotado en su definición. La *idea*, en cambio, que a lo sumo puede definirse como representante adecuado del concepto, es absolutamente intuitiva, y aunque representa una cantidad infinita de cosas particulares, está, sin embargo, totalmente determinada [...], la idea es asequible sólo al genio y a quien, gracias a una exaltación de su facultad de conocimiento puro, la mayoría de las veces debida a las obras del genio, se encuentra en un estado de ánimo genial. Por eso, la idea no es absolutamente, sino relativamente comunicable; [...] La idea es la unidad descompuesta en pluralidad en virtud de la forma temporal y espacial de nuestra aprehensión intuitiva; en cambio, el *concepto* es la unidad restablecida a partir de la pluralidad mediante la abstracción de nuestra razón. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 276-277)

Lo que se quiere decir con esto es que la cualidad que los diferencia es que la idea siempre es la expresión de un conjunto de cosas que se representan, pero que antes de representarse de alguna manera permanecen indefinidas y sólo cuando se presentan se puede intuir dicha idea. Al intuir la se presenta como una revelación que la idea subyacía al individuo en el que se está representando. En lenguaje coloquial: la idea ya estaba y el individuo es sólo una expresión de ésta. Por su parte, el concepto se genera una vez que se ven a varios individuos y racionalmente se eligen características observables que tienen en común para poder agruparlos dentro de un conjunto que la razón pueda entender y, por tanto, etiquetar y simplificar. No obstante, dicho concepto sólo surge a partir de la racionalización y el análisis de los datos empíricos, por ende sólo se comprende dentro de las mismas estructuras de la razón. En cambio la idea, al intuir la, no necesita pasar por la razón para entender que representa a todo el conjunto de individuos. De alguna forma se revela, se devela, se deja de ocultar algo que siempre estuvo ahí y se manifestaba constantemente en los individuos partícipes de dicha idea. El concepto es la unidad que se crea después de ver las cosas y la idea

es la unidad que ya estaba antes de ver las cosas y que posibilitaba el poder verlas.
Por eso Schopenhauer dice

El *concepto* parece un recipiente muerto en el que lo que se ha introducido en él permanece realmente colocado en el mismo orden, pero del que no se puede extraer (mediante el juicio analítico) más de lo que se ha introducido (mediante la reflexión sintética); la *idea*, en cambio, desarrolla en aquel que la ha concebido representaciones que con respecto del concepto de su mismo nombre son nuevas. Se parece así a un organismo vivo capaz de desarrollarse, dotado de la facultad de procreación, que crea lo que no estaba encerrado en él (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 277)

A partir de aquí se puede entender qué es una idea y cómo se diferencia de un concepto. Sin embargo, este tema que puede resultar confuso quedará más claro al describir cómo se logra la contemplación estética que justamente no es más que la adecuada intuición de la objetividad del mundo, es decir, de la captación de ideas.

Entonces, para aclarar todo lo que se ha expuesto hasta el momento, con la finalidad de pasar a lo que sigue dentro de mi exposición con la mente clara, se podría decir que la cosa en sí es la voluntad, la cual nos damos cuenta de su existencia pues se nos presenta sin mediaciones, es decir, inmediatamente, dentro de nuestra autoconsciencia y resulta una verdad innegable pues no se puede partir de una intuición dentro de la autoconsciencia anterior a ésta; la voluntad es el ser del cual todo lo existente participa, desde el grado menor de consciencia hasta el más alto, desde la existencia inorgánica hasta la expresión orgánica más compleja. Después, entre la voluntad y la representación, es decir, entre la cosa en sí y el mundo de fenómenos, existe una pluralidad enorme de ideas que no pertenecen como tal a los objetos de la representación, pero tampoco son la voluntad misma. Las ideas resultan ser la representación en cuanto tal, éstas dictaminarán las cualidades características que se expresarán en todos los fenómenos de un conjunto específico dentro del mundo como representación; los humanos participamos de éstas en medida en que pertenecemos al conjunto “humanos”, en medida en que pertenecemos a los “seres vivos”, en medida en que pertenecemos al conjunto “seres pensantes”, etc. Y estamos determinados por dicha naturaleza, como ocurre con el carácter una vez que se hace inteligible o el carácter de la especie (sin embargo al mencionar, como he hecho aquí, dichos conjuntos me refiero a un concepto, pues la idea sólo es aprehensible intuitivamente). Por último,

están los objetos del mundo como representación, ya vistos de manera individual, con sus expresiones necesarias dentro de un tiempo, un espacio y determinados por sus respectivas causas; mundo del cual somos parte gracias a que tenemos un cuerpo y del cual obtenemos las referencias necesarias para organizarlo y realizamos ciertos esquemas, los cuales llamamos conceptos. Ahora bien, la cuestión a responder es ¿cómo es posible que se pueda conocer una idea de manera intuitiva, si nuestro conocimiento del mundo siempre está sometido al principio de razón y perpetuamente nos encontramos en una representación?

Ha llegado la hora de ver que dice Schopenhauer con referencia al arte, cómo éste se logra, qué es lo que ocurre en el artista para poder crear una obra de arte y qué es lo que ocurre en el espectador al contemplarla. Aquí aprovecharemos para dar un breve recorrido por las diferentes artes sin indagar tanto en detalles — ya que Schopenhauer le dedica un libro completo a este tema—, pero sí explicando las cualidades más importantes de cada arte y cómo éstas se logran.

Sujeto puro de conocimiento

El verdadero problema para aprehender una idea es que, como su definición lo exige, se debe dejar de ver el objeto mismo en su relación con el mundo y más bien, adquirir la capacidad de contemplar al objeto en tanto que es y no en tanto que está teniendo una relación con el mundo y, por ende, con mi voluntad. Es decir, que para que esto ocurra, tiene que suceder una transformación en el acto de mirar del propio sujeto. Como la finalidad del principio de razón es poner las cosas en perspectiva para ofrecer motivos a la voluntad y, por ende, presentar las cosas del mundo para conocer la relación que se debe de tener con ellas, este conocimiento siempre será un esclavo de la voluntad. Por ejemplo, se analiza si el perro que pasa es agresivo, sólo para ver si se tiene que huir o no, se analiza si la comida no está echada a perder sólo para saber si se le puede comer sin riesgos o no, o sea, siempre juzgando si tal o cual cosa me causará placer o dolor, si es preferible o evitable. Entonces, para poder contemplar la idea del objeto en el sujeto debe perderse todo interés respecto de su voluntad. Si se suprimen todas las relaciones que los objetos tienen con nuestra voluntad, los objetos mismos desaparecerían,

pues el principio de razón sólo conocía las relaciones que tienen con nuestra voluntad, no las ideas mismas. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 215-216)

Por estas razones, para poder contemplar una idea es necesario que uno mismo deje de ver el mundo en sus relaciones, ya sean placenteras o dolorosas respecto del individuo y comience a verlo en tanto que es, volviéndose el propio individuo en puro conocimiento, de ahí que Schopenhauer denomine a este estado cuasi-místico, sujeto puro de conocimiento.

Cuando no consideramos ya el dónde, el cuándo, el por qué y el para qué de las cosas, sino únicamente el *qué*; y cuando tampoco permitimos al pensamiento abstracto, a los conceptos de la razón, ocupar nuestra conciencia, sino que, en vez de eso, concentramos todo el poder de nuestro espíritu en la intuición, sumergiéndonos totalmente en ella con la apacible contemplación de los objetos naturales presentes en cada momento, ya sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio, o cualquier otra cosa, *perdiéndonos* en estos objetos [...]; es decir, olvidándonos de nosotros mismos como individuos, de nuestra voluntad, y existiendo como sujeto puro, como claro espejo del objeto, de tal modo que parecería como si el objeto existiera solo, sin que alguien lo percibiera y, por tanto, no se pudiera separar ya al que intuye de la intuición, porque ambos se han convertido en uno, pues la conciencia en su totalidad está completamente llena y ocupada por una imagen particular e intuitiva; cuando de este modo, el objeto se ha desprendido de toda relación en cuánto existe fuera de él y el sujeto se ha emancipado de toda relación con la voluntad, lo conocido ya no es entonces la cosa en cuanto tal, sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en este grado; y, por eso, quien se entrega a esta intuición deja de ser individuo, pues el individuo se ha perdido en tal intuición, y se convierte en un *sujeto puro de conocimiento*, que carece de voliciones, de dolor y de temporalidad. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 216-218)

Lo que esto indica es que tal acto de contemplación debe ser lo suficientemente intenso como para que el individuo se olvide de que él mismo existe, con sus deseos y conceptos desde los que juzga la realidad, para que pase a dejar de reconocerse como individuo en un mundo y su identidad no se pueda distinguir de lo contemplado. Gracias a que pierde toda relación con su propia voluntad, se acaban los dolores y el sufrimiento, pues ya no hay deseos insatisfechos ni aburrimiento.

Para que pueda ocurrir dicho cambio en el modo de interactuar con el mundo, por parte del sujeto deben tenerse varios factores presentes. Este cambio no puede ser una obra de la voluntad pues ella misma queda suprimida, más bien, esto

resulta gracias a una preponderancia del intelecto sobre la voluntad. A su vez, el individuo tiene conciencia de las cosas externas y autoconciencia. Pero éstas son dos caras de la misma moneda, por lo que mientras se tenga más de una, la otra pierde fuerza. Así, si se tiene una extrema conciencia de las cosas externas, como ocurre al volverse sujeto puro de conocimiento, lo interno se desvanece y, en este sentido, se dice que el individuo desaparece. Por el contrario, si siempre se tiene una autoconciencia de lo que la voluntad quiere, más imperfecta y débil será nuestra intuición del mundo exterior y menos se contemplarán las ideas, sino los objetos en cuanto se relacionan con lo que yo quiero o no. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 401-402). Pues las ideas son la forma objetiva perfecta de la voluntad y cuando entran en el principio de razón se contaminan, por así decirlo, por nuestro entendimiento y voluntad individual que las fuerzan a ser percibidas como seres individuales y como placenteras, dolorosas, ventajosas, aburridas, etc. Es decir, se agregan adjetivos que sólo son ciertos en medida en que se les juzga en relación con nuestra voluntad, pero no son una cualidad del objeto al que se está juzgando. Por ejemplo, un día un profesor de filosofía que tuve a mis 17 años me contó que tuvo una experiencia de infinita felicidad que casi lo hace llorar de la emoción y que, a mi parecer, retrata bien lo que es volverse “sujeto puro de conocimiento”. Su experiencia la tuvo al cruzar un puente peatonal, en una noche fría y observar desde arriba como los autos iban y venían por los dos sentidos, eso fue todo, sólo observó el espectáculo que se postraba ante sus ojos; si se analiza este hecho juzgándolo desde cómo afecta a la voluntad no tiene nada de agradable, pues el frío es molesto para el cuerpo, el ruido de los carros resulta estridente para los oídos, además los autos están contaminando, lo cual empeora la calidad del aire que se respira. Todos estos hechos son ciertos, pero sólo son ciertos y afectan negativamente a la propia percepción del mundo si uno se identifica con su individualidad y, por ende, lo interpreta con base a las relaciones que dichos autos tienen con su voluntad que, recordemos, en última instancia sólo quiere vivir y bajo este parámetro, juzga y distingue siempre lo placentero de lo doloroso. Yo no entendí en ese entonces porque ese suceso le había causado tanta emoción, después comprendí que no estaba viendo en esos autos a los autos mismos, sino que estaba contemplando una idea que lo hizo desprenderse de su individualidad, que lo sumergió en un estado de pura contemplación y que, por lo tanto, lo hizo tan feliz al punto de suscitarle el llanto. Pues, “como todo sufrimiento proviene de la

voluntad, que constituye el propio yo, al borrarse este lado de la conciencia se ve suprimida a la vez toda posibilidad de sufrimiento, de modo que el estado de objetividad pura de la intuición se convierte en un estado de felicidad plena” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 402)

El problema con este estado es que puede disiparse rápidamente, pues sólo se necesita que algo se interprete como motivo, activando la voluntad de nuevo, retomando el control del intelecto y volviendo a interpretar el mundo con relación a sus fines. Así, mi profesor dijo que después de unos minutos se acordó que tenía que llegar a su casa con su mujer y si llegaba tarde ella se molestaría con él. Ahí, en el momento en que “se acordó”, su voluntad recobró el control y lo regresó al mundo de causalidades y consecuencias. Pues el individuo se sale de este modo de contemplación “tan pronto como un objeto deja de ser percibido de manera puramente objetiva, es decir, desinteresada, y, directa o indirectamente, suscita atracción o repulsa, aun cuando sólo sea por medio de un recuerdo: entonces actúa ya como motivo” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 403). En ese acordarse de mi profesor, el movimiento de los autos dejó de ser lo que era como idea eterna (quién sabe qué idea se haya contemplado), y se presentó como algo que le recuerda que el tiempo está pasando, que entre más tarde se haga, una consecuencia va a haber y, por ende, su voluntad interpretó esto como motivo suficiente para que mi profesor se volviera a su individualidad y tomará la decisión de caminar hacia su casa y dejar de ver a los autos.

El arte

La importancia de entender cómo es que se llega a una contemplación y qué es lo que sucede en ésta radica en que sólo gracias a la comprensión de las ideas se puede aprehender algo infinito y verdadero del mundo como representación, encontrar el contenido real de los fenómenos, pues este modo de contemplar al mundo no se encuentra viciado por los deseos individuales y caprichosos de la voluntad. Según nuestro autor, el género de conocimiento que se aprovecha de este suceso raro es el arte.

El arte se encarga de reproducir las ideas eternas concebidas, lo esencial y puro de los fenómenos. “Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de este conocimiento” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 224). Mientras que la ciencia se encarga de analizar todos los fenómenos justo viendo sus causas y efectos, pero sin saber cuál es su finalidad, el arte le quita a los fenómenos todas sus relaciones y causas, los aparta del incesante fluctuar del tiempo y los contempla como lo que en verdad son, ideas. Por eso al arte podemos definirlo como “*el modo de considerar las cosas independientemente del principio de razón*” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 224).

El arte así entendido, sólo será, por lo tanto, creado por alguien que pueda estar constantemente considerando el mundo de esta manera, es decir, desapegado de las relaciones a las que su voluntad le instan. La ciencia es todo lo contrario, pues ve el mundo siempre en relaciones y adecuándose al principio de razón. A la persona que pueda contemplar puramente las ideas, Schopenhauer la llama “el genio”. Sólo el genio puede contemplar el mundo sin interés en él y por ende reproducir constantemente en sus obras las ideas aprehendidas en dicho estado.

El genio

La genialidad entonces podría definirse como:

la tendencia objetiva del espíritu en oposición a la subjetiva, encaminada hacia la propia persona, o sea, hacia la voluntad. Por consiguiente, la genialidad es la capacidad de adoptar una actitud puramente intuitiva, de perderse en esa intuición y de exonerar al conocimiento, que originariamente sólo existe al servicio de la voluntad (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 225)

Así, la persona genial (el genio) está renunciando constantemente a su propia individualidad para poder representar y fijar por medio de técnicas y pensamientos aquello duradero que ha aprehendido y ha aprendido de su contemplación pura. Pero ¿cómo es que alguien logra ser un genio?

Schopenhauer dirá que para que esto sea posible (el poder aprehender una idea), el intelecto tiene que sobrepasar los intereses de la voluntad individual, por lo que se deduce que el genio tendrá una fuerza cognoscitiva mayor al resto, lo cual deja un excedente de intelecto que la voluntad individual no usa para cumplir sus fines. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág.402) Sin embargo, ya que el genio ve al mundo no en sus relaciones sino en tanto que es como tal, su conocimiento no le servirá para las acciones cotidianas y, por lo general, verá el mundo como representación siempre insuficiente y hasta aburrido. De aquí se explica que los genios sean, en su mayoría, extravagantes o adopten un estilo de vida poco convencional. El presente no les es suficiente para llenar su conciencia, además gracias a la dificultad de encontrar seres semejantes a ellos, sufren de soledad, pues no puede comunicarse abiertamente o siempre tienen que estar explicando contenidos en esquemas mentales que resultan estorbosos para explicar sus reflexiones. De aquí, que el genio se vuelva artista y busque expresar y compartir las ideas aprehendidas por medio de un lenguaje más elevado que el discurso convencional, además de que se le vea siempre con un carácter contemplativo y medio ausente, pues de alguna manera sus reflexiones internas están haciendo referencia a un mundo que la mayoría de las personas no alcanza a ver (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 227-228). Por estas cualidades cuando el genio trata de explicar algo, trata de expresar un conocimiento que no est en relación con la voluntad, sino que se asemeja lo más posible a un conocimiento puro, es decir, contemplado desde el estado de sujeto puro de conocimiento.

Cabe recalcar que Schopenhauer es consciente de que este modo propio de conocimiento y aprehensión del mundo que tiene el genio, no lo tiene siempre, sino que se le presenta por intervalos de tiempo determinados, pero con mucha más frecuencia que a las demás personas. De aquí que por lo general se denomine al genio como un hombre inspirado o con un poder sobrehumano o poseído, pues de alguna forma él deja de ser un hombre motivado por sus intereses para ser un hombre que únicamente contempla el mundo. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 228-229)

Schopenhauer afirma que el poder entrar a dicho modo de percibir el mundo, es decir, ver el mundo sin ninguna clase de interés e intuir las ideas que en

éste se presentan, es la condición primordial para poder experimentar un goce estético.

Toda persona es feliz en este estado de ser todas las cosas, y desgraciada cuando no es sino individuo. Todo estado, todo hombre, toda escena de la vida, no necesitan más que ser percibidos de un modo puramente objetivo, y convertidos en objeto de una descripción mediante el pincel o mediante las palabras, para parecer interesantes, deliciosos, envidiables; pero si nos mezclamos con ellos nos convertimos en ellos y, entonces (como suele decirse), que el diablo los soporte. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 406.)

Esto ocurre así porque al entrar en el estado de sujeto puro de conocimiento, cada ser expresa su idea, se entiende el mundo a partir de generalidades, universalidades, no simples individuos y desde dichas ideas se expresa una sabiduría más compleja y elevada que la de las relaciones mundanas. “La belleza de un paisaje que ahora nos fascina desaparecería si tuviéramos una relación personal con él de la que fuéramos permanentemente conscientes” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 409).

Schopenhauer reconoce y afirma que, probablemente, todos los hombres tengan la capacidad de poder entender el mundo como sujetos puros de conocimiento aunque sea en periodos cortos y en situaciones raras, pero el genio se diferencia de ellos en el periodo de duración y en el grado de complejidad de las ideas intuitas, por lo que se le facilita la reproducción de dichas ideas en el mundo y crea así obras de arte. De esta forma el arte se destina siempre a facilitar la contemplación estética, es decir, a poder evocar en el espectador el placer estético que lo lleva intuir el mundo que se escondía bajo sus narices, pero que no podía ver ni comprender. Esto ocurre porque en la obra artística está plasmada la idea aprehendida por el genio, es decir, el objeto sin las vestiduras engañosas que nuestra voluntad le adjudica ni las características individuales de dichos objetos, expresando mejor la idea del objeto que se reproduce. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 235) Pongamos un ejemplo sencillo: Imaginemos un cuadro donde está pintado un árbol, si es una obra verdaderamente artística, o sea, fue reproducida por una mirada genial, el árbol no representa a un árbol particular sino que representa a la idea de árbol y en este sentido, al contemplar dicho cuadro se podrá aprehender la idea de árbol mejor que admirando un árbol en la naturaleza, pues el genio habrá quitado del árbol las características accidentales e individuales que los arboles encontrados en la

naturaleza pueden poseer, tratando de presentar así, la idea que abarque a todos los árboles, no importando ya si existieron, si existen o existirán.

Esto no significa de ninguna manera que al contemplar un cuadro pintado por el genio más genio que haya existido, el individuo tenga necesariamente que sentir ese goce estético que expresa la idea. A su vez, esto no significa que algún individuo no pueda con los hechos más cotidianos, entrar en ese estado de puro conocimiento, anulando por un momento su voluntad. Entonces, la pregunta pertinente a hacer es ¿a qué se debe el poder experimentar el placer del goce estético? ¿Qué origina dicha mirada y qué relación tiene con el arte?

Contemplación estética

La contemplación estética, si se ha seguido la lectura hasta aquí, sólo se da gracias a la disposición perfecta de dos cosas que resultan inseparables y se nos presentan siempre juntas, aunque a veces una domina a la otra o la otra domina a la una. Estas son: “El conocimiento del objeto no como cosa particular, sino como *idea* platónica, es decir, como forma permanente de toda esa especie de cosas, y la autoconciencia de quien conoce no como individuo, sino como *sujeto puro y sin volición del conocimiento*.” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 236) En pocas palabras la contemplación estética se origina contemplando las ideas sin tener volición, cosa que cuando una sucede, ocurre la otra. Sin embargo, esto también quiere decir que si una de las dos cosas necesarias no ocurre no se podrá contemplar estéticamente. Por una parte, se pueden contemplar las obras de arte más exquisitas, pero si el ánimo no está dispuesto a observar el mundo sin interés, la contemplación estética jamás se logrará. De esta misma forma, pero en el caso contrario, un estado de ánimo que promueva dicha contemplación del mundo puede originar esa visión del mundo casi con cualquier cosa. Por otra parte cuando el estado de ánimo no está renegado para dicha contemplación pero tampoco está dispuesto, una obra de arte muy buena puede hacerlo entrar a dicho estado sin que él lo advierta. De aquí que Schopenhauer diga que todo “*placer* producido por la contemplación de lo bello procede de estos dos elementos; a veces nos lo procura más uno y a veces más el otro, según sea el objeto de la contemplación estética” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 236).

Cabe aclarar que cuando Schopenhauer se refiere a lo “bello” siempre se referirá a aquello que exprese una idea y resultará bello por su relación con el intelecto. Por otra parte, lo contrario a lo bello será lo “atractivo” lo cual solamente hace referencia a algo que le gusta a mi voluntad individual “dándole inmediatamente aprobación y satisfacción”. Así, un verdadero arte buscará siempre la impresión correcta de la idea aprehendida, para facilitar al espectador la entrada a la contemplación estética. Sin embargo, lo atractivo, siempre se presenta como un arte engañoso, que puede gustar a las personas, en especial al vulgo que le cuesta más trabajo desprenderse de su voluntad, justamente porque lo que transmite es una satisfacción a su voluntad. En esta clase de supuestas artes están las pinturas de desnudos que incitan a la excitación sexual y, por ende, a la voluntad de vivir queriéndose reproducir, las pinturas de comida succulenta, etc. Si quisiéramos denunciar algunas situaciones similares contemporáneas desde esta premisa, podríamos decir que la fotografía sexual, la pornografía y la fotografía a alimentos, jamás podrían resultar artísticos ni bellos, sólo atractivos. En este sentido la mayoría de los videos de artistas pop actualmente, se basan en el uso excesivo de lo atractivo, por lo general de lo sexual. En el uso de lo atractivo también se basan las publicidades de casi cualquier cosa. Schopenhauer denuncia algo que tiene el mismo carácter de lo atractivo, pero además resulta negativo, es decir, lo repulsivo. Lo repulsivo sería todo aquello que mueve a nuestra voluntad, pero como una resistencia, como algo que se repugna y que se quiere evitar. Por ejemplo, actualmente podría decirse que el arte que intenta ser “gore” y mostrar escenas en video o fotografía de asesinatos crudos o el uso de violencia excesiva o de heces fecales, etc. Todo lo atractivo, al igual que lo repulsivo, resulta una contaminación para el arte y siempre deberá de evitarse, pues imposibilita la contemplación estética ya que mueve los deseos más básicos de la voluntad de vivir, no dejando que se contemple la idea del objeto sino su relación del objeto conmigo mismo. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 248-249)

Antes de pasar a hablar sobre las diferentes artes quisiera hacer una pequeña exposición sobre un tema interesantísimo que se diferencia en un grado distinto de la experiencia de lo bello y que Schopenhauer logra explicar y explicitar

lo que muchos ya habían mencionado acerca de esto, de la experiencia de lo sublime.

Lo sublime

Hay una consideración que me parece sumamente curiosa: la experiencia de lo sublime. Si tenemos en cuenta que para llegar a la contemplación estética y que podamos experimentar el goce que ésta provoca debemos nosotros volvernos sujeto puro de conocimiento y percibir la idea, no los objetos y sus relaciones de estos con nuestra voluntad, entonces esta contemplación estética puede partir de cualquier cosa, es decir, todos los objetos dentro de nuestra representación, si hay una buena disposición de ánimo, pueden generar en nosotros la contemplación estética. Pero es muy diferente, en cuanto al grado de dificultad, lograr dicha contemplación estética en un paisaje hermoso, en unas vacaciones, donde sólo nos estamos relajando y escuchamos una excelente melodía que acompaña a la brisa, a poder contemplar el mundo de igual manera cuando se está en medio de una tormenta, mar adentro, en un pequeño barco, envuelto en la oscuridad de la noche, sabiendo que nuestra vida está en peligro. Sin embargo, las dos situaciones por ser objetos y, por eso mismo, expresar su particular idea a su particular manera, tienen la capacidad de ser contempladas como puro conocimiento dentro del sujeto. Teniendo esto en cuenta, lo bello sería el atardecer y lo sublime sería la tormenta dentro del mar. Pues la diferencia cualitativa entre experimentar lo bello y lo sublime es que lo bello funciona como un medio para poder llegar a la contemplación estética de manera más sencilla; por otra parte lo sublime se experimenta cuando los objetos que se contemplan atentan directamente contra la misma voluntad de vivir, como en el caso de la tormenta nocturna dentro del mar. O también cuando los objetos posean una grandeza tan inmensa que cuando se compara con la voluntad individual ésta se ve casi reducida a la nada, como ocurre, por lo general, cuando se compara y se dimensiona el tamaño del universo con el de la Tierra o cuando se compara el tamaño de una montaña gigante con nuestro cuerpo, etc. Lo sublime resulta más difícil de experimentar pues, de alguna forma, el mismo sujeto se tiene que arrancar conscientemente los impulsos más básicos que la voluntad de vivir tiene, es decir, el intelecto tiene que dirigir su atención casi forzosamente al objeto mismo y no a la relación hostil y peligrosa que éste tiene con él.

mientras no prevalezca la angustia personal y permanezcamos en una contemplación estética, el sujeto puro de conocimiento mira a través de esa lucha de la naturaleza, de esa imagen de la voluntad quebrada, y comprende tranquilo, inalterable e impávido (*unconcerned*) las ideas en los objetos que amenazan y aterrorizan a la voluntad. Y justo en ese contraste reside el sentimiento de lo sublime.

Pero la impresión se vuelve más poderosa cuando tenemos ante los ojos a gran escala la lucha de las fuerzas desatadas de la naturaleza, como cuando [...], una catarata, por ejemplo, nos priva con su estruendo de la posibilidad de oír nuestra propia voz [...]. Ante este espectáculo, el espectador imperturbable advierte con máxima claridad la duplicidad de su conciencia: se siente como individuo, como fenómeno frágil de la voluntad al que el más mínimo golpe de esas fuerzas puede destruir, desvalido ante la poderosa naturaleza, dependiente, abandonado al azar, una nada que desaparece frente a potencias enormes; y a la vez se siente también como sujeto eterno y sereno del conocimiento; siente que él es la condición de todo objeto y, como tal, el portador de este mundo; sabe que esa lucha terrible de la naturaleza es sólo su representación y que él mismo, al comprender tranquilamente las ideas, es libre y ajeno a toda volición y a todas las necesidades. Ésta es la impresión máxima de lo sublime. [...] Sin embargo, no reflexionamos inmediatamente sobre todo esto, sino que se nos muestra como la conciencia sólo sentida de que, en algún sentido (que únicamente aclara la filosofía), somos uno con el mundo y que, lejos de someternos, su inmensidad nos eleva (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 245-246)

Las diferentes artes

Es hora de explicar brevemente cómo Schopenhauer consideraba a cada arte en particular y cuál era su respectiva función. En general todas las artes van a tener como finalidad lo mismo: tratar de reproducir las ideas en una obra. Esta obra se determinará por el género artístico en donde la idea se reproduzca y cada arte tendrá sus limitaciones, sin embargo Schopenhauer sí comprende que unas artes están destinadas a la objetivación adecuada de ideas más complejas y otras de ideas más sencillas, por lo que, desde este punto de vista, hay una jerarquización de las artes. Desde las que adecuan ideas más sencillas hasta las más elevadas. El orden es el siguiente (de ideas sencillas a complejas): arquitectura, jardinería y uso de las corrientes de agua, pintura paisajista, pintura de animales, pintura humana (histórica) y escultura, poesía y, por último y en el grado más alto, música.

Arquitectura

A la arquitectura Schopenhauer le atribuye el nivel más bajo de todas las artes, pues las ideas que se representan mediante ellas son los grados inferiores de la objetividad de la voluntad, es decir, las cosas inertes e inmóviles como la rigidez, la gravedad, la dureza. Lo bello en cualquier obra arquitectónica radica entonces en poder cautivar la lucha entre dichas fuerzas, por ejemplo, cómo la gravedad quiere tirar el arco, pero la rigidez y la cohesión lo mantiene firme. Entre más perfectamente logre cautivar la lucha de estas fuerzas más bella será una obra. Además algo que ayuda a entender estas fuerzas y que las dota de una belleza extravagante es el juego de luces con las que puede interactuar la obra arquitectónica, tanto al amanecer como al anochecer. Así, el buen arquitecto tendrá esto en mente al tratar de hacer una obra bella. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 255-257)

Otra limitante que tiene la arquitectura es que casi nunca tiene como finalidad única ser contemplada como obra de arte, sino que tiene una utilidad muy específica, como ser un templo, un hogar, una bodega, etc. Por esta razón, también se encuentra más abajo en la jerarquía y de esto se desprende que para que se le pueda contemplar como obra artística y aprehender la idea que encierra detrás de ella, el trabajo necesario para contemplarla radica más en el ánimo genial del espectador que como tal en la belleza de la obra arquitectónica, pues en última instancia, la construcción tiene una finalidad útil. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 258)

Similar a esto es la canalización bella del agua que si es ejecutada de manera adecuada cautiva la atención inmediata, pues aquí las ideas que se pueden representar son las interacciones entre la gravedad y la fluidez. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 259)

La jardinería

La jardinería representa un grado más alto de la objetividad de la voluntad pues no se trabaja únicamente con materia inerte sino como materia viva vegetal. La belleza de este arte radicarán en hacer destacar el paisaje, haciendo nítidos todos sus elementos, pero presentándolo de tal manera que como conjunto parezcan una unidad. Sin embargo, una limitante que tiene este arte es que se tiene que someter a las condiciones naturales de los seres vivos con los que trabaja, por lo que tiene que estar en constante refinamiento, para que dicha obra siga expresando la idea que se supone debe expresar. (Schopenhauer A. 2010, pág.259-260)

Pintura paisajística

Ya que el reino vegetal siempre ofrece sin intermediación la posibilidad de llevar a la contemplación estética al espectador, este resulta una idea más adecuada de la objetividad de la voluntad cuando se representa en una pintura. Pues el artista ha tenido que aprehender la idea de un paisaje perfecto, es decir, la idea de la que emanan o todos los atardeceres o todas las playas o todos los bosques o todas las montañas o todos los lagos, etcétera; y ha tenido que plasmar dicha idea en un cuadro para facilitar el goce estético a los demás. Sin embargo cuando se observa un cuadro con una naturaleza muerta, como un castillo, unas ruinas, etc. El goce que se produce al ver dichos cuadros tiene que ver más con el correlato subjetivo que acompaña nuestra impresión intuitiva del cuadro. En otras palabras, nos gusta ver un cuadro de unas ruinas, en especial, si sabemos qué significan las ruinas y entonces entendemos el aquietamiento de la voluntad que tuvo que poseer el pintor para expresar con tanta claridad dicha idea. Así pues “el conocimiento puro como tal no es ya el asunto principal, sino la idea concebida” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 260)

Pintura y escultura de animales

La pintura y escultura de animales revelan un grado aún más elevado pues aquí lo que se admira es la idea del carácter de toda una especie que tuvo que ser concebida desde un sosiego de la voluntad tan amplio que pudo retratar, las

expresiones características de una especie. Así, al tratar de esculpir o pintar animales se le debe poner sumo detalle a las expresiones, gestos y acciones que representarán el carácter general de la especie que se quiere pintar o esculpir. Esta misma idea se puede aprehender de la observación de los animales mismos, siempre y cuando estén en libertad. Pues al observar a estos, en sus diferentes formas y actitudes, podemos descubrir la misma forma interna en todos expresada de diferentes maneras, la misma voluntad de vivir queriéndose replicar en todos los individuos de todas las especies, con la misma finalidad, pero consiguiendo sus fines con los más variados y diversos métodos. “Si tuviéramos que explicar al observador, en un par de palabras que le hicieran reflexionar, la esencia interior de esas formas, recurriríamos a esa fórmula sánscrita que aparece con tanta frecuencia en los libros sagrados de los hindúes, y se denomina *mahavakya*, es decir, la gran palabra: <<Tat twam asi>>, que significa: <<Este ser vivo eres tú>>.” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 261). He aquí la razón por la que la idea de los animales y su reproducción en obras de arte resultan más elevadas que las artes anteriormente descritas.

Pintura y escultura de humanos

La objetividad de la voluntad intenta representar la idea más elevada y, por esto mismo, más complicada, que es la de tratar de representar la idea de humanidad. La idea de la belleza humana es la más alta en su jerarquía pues representa a la objetivación de la voluntad es su grado más perfecto de cognoscibilidad, gracias a la autoconciencia. El problema es que un humano no sólo representa el carácter de la especie sino que también posee un carácter individual y, de alguna manera, siempre está expresando su propia idea. Poder captar en una obra de arte los dos caracteres en su justa proporción es lo que debe de hacer una buena pintura o una buena escultura humana. Lo que se quiere decir con todo esto es que si se quiere hacer una buena pintura de Hitler y una buena pintura de Gandhi, tanto la una como la otra tendrán rasgos que harán sentir al espectador que presencian un humano, pero las acciones y expresiones con las que se pinten tendrán que ser suficientemente prolijas y precisas como para representar tanto el carácter individual de Gandhi como el de Hitler. Y resultaría hasta abominable que a

uno se le pusiera las características del otro. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 261-262)

La manera de reproducir correctamente las características específicas de cada carácter es cuidando la belleza y la gracia que se le da al hombre en el cuadro o la escultura que se esté creando. La belleza en sentido objetivo, es decir, representada como objeto es “la objetivación adecuada de la voluntad por medio de un fenómeno puramente espacial” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 265). Desde esta perspectiva, la belleza se expresa atemporalmente, o sea que, para comprenderla, no tienes que saber cuándo se presenta ni su desarrollo sino que sólo es necesario que la manera en la que se presente en un espacio sea la adecuada. Por su parte, la gracia constituye la objetivación adecuada de la voluntad, pero en el tiempo, en las acciones. Esto sólo puede ocurrir si se presentan movimientos que no tienen ni excesos ni defectos a la hora de moverse, es decir, sólo los únicos e indispensables de acuerdo con la voluntad. La gracia será entonces “la expresión correcta y adecuada de cada acto de voluntad mediante el movimiento y la actitud que objetivan esa voluntad.” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 265) En este sentido, la belleza puede ser entendida sólo con ver una imagen y la gracia al ver un proceso, un movimiento, después se juzga si fue torpe, violento o si estuvo en su justa proporción y, si esto ocurre, entonces decimos que “se movió con gracia”.

Al querer representar lo bello de un humano en las artes se debe tener en cuenta que el humano al ser una especie más compleja que la mayoría de los animales, posee un carácter particular siendo así que cada humano representa en cierto nivel una idea propia pero, a su vez, como todos los animales, también representa el carácter de la especie; por lo tanto en la obra de arte se buscará dejar de lado la mayor parte del carácter individual, exceptuando y hasta resaltando algún rasgo característico del individuo que exprese un aspecto de la idea de la humanidad con mayor claridad. El carácter particular del humano para que resulte bello y prolijo en la obra de arte debe tomarse en cuenta y enfatizarse siempre en medida en que expresa algo acerca de la idea de humanidad en general. Como cualquier humano individual siempre pertenece a la humanidad, la idea de humanidad siempre estará presente en el individuo. Entonces el representar

bellamente a un humano en una obra dependerá del balance correcto entre los rasgos individuales y los generales y la preponderancia correcta que se le otorgue a la idea de la humanidad sobre la del individuo. “Pues la supresión del carácter de la especie por la del individuo sería una caricatura, y la supresión de lo individual por el carácter de la especie daría como resultado una figura sin significado” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 267) Según Schopenhauer en poder representar adecuadamente la belleza y la gracia en la medida correspondiente a cada individuo, es en lo que deben reparar los buenos escultores, pintores y actores. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 266-267)

Poesía

“El arte de poner en juego la imaginación por medio de las palabras” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 463) es la definición más sencilla y justa en sus palabras que da el filósofo alemán sobre qué es la poesía. La poesía, como todas las demás artes, buscará revelar las ideas de la vida en general al oyente. Más específicamente la poesía trata sobre el hombre, sobre sus travesías, dolores y alegrías, en pocas palabras sobre su existencia y todo lo que ésta implica, trata sobre el asunto que nos atañe a todos: la vida misma y lo que es el mundo. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 464)

Esta difícil tarea la realiza el poeta con el uso correcto de los conceptos. La poesía usa conceptos para revelar ideas. Para esto se necesita de la cooperación y fantasía del oyente. Pero ¿cómo es posible esto?

los conceptos abstractos, que son el material inmediato tanto de la poesía como de la prosa más árida, han de agruparse de tal modo que sus esferas se corten, sin que ninguna pueda permanecer en su universalidad abstracta; en vez de esta universalidad abstracta se le ofrece a la fantasía un elemento representativo intuitivo que las palabras del poeta van modificando según la intención de éste (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág.285).

Lo que esto significa es que los conceptos en las manos del poeta sirven como puente para que la imaginación del oyente intuya la idea que el poeta quiere representar. Para que el poder de las palabras tenga aún más fuerza el poeta tiene como recursos el ritmo y la rima. Estos resultan especialmente útiles si el poeta ha

penetrado en el mundo y su existencia y, por lo tanto, realmente tiene algo que compartir, si esto es así, entonces la rima y ritmo hacen que el mensaje que se quiere transmitir sea casi obvio, como si estuviera destinado y no hubiera espacio para la duda. La explicación que Schopenhauer da de por qué estos recursos resultan tan poderosos, es que nuestra facultad de representación, por tener como condición estar siempre unida al tiempo, nos vuelve sensibles a todo sonido que se comienza a repetir constantemente y de manera regular, fijando así nuestra atención y haciéndonos resonar con eso. Por ende la rima y ritmo tienen un poder persuasivo al ser usadas correctamente. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 286) Además al adecuarse armoniosamente el ritmo y la rima se produce una especie de musicalidad que cobra cierto significado e importancia por sí mismo. Se comienza a disfrutar el deleite al oído de la misma forma, pero en menor grado, que como se disfruta la música. Entonces el sentido de las palabras hasta parece ser un aderezo, una añadidura que no se esperaba, pero que agrega un extra a la obra que se contempla. “Si, además, este pensamiento es de tal índole que en sí mismo, es decir, expresado en prosa, posee cierta importancia, entonces nos entusiasmos.” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 468)

Sin embargo, si el contenido de la poesía queda subordinado a adecuarse a la rima y al ritmo entonces pierde calidad. No obstante, nuestro autor es consciente de que siempre, al hacer una rima, se cede aunque sea un poco, en el contenido y de la misma manera ocurre con la rima cuando se quiere preservar el contenido del enunciado. Sin embargo, para que las buenas rimas puedan aparecer en la creación poética se debe priorizar la idea. “Si pudiéramos observar el taller secreto de los poetas, veríamos que buscan con mucha más frecuencia una idea para una rima que una rima para una idea”. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 467-468). Schopenhauer tenía la creencia de que a los mejores poetas los pensamientos se les ocurren rimados. “El prosista con pretensiones de poeta, en cambio, busca la rima para el pensamiento, y el versificador chapucero busca el pensamiento para la rima.” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 469)

Entonces el buen poeta intentará crear obras que sirvan como espejo del propio mundo. Una obra que deje intuir a la mente dispuesta y capaz de intuir la idea de lo que es la vida misma y la existencia de una manera pura y cristalina. A

diferencia del historiador que busca explicar el recorrido de la historia y conocer sobre la existencia a partir de cosas particulares, el poeta busca conocer la existencia y representar la idea de la humanidad desde sus generalidades no accidentales ni recluidas a un momento o lugar específico. Y en este sentido habla de verdades más profundas que las que el mejor historiador podría descubrir, también más cercanas a la verdad. Pues el historiador al jamás poder poseer todas las minucias y datos específicos del pasado, constantemente se interpreta representaciones falsas u ambiguas que él mismo tiene que rellenar. Al historiador “a cada momento se le escapa el original de su cuadro, o se le desliza uno falso, y esto ocurre con tanta frecuencia que creo poder decir que en toda historia abunda más lo falso que lo verdadero”. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 288) En cambio, el tema del poeta trata sobre todo lo que le concierne al hombre y a la vida en general, aplicable para todos los tiempos y lugares, volviéndose así más verdadera.

El poeta es el hombre universal: todo lo que haya agitado el corazón de algún hombre, lo que la naturaleza humana haya llegado a sentir en alguna circunstancia, lo que se haya incubado y habitado en el pecho humano, es el tema y la materia del poeta; y, junto a ello, el resto de la naturaleza. Por eso, el poeta puede cantar tan bien la voluptuosidad como los sentimientos místicos, [...] puede escribir tragedias o comedias, expresar sentimientos sublimes o comunes, y todo esto según su exigencia o vocación. Por consiguiente, nadie puede exigirle al poeta que sea noble y sublime, moral, piadoso, cristiano, o esto o aquello [...]. Él es el espejo de la humanidad, y le hace ver lo que ella siente y hace. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 293)

Los diferentes géneros de la poesía

Según Schopenhauer existen géneros diferentes dentro de la poesía y cada uno tiene un mayor grado de precisión para representar la idea de la humanidad. El primer género es la poesía lírica, el segundo la poesía dramática con sus diferentes expresiones: la novela, la poesía épica y la trágica. Siendo la tragedia la más grande y noble expresión de la poesía y la poesía lírica la menor. La división está hecha de esta manera: en la poesía lírica la expresión subjetiva del autor interviene mucho con la idea que se quiere representar y el conocimiento mismo de los objetos representados. Por su parte, en los otros géneros, la mirada subjetiva del autor se desvanece cada vez más en su obra, hasta desaparecer por completo en la

tragedia. Sin embargo, una verdadera obra de poesía lírica siempre será superior a un mediocre intento de poesía trágica.

1. La poesía lírica: lo que ocurre en este género, que básicamente sus creaciones se reducen a canciones cantadas, es que el poeta representa su propio estado interno y, por lo tanto, el género siempre estará sometido a una especie de subjetividad, pues trata de describir su propio estado de ánimo. En los otros géneros el poeta se esconde detrás de los personajes y situaciones de su obra para dar una perspectiva más amplia y certera de la idea de humanidad. Es por eso, que en este género resulta especialmente útil el uso de la rima y ritmo como arma persuasiva. Por lo mismo, este género de poesía es el más fácil de lograr. Aunque toda creación artística es compleja, un hombre que no es un genio, pero se encuentra en el momento adecuado y con el estímulo necesario para estar en un estado genial, puede producir una buena canción. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 292) Con esto se explica porque en nuestros tiempos vemos que muchos grupos se vuelven famosos por una sola buena canción y después nunca se vuelve a saber de ellos.

Una explicación más técnica, pero también más adecuada, de lo que pasa en la poesía lírica, es que el sujeto al estar en un determinado estado de ánimo se auto-contempla al volverse sujeto puro de conocimiento y observa a su propia volición, su propio querer, mirando con claridad el contraste que hay donde su volición está determinando su estado de ánimo y el estado desprovisto de volición siendo puro conocimiento. La sensación de dicho contraste es lo que se plasma en la poesía lírica. El conocimiento puro desprovee al poeta lírico de voluntad, pero no por mucho y, por esto, recuerda la sensación de estar dentro del mundo del deseo y lo puede plasmar con la mayor precisión. En las canciones cantadas siempre se oscila entre el objeto de deseo y el mundo liberado de él.

En el estado de ánimo lírico la volición [...] y la contemplación pura de la naturaleza circundante se mezclan maravillosamente: [...] el estado de ánimo subjetivo, la afección de la voluntad, comunica su color al entorno contemplado, y éste a su vez a aquél, que se lo devuelve reflejado [...]. La

identidad del sujeto de conocimiento y el sujeto de volición puede denominarse el milagro *por excelencia*, así, el efecto poético de la canción descansa últimamente en la verdad de esta afirmación (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 293-294)

En pocas palabras el poeta lírico, como un niño, mezcla su propia sensación subjetiva con el entorno externo, corazón y cabeza actúan como una sola unidad. Y con el paso de los años, según Schopenhauer, empezamos a distinguir cada vez más nuestra sensación subjetiva de nuestro conocimiento objetivo, es decir, de los objetos.

De aquí se explica también que la mayoría de las canciones por lo general nos hablen sobre el romance y mayormente la desilusión o el anhelo relacionado a éste. Pues la voluntad de vivir resiente especialmente ese tipo de vivencias, ya que es su medio para perpetuar su subsistencia. De esta misma índole es la poesía romántica aunque de alguna manera, debido a su estado de ánimo, atribuyen o exageran cualidades que no se encuentran en el mundo, sino más bien en la propia visión del autor debido a la situación anímica subjetiva en la que se encuentran. La poesía lírica y romántica es para el joven, mientras que la prosa, la epopeya y la tragedia son más bien para el hombre maduro.

2. Poesía dramática: En todo drama el poeta tiene que desligarse más de su estado de ánimo actual y sus propios deseos momentáneos que en la poesía lírica, si lo que quiere es dar coherencia a las situaciones y personajes de su obra. Por esta razón el crear una buena obra dramática exige un individuo más genial que la poesía lírica, pues es necesario ser un sujeto puro de conocimiento por más tiempo para poder completar la obra adecuadamente. Si esto no sucede entonces empiezan a surgir inconsistencias dentro de la obra, contradicciones o los caracteres de los personajes se vuelven difusos y ambiguos, perdiéndose la cohesión de la obra.

La poesía dramática intentará no sólo explicitar el contraste entre lo subjetivo y el sujeto puro de conocimiento, sino que buscará revelar la idea

de humanidad en su contexto más general de la forma más explícita. La manera de lograr esto serán los personajes y las situaciones. Por ende, sus personajes tendrán caracteres representativos de la especie humana, sus interacciones serán naturales, es decir, en sintonía con sus respectivos caracteres y las situaciones tendrán que sacar a florecer lo más representativo de cada carácter con la finalidad de que en el desenlace se facilite la intuición del espectador a la idea de humanidad que pudo contemplar el poeta. Si dentro del drama los personajes toman decisiones no acordes a su carácter con la finalidad de hacer avanzar la trama o surgen escenarios imposibles dentro de la lógica interna de la poesía que se estaba creando, entonces se pierde verosimilitud, lo cual denigra la obra. Pues la verdadera obra artística por ser creada bajo el sujeto puro de conocimiento, siempre será sólo un espejo de la misma voluntad representada en todos sus casos y, por lo tanto, buscará siempre representar en su contenido interno algo verdadero.

La cualidad característica y muy beneficiosa de las obras dramáticas para revelar al espectador dicha verdad es que puede hacer relucir muchas diferentes perspectivas dentro de la misma obra. Usando la analogía del filósofo alemán

para captar las ideas que se expresan en el agua no es suficiente ver el agua en el estaque tranquilo y en la corriente que fluye apaciblemente, sino que sólo se revelan totalmente cuando el agua aparece bajo todas las circunstancias y obstáculos que, actuando sobre ella, la fuerzan a manifestar todas sus cualidades. [...] Se muestra diferente en circunstancias diferentes, pero afirma fielmente su carácter. (Schopenhauer A., V. I, 2010, pág. 296)

La tragedia será la más sublime expresión del arte poético pues el efecto producido al espectador resulta catártico, al punto de poder, transformarlo por completo, ya que la idea que quiere hacer intuir es la que atañe a cualquier humano, la de la existencia, la de la vida misma. Por lo mismo es más difícil de descifrar que la del agua, pues tiene más maneras de mostrarse, aunque de fondo, igual que el agua, permanezca siempre con el mismo carácter. La tragedia además es mucho más difícil de ejecutar que

una historia épica en donde al final gana el héroe o una comedia en donde se resaltan los errores típicos de la humanidad unidos con el azar constante de la existencia. La dificultad de la tragedia radica en que se deben presentar las propias contrariedades de la voluntad, ella misma en su propia lucha y fracaso, en su guerra constante y despiadada contra su propia naturaleza. Su finalidad es mostrar el lado espantoso y doloroso de la vida, la maldad, las angustias que aquejan a los hombres y las malas jugadas del azar. Pero ¿para qué mostrar el sufrimiento y acercarlo a los hombres? Pues porque en una tragedia bien ejecutada el conocimiento de que todos somos la misma voluntad que se empeña en pelearse consigo misma a través de diversos individuos

alcanza el punto en el que el fenómeno, el *velo de maya*, ya no le engaña [...]. Entonces, el egoísmo [...] se extingue con él, y los *motivos*, hasta entonces tan poderosos, pierden su poder, y en su lugar el conocimiento perfecto de la esencia del mundo, actuando como *aquietador* de la voluntad, produce la resignación, la renuncia no sólo a la vida, sino también a la entera voluntad de vivir. Vemos así como en la tragedia los más nobles, después de largas luchas y largos sufrimientos, renuncian para siempre a los propósitos que entonces perseguían con tanta fuerza, y a todos los goces de la vida, o bien dan voluntaria y alegremente su vida. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 297)

En la tragedia los protagonistas son purificados por el sufrimiento, pues las circunstancias de la vida, del mundo, de su representación y, por lo tanto, de la voluntad de vivir han logrado que esa misma voluntad quiera negarse a sí misma. Se ha llegado al momento místico de la abnegación. Se ha descifrado el misterio del mundo y se ha llegado al conocimiento perfecto. Se ha aprehendido e intuido el conocimiento de que la voluntad por su propia esencia necesariamente causa el sufrimiento de sus individuos, siendo éste desproporcional a los fugaces momentos de felicidad que otorga, y se realiza el más puro acto de empatía, nacido de la compasión al voluntariamente auto negarse. Esto no quiere decir que el individuo entonces busque matar a todos o cometer suicidio, pues en ese caso no se habría revelado de verdad la banalidad de tales actos ni entendido que en última instancia eso sería

seguir afirmando la voluntad de vivir. Pero de esto hablaremos a profundidad en el último capítulo.

Lo que se debe entender es que “el verdadero sentido de la tragedia es la comprensión profunda de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares, sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 297). Por esta misma razón a una tragedia no se le pueden exigir finales felices o que sus personajes se desenlacen de una forma contraria al carácter de la obra. “Pedirle a la tragedia que practique lo que se denomina como justicia poética significa desconocer totalmente la esencia de la tragedia, incluso la esencia del mundo” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 297)

La tragedia puede realizarse por tres vías: la maldad inconmensurable de un personaje (la más común), por un gran error o alguna circunstancia azarosa (como Edipo rey) y, la más difícil de ejecutar, pero la que tiene más mérito, es gracias al carácter de los personajes, no necesariamente malos ni buenos y situaciones cotidianas en las que estaban rodeados. Para Schopenhauer, esta forma de realizar una obra trágica es preferible porque muestra que la futilidad de la vida y el desastre que se encuentra en el acecho constante puede aparecer de manera espontánea y en cualquier momento. Por esta razón nos acerca más la tragedia a nosotros y nos muestra lo banal y mundano que resulta el apego a nuestras representaciones en general. Según nuestro autor el ejemplo perfecto de este tipo de tragedia es *Clavijo* de Goethe.

Todo lo que puede producir la obra poética así como la dificultad para crearla sólo es posible si es creada por el genio o alguien con un estado de ánimo genial. Esto lo quiero recalcar pues no se me hace complicado ver como este discurso también puede usarse para justificar cualquier clase de abominación poética que quiera pasarse como una verdadera obra artística, en especial en nuestros tiempos. Sin embargo, para el que ha entendido lo que es el sujeto puro de conocimiento y lo

que intenta la verdadera obra de arte no se dejará engañar más por vendedores de humo. Y si la explicación de lo que es la poesía para Schopenhauer resonó en algún oído, que sea para que ese oído pueda exigir de las obras poéticas (y en general de cualquier obra artística y filosófica) que consuma, una calidad alta y no se deje engañar por aquellos que buscan echar tierra a los ojos mientras roban la cartera. Pues también en el tiempo de Schopenhauer, como ahora, había estafadores y poetas mediocres que, gracias a su falta de visión y sus bajos estándares, perjudican la producción de las obras artísticas reales, llegando a ridiculizar tanto el arte, que lo sobajan a un punto en donde su reputación desmerita el verdadero poder que éste debería de tener como arma para transformar y que coayudaba a expandir la mente humana.

Es incluso digno de una consideración seria la cantidad de papel y de tiempo propio y ajeno que se ha perdido por culpa de esta turba de poetas mediocres, así como lo perjudicial que es su influencia, pues el público, en parte, siempre se deja llevar por lo nuevo y, en parte, también por lo absurdo y lo chabacano, que es lo más homogéneo y afín a su naturaleza. Por eso, las obras mediocres apartan al público de las verdaderas obras maestras y la educación que éstas pueden aportarle, y se oponen directamente a la influencia favorable del genio, arruinando cada vez más el gusto [...]. Por eso, la crítica y la sátira deberían de castigar, sin indulgencia, ni compasión, a los poetas mediocres, para inducirlos, por su propio bien, a emplear su ocio en leer cosas buenas y no en escribir cosas malas. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 289)

Digno de una consideración actualmente sería el saber por qué la poesía lírica predominante de nuestra época es el reggaetón y por qué hay tanta producción de “narcoseries” con discursos banales que se replican en la cotidianidad. Sin embargo, eso es un análisis que no atañe a este escrito, pero vale la pena hacer la observación.

Música

El eslabón más alto en la escala de las artes será la música. La música para Schopenhauer es un arte superior a los demás pues se diferencia esencialmente respecto de lo que representan. Mientras las otras artes buscan expresar por medio de una obra una idea, la música supera incluso al mundo intuitivo que capta las ideas. En pocas palabras, la música imita el mundo a un nivel de intimidad y precisión imposible de alcanzar para las otras artes, la música no representa una

idea, sino algo aún más general. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 300). En este sentido, la música habla un lenguaje más puro que las propias palabras. De aquí se comprende porque todas las culturas, incluso las más antiguas, tienen alguna clase de expresión musical aunque no tengan una u otra arte. Además la música genera un efecto inmediato en cualquier humano, sin importar sus creencias o su procedencia, pues el relato que nos cuenta no es ya una idea particular, sino algo a lo que todo humano puede referirse. Schopenhauer está consciente de que la relación que hay entre la música y el mundo es algo misterioso y oculto, sin embargo, estaba maravillado por el poder tan elevado que ésta tiene frente al humano, por lo que no se reservó explicaciones en este tema y también ofreció una explicación filosófica a este asunto. Pero advierte que su explicación sólo resonará en oídos familiarizados con su filosofía y la fuerza con la que impacte dependerá también del efecto que ellos mismos obtengan al escuchar música, pues estaba consciente que esencialmente es imposible dar una demostración infalible de su explicación. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs.300-301)

Las artes, siguiendo lo expuesto hasta aquí, son una forma de objetivar la voluntad por medio de una idea, es decir, traen al mundo de la representación la voluntad, pero de manera indirecta, usando la intuición del genio al ver las cosas del mundo y percibiendo en ellas no sus ejemplos particulares y aislados, sino las ideas mismas de donde cualquiera de esos objetos particulares emana y, de alguna manera, siempre está participando. Así, en las artes hasta ahora mencionadas, la objetivación de la voluntad que realiza el artista ocurre mediada por las ideas. Pero al ser y sentirse la música como una representación del mundo más íntima que cualquiera de esas artes, lo que imita no es ya ninguna idea, sino una copia exacta de la totalidad de la voluntad, así como lo es el mundo de la representación o lo son las ideas. Es decir, la música imita y representa los movimientos de la voluntad en general, o las ideas en su conjunto, o el mundo con todas sus particularidades a la vez. No es ya una objetivación de la voluntad, sino una analogía de la voluntad. No es una idea particular, sino todas ellas. No es una representación de algo en el mundo, sino una representación del mundo mismo convertido en sonido.

Así pues, la música no es modo alguno, como las demás artes, una reproducción de las ideas, sino una *reproducción de la voluntad misma*, cuya objetividad son

también las ideas. Ésta es la razón de que el efecto de la música sea mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes, pues éstas sólo hablan de las sombras y aquélla de la esencia (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 301-302).

Otra forma de comprobación de que la música no es una objetivación de una idea peculiar sino una analogía a los movimientos de la voluntad, es el hecho de que al ser escuchada mueve la voluntad inmediatamente del oyente, es decir, transforma sus propios sentimientos, generándole unos nuevos o disminuyendo o acentuando los que ya poseía. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 489)

Que la música trascienda las ideas, no significa que no tenga ninguna relación con ellas, pues hay un paralelismo entre éstas y la música. Ese paralelismo se manifiesta en la pluralidad de objetos del mundo visible. La explicación de este paralelismo que ofrece Schopenhauer es bastante detallada y se complementa con lo que dice en el segundo volumen de su obra principal, por esto intentaré explicarla lo más corta, pero precisa posible.

Los tonos más graves de una pieza musical serán las objetivaciones de la voluntad inferiores, que están ceñidas a leyes básicas y no tienen ninguna clase de intelecto que le presente a la voluntad más opciones a la hora de su deliberación, éstas serán todas las manifestaciones de la naturaleza inorgánica, junto con los planetas y estrellas. Los tonos consecuentes agudos siempre tendrán una relación con el bajo fundamental que acompaña la melodía, pues así como toda buena pieza musical tiene que combinarse y armonizarse con los tonos graves, toda objetivación más compleja de la voluntad sólo puede aparecer y coexistir gracias al planeta y las leyes físicas de las que participa. Entre más aguda sea una nota, más independiente se vuelve del bajo fundamental y más “libre” se vuelve, así, éstas son análogas a las plantas y los animales. Todas estas notas en armonía aún carecen de esa progresión, coherencia y sentido que tiene solamente la melodía. Las notas pertenecientes a la melodía serán las únicas que se mueven rápidamente y están en cambio constante. La melodía será análoga al humano, pues en todas las notas anteriores no se encuentra todavía una coherencia ni una consistencia suficientes como para dotar de un significado ininterrumpido a toda su expresión, así como los animales y plantas no tienen una consciencia que abarque todas las etapas de su

vida ni una intención coherente y consciente que abarque largos periodos de tiempo y trate de dar un sentido a su vida. Por esto, la melodía será análoga a la vida reflexiva del hombre. “la melodía cuenta la historia de la voluntad iluminada por la reflexión” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 303). Sin embargo, la melodía también dibujará cada sentimiento y exaltación sentida por la voluntad. Como la vida del hombre se reduce al deseo de algo, su cumplimiento y el surgimiento de un nuevo deseo, la melodía será siempre cambiante y agitada, si la melodía no cambia por un buen periodo de tiempo se volverá monótona, lo que equivaldría al sentimiento de aburrimiento después de haber cumplido un deseo y no tener otro que satisfacer. Así la melodía podrá tener una y mil expresiones, pero regresará al tono del bajo fundamental cuando esté satisfecha, pues en última instancia el hombre, sin importar sus aspiraciones y deseos, siempre regresa a estar en armonía con las leyes fundamentales que lo sostienen y las determinaciones que sus condiciones terrenales le exigen. La melodía consistirá en tener ritmo y armonía, estos elementos serán una analogía de la cantidad y la cualidad. El primero será el más importante pues en sí mismo puede crear una especie de armonía, pero una buena melodía tendrá que llevar los dos. La melodía tendrá momentos de discordia y reconciliación, en donde ciertas notas prevalecerán en algunos compases discordando con otras para terminar las dos en un acuerdo, satisfechas, regresando al bajo fundamental. La analogía de esto representaría el nacimiento de nuevos deseos, en donde hay una lucha y se sufre por no satisfacerlos, hasta que por fin se obtiene nuestro objeto de deseo. Las melodías rápidas serán por lo general alegres y las lentas tristes, pues en las primeras los deseos son satisfechos rápidamente. Las segundas nos recuerdan al retraso y la insatisfacción que sentimos al no poder conseguir algo. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 301-306, 493-497)

La música por estas razones no sólo habla un idioma universal, sino que todas las analogías mencionadas son un mero instrumento para explicar qué es lo que sucede con la música y por qué nos conmueve tan intensamente. No obstante, se debe tener en cuenta que en realidad todos estos ejemplos y analogías del mundo fenoménico le son ajenas, pues la música no expresa una sensación en particular sino que expresa como tal el sentimiento entero de alegría, tristeza, dolor o júbilo en sí mismo;

expresa lo esencial de ellos, sin accesorio alguno y sin los motivos que excitan estos sentimientos [...] La música sólo expresa la quintaesencia de la vida y de sus acontecimientos, nunca estos mismos acontecimientos, cuyas diferencias no suelen afectarla. Precisamente esta universalidad exclusiva de la música, combinada con la más rigurosa precisión, le confiere el valor tan alto que posee como panacea de todos nuestros sufrimientos (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 306)

Al ser universal el poder y alcance de la música, esto hace que también facilite en la imaginación propia mundos de fantasía o situaciones que traten de dar un motivo al sentimiento que la música nos evoca. Es decir, si escuchamos algo triste, en nuestra imaginación creamos una escena que pudo haber sido triste. Según Schopenhauer, de aquí surge la necesidad de agregar palabras habladas a la música mediante el canto. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 306) Pero hay que tener cuidado de no hacer que la música se esfuerce en acomodarse y adaptarse para servirle a las palabras, pues entonces estará hablando un lenguaje que no es el suyo y con esto perderá calidad. Se deberá cuidar que cualquier adición bucal a la pieza musical o sirva como mero instrumento para crear alguna armonía o melodía. O, si piensa decir algo con palabras habladas, que sea algo poético. Cuando se añade poesía a la pieza musical, se satisfacen nuestros dos modos de conocimiento: el directo y el indirecto, es decir, el intuitivo que atañe a las emociones y el de la razón respectivamente. Gracias a las palabras no sólo obtenemos la parte sentimental de la música, sino también los motivos que produjeron ese sentimiento. Pues a veces no se está en el estado de ánimo correcto como para callar a la razón y escuchar la música únicamente, de esta forma se satisface también a la impaciente razón. De aquí se explica por qué a algunas personas les cuesta trabajo disfrutar la música clásica o, en general, cualquier pieza musical que no tenga ninguna palabra. Sin embargo, una obra puramente instrumental expresará, con todos sus matices, diferentes sentimientos y se mantendrá fiel a la esencia del mundo, la voluntad. Todo esto sin ninguna especificación, sino únicamente hablando del modo más general y real, “como en un mundo puramente espiritual, sin materia” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 491)

Por todo lo mencionado hasta ahora el compositor de una melodía sólo podrá ser un genio que en esta arte, más que en todas las otras, se mantendrá al margen

de toda reflexión e intencionalidad consciente, siendo así una especie de utensilio que la voluntad utiliza para poder imitarse a sí misma en una obra artística fiel a su esencia. En la creación de una pieza musical el genio será pura inspiración. “Por eso, en un compositor, más que en cualquier otro artista, el hombre es separable del artista, siendo completamente diferentes uno y otro” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 305). Pues las musas griegas que han poseído aquel cuerpo para crear una obra bella, no siempre se encuentran a su disponibilidad. (Platón, 2009, pág. 329)

Si el compositor se encuentra consciente a la hora de concebir alguna melodía, entonces su conocimiento del mundo será mediado por la razón y, por ende, no será un conocimiento inmediato de la esencia del mundo, por esta misma razón, su capacidad para poder expresar y evocar en los oyentes sentimientos disminuirá. Si se llegara a hacer una música basada en conceptos ésta sólo sería una imitación de los objetos particulares que existen exclusivamente en el mundo como representación, gracias al principio de individuación y, esto, debe ser completamente rechazado según Schopenhauer (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 308). Pues, según él, todo arte originado a partir de conceptos será mediocre y, yo agregaría, que una de las razones por lo cual es importante no dejarse engañar por estos artistas, que buscan crear obras a partir de conceptos, es por el hecho de que disminuyen el estándar artístico de la época, normalizando el consumo de lo malogrado e imposibilitando el reconocimiento de los buenos artistas. En el momento en el que un artista mediocre logra resaltar, una turba de muchos otros frustrados oportunistas se aprovecha del momento para intentar sobresalir con creaciones “artísticas” que alguien sin mucho talento podría replicar con facilidad. Y estas mismas personas mediocres son las que crean un mercado de consumo para hacer que su mentira logre sobrevivir el mayor tiempo posible o hasta que ellos mismos se terminen por aburrir de sus insípidas creaciones. Por lo menos con la música resulta más difícil que con las otras artes, timar y hacer pasar una obra mediocre por una verdadera, en especial, si la obra no lleva ninguna palabra hablada. Sin embargo, en nuestros tiempos es fácil engañar a las masas si se apela a sus instintos más bajos o se relata una historia relacionable con el vulgo por medio de la palabra.

Hay en la música algo inefable e íntimo en virtud de lo cual pasa ante nosotros como un paraíso que nos es familiar, aunque eternamente lejano, inteligible y, sin embargo, tan inexplicable, y esto se debe a que reproduce todas las agitaciones de nuestro ser más íntimo, pero sin la realidad y lejos de sus tormentos. Del mismo modo, la seriedad esencial de la música, que excluye lo ridículo de su dominio propio, se explica porque su objeto no es la representación, sólo en relación a la cual son posibles la ilusión y el ridículo, sino directamente a la voluntad, que es esencialmente lo más serio, pues todas las cosas dependen de ella (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 308-309).

Sin duda, Schopenhauer se asombraría de lo fácil que es hoy en día pasar lo que sólo pertenecería en su época al ámbito de lo ridículo y penoso como una pieza digna de alabanza y remembranza.

Para concluir el capítulo y cerrar con la exposición sobre la música se ha de recalcar que la ésta, según el filósofo alemán, es lo que la filosofía intenta hacer pero con conceptos en abstracto. Pues según él, la filosofía “no es otra cosa que una completa y precisa reproducción y exposición de la esencia del mundo en conceptos muy universales” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 309) Teniendo esto cuenta, si hubiera algún método de transferir lo expresado en una verdadera obra musical a conceptos precisos y detallados, obtendríamos la filosofía más clara y distinta, podríamos adquirir una infalible y verdadera filosofía. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 309) Con plena convicción de su teoría, Schopenhauer afirmó que en realidad en la música sólo hay dos acordes fundamentales: el acorde disonante de séptima y la triada perfecta, de los cuales todos los demás se desprenden. Pues en el mundo, esto corresponde a la verdad de que para la voluntad sólo hay satisfacción e insatisfacción, sin embargo, los medios por los cuales se satisface o no, son tan diversos como los deseos que ella misma puede engendrar presentados bajo infinitas máscaras (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 498).

La música, vista desde una mirada física, no es más que la relación entre diferentes cantidades numéricas expresadas en ciertos intervalos de tiempo, es decir, relaciones de números teniendo relaciones particulares con otro tipo de cuantificaciones numéricas, representadas por algún instrumento, con la finalidad de que la vibración producida por dichas relaciones numéricas sea captada por nuestros oídos. Lo mágico y misterioso es que este conocimiento, si fuera puesto únicamente en abstracto, no se acercaría en absoluto a lo que la experiencia

estética de la música proporciona, en este sentido se puede interpretar y extraer el valor real de la sentencia pitagórica “todas las cosas semejan números”. Schopenhauer lleva esta analogía de la música con la vida aún más lejos, para dar una analogía entre la creación de una filosofía con la creación de una pieza musical.

Si aplicamos esta concepción a la interpretación que hemos hecho de la armonía y la melodía, entonces una mera filosofía moral sin explicación de la naturaleza, [...] sería para nosotros análoga a la melodía sin armonía que quería Rousseau; y, por el contrario una mera física y metafísica sin ética correspondería a una mera armonía sin melodía. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 310)

A sabiendas de esto, Schopenhauer dedicará su último libro de su obra magna a la explicación de una ética concisa que no esté basada en creencias religiosas, dogmas impuestos ni quiera engañar con premisas implícitas o sacadas de la manga.

Hasta ahora se han sentado las bases de su sistema filosófico, desde su epistemología, hasta sus consecuencias necesarias, a saber: la existencia de un mundo como representación, cognoscible gracias a nuestro entendimiento y nuestra razón; y la existencia de ese mismo mundo visto desde su contraparte desde la cual emana, la voluntad, únicamente cognoscible por medio de una mirada interna intuitiva o gracias a un estado de ánimo genial. Es decir, hasta ahora se ha explicado la armonía de su sistema filosófico, en el siguiente capítulo explicaré la melodía.

Antes de terminar este capítulo, si se tiene el interés de aprender más sobre su teoría y analogía musical, recomiendo ampliamente la lectura de su tercer libro respecto de la música tanto en su primer como en su segundo volumen del mundo como voluntad y representación. Él explica a detalle las diferentes partes de una pieza musical, incluso que notas específicas producen tal o cual sentimiento y su analogía correspondiente con el mundo como representación. Además tiene muchas afirmaciones interesantes y curiosas sobre el buen uso de los tiempos, las voces y su significación. Todo esto ejemplificado con algunas obras específicas y compositores que pueden buscar.

CAPÍTULO IV: Ética

En este último capítulo se expondrá el culmen de la filosofía de Schopenhauer: su ética y la explicación sobre cómo es que podemos distinguir un acto moralmente bueno de uno malo o egoísta. Esta será, según él, la parte más seria de toda su obra pues hablará de las acciones de los humanos y las relaciones que crean entre ellos, por lo que atañe a todo el género humano. Sin embargo, primero se tratarán los temas sobre la muerte y el amor romántico, pues ambos sirven de motivo en incontables ocasiones para las acciones de los humanos y, sin duda, no estaría completa la exposición de su sistema filosófico si nos saltáramos las consideraciones de Schopenhauer respecto de estos antiguos y trascendentales problemas. Tales como ¿Qué es la muerte? ¿Qué es el amor? ¿Por qué le tenemos miedo a la muerte? ¿Por qué alguien nos atrae sexualmente? Entre otros cuestionamientos.

La muerte

En los dos volúmenes de su obra magna Schopenhauer se esforzará en aclarar y demostrar por qué la muerte no es más que una ilusión, que el temor hacia ella es un temor infundado y que, en todo caso, incluso ésta nos proporciona una verdadera enseñanza que trae consigo paz y calma si se le considera desde el ángulo correcto.

Si se ha comprendido lo dicho hasta ahora entonces se sabe que la esencia del mundo, el único “en sí” del que podemos dar cuenta dentro de la propia representación, es la Voluntad y, como tal, ella posibilita la existencia de todos los objetos que se pueden percibir dentro de alguna representación, todos los objetos que existen son una mera manifestación, una forma de ella. En realidad sigue siendo la misma voluntad todo lo que puede ser percibido, solamente que al adaptarse a las condiciones *a priori* del entendimiento (espacio, tiempo y causalidad), ocurre el proceso de individuación, en donde la misma esencia ahora puede ser percibida como una pluralidad de individuos con diferentes características, dependiendo de dónde, cuándo y cómo se encuentren; si se ha

entendido esto entonces es claro que el individuo como tal, aquel que puede representarse el mundo, aquel que tiene el conocimiento de las cosas externas e internas, sólo es un objeto más dentro de su propia representación y su única posibilidad de existir se encuentra dentro de su forma material, es decir, en su cuerpo y más específicamente en el cerebro. No obstante, el cuerpo es una mera manifestación de la Voluntad, por lo tanto, el sujeto que conoce el mundo siempre está subordinado y condicionado por la Voluntad, pues, en primera instancia, él es esa misma voluntad y ésta posibilita la existencia al sujeto cognoscente. Pero como éste siempre tiene como condiciones *a priori* para interpretar el mundo al tiempo, el espacio y la causalidad, entonces se puede preguntar qué es lo que pasará cuando desaparezca, cuando se le acabe el tiempo y por fin la muerte lo alcance, entonces la voluntad se agita y se perturba. Esas preguntas no tienen ningún sentido para la voluntad, pues ella misma no se encuentra dentro del tiempo, ni en ningún espacio y resulta ser un impulso ciego que sólo quiere vivir, por ende, la muerte nunca podrá alcanzarla a ella, pues la muerte sólo afecta a seres temporales y cómo el tiempo sólo es una categoría del entendimiento del sujeto, entonces, sólo puede afectar al sujeto que conoce y, por ende, su esencia, la Voluntad, siempre permanecerá intacta. Nacimiento y muerte sólo son conceptos aplicables para seres que pueden representarse la vida y constituyen los dos polos opuestos del fenómeno llamado vida. Pero sólo cobran sentido cuando estos términos se aplican a un individuo en particular. A la totalidad de la naturaleza, a la esencia del mundo, a la voluntad no le aflige la muerte de un individuo, sólo le preocupa la conservación de la especie que es dónde puede vivir eternamente:

La voluntad, que considerada puramente en sí misma, es sólo un impulso ciego, incesante y carente de conocimiento [...], recibe del mundo como representación, que se le ha añadido y desarrollado a su servicio, el conocimiento de su volición y de aquello que ella quiere, y que no es otra cosa que este mundo, la vida como tal y existe. [...] y como lo que la voluntad quiere es siempre la vida, precisamente porque la vida no es más que la manifestación de esa volición para la representación, es indiferente –por ser un pleonasma-, decir <<la voluntad de vivir>> que simplemente <<la voluntad>>. [...] La vida acompañará a la voluntad de un modo tan inseparable como la sombra al cuerpo que proyecta, y si hay voluntad, habrá también vida, mundo. Por lo tanto, a la voluntad de vivir siempre le está asegurada la vida". (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 319)

Ante la muerte de un individuo la voluntad permanece indiferente pues realmente nada cambia para ella. Y, si se tiene en cuenta, que cada individuo es esencialmente esta misma naturaleza, a nadie tendría que afligirle realmente la muerte, pues todos llevamos la totalidad de lo eterno en nosotros y todos somos, de alguna manera, inmortales.

Pero, alguien podría reprochar y agobiarse diciendo: <<pues aunque sea inmortal yo ya no lo sabré, yo no seré aquel que lo recuerde ni el que pueda experimentar la inmortalidad, yo realmente me habré extinguido>>. Aquí, en realidad lo que hay, sólo es un problema de identidad, pues aquel que hiciera dichos reproches se identifica más con el principio de individuación que con su verdadera esencia. Schopenhauer le contestaría así:

Si [...] volvemos a nosotros mismos y a nuestra especie y nos ponemos a pensar en el futuro lejano, intentando imaginarnos a las generaciones venideras [...], podríamos preguntarnos: ¿De dónde saldrán todos esos seres? ¿Dónde están ahora? ¿Dónde está el seno fecundo de esa nada preñada de mundos que alberga todavía a las generaciones venideras? La verdadera respuesta [...], es ésta: dónde han estado sino allí donde estuvo y estará siempre lo real, es decir, el presente y en su contenido, en ti, que, engañado, preguntas y que, desconociendo tu propio ser, eres igual a la hoja de árbol que, marchita y a punto de caer, se lamenta en otoño por su muerte y no se deja consolar con la perspectiva del verde que recubrirá el árbol en primavera, sino que dice quejumbrosa: <<¡Yo no seré una de esas hojas!>>. <<¡Esas serán hojas distintas!>> ¡Ah, hoja insensata! ¿A dónde quieres ir? ¿De dónde van a venir otras hojas? ¿Dónde está esa nada cuyo abismo temes? Conoce tu propio ser, ese mismo que tan lleno está de sed de vida, y reconócelo en la fuerza interior, secreta y mantenedora del árbol, que es *una* y la misma en todas las generaciones de hojas, sin ser afectada por el nacimiento de la muerte. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 520)

El reproche sólo es válido para alguien que considera la plena existencia de su ser e identidad como lo que el principio de razón le proporciona con todas sus limitaciones y asume la representación como algo verdadero, real y lo único existente, por lo que la recomendación del filósofo alemán es la misma que ya daba el oráculo de Delfos en la antigua Grecia: “conócete a ti mismo”. Schopenhauer afirma que la razón por la que a ciertas personas les cuesta reconocer e

identificarse con esa cualidad indestructible y eterna de su propio ser, es gracias a que ellos mismos piensan que debe existir para ellos otra clase de muerte que la que tienen los animales o plantas y se imaginan que al morir les estará esperando una clase de eternidad exclusiva del género humano, pasando de alto que ellos mismos son animales también. Más aún, en lo esencial y lo principal, somos idénticos a los animales. El negar esto y percibirse como separados y alejados de los animales es una de las razones más comunes por las cuales los hombres no pueden darse cuenta de la verdad sobre la indestructibilidad de su ser y le temen tanto a la muerte. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 524-525)

Pero si aún hubiera algún individuo que se siguiera lamentando en que él se desvanecería al morir, entonces lo que se le debería preguntar es qué es exactamente lo que quiere conservar o por qué le aflige tanto ese pensamiento. Pues analizada objetivamente (es decir, como objeto) y desde lejos la vida individual de cualquier humano, ésta resulta una tragicomedia que sería mejor haber evitado. Pues, por ser esencialmente voluntad nuestro ser más íntimo y verdadero, los momentos de dicha son extremadamente escasos en comparación al sufrimiento y el aburrimiento al que la vida individual se tiene que someter. Y esto cualquier libro de historia, cualquier anécdota biográfica de alguna persona mayor o incluso una simple observación a la vida de los hombres lo puede corroborar, sólo hace falta contar las sonrisas de las personas al salir a la calle y compararlas con las expresiones de angustia, tristeza y tedio que se dibujan en las caras de los otros, está de más hablar de la mirada a la humanidad en general o lo que ha sucedido y sucede en la política humana. Efectivamente “hay que tener presente que la individualidad de la mayoría de los hombres es tan miserable e indigna que realmente no pierden nada al perderla” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 534-535). Además si hacemos un experimento mental y nos imaginamos la posibilidad de perpetuar la vida de un hombre en específico indefinidamente, caeríamos en cuenta que las limitaciones de la propia individualidad a lo largo de millones de años llevarían a esa persona a un hastío tan grande que él mismo preferiría dejar de existir que seguir siendo un individuo por un minuto más. Por eso “pedir la inmortalidad de la individualidad significa querer perpetuar un error hasta el infinito” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 535). Esto se demuestra aún más, si se considera que no importa el lugar ni la actividad, la mayoría de los hombres serían infelices si se les deja el suficiente tiempo haciendo algo o en algún lugar en

particular. Estos imaginarios hombres inmortales tendrían que inventar nuevas formas de entretenimiento para librar el tedio, pero conforme avanzara el tiempo infinito no habría ningún espacio, ni ninguna actividad que no les resultase detestable. “Es decir, que no bastaría con trasladar al hombre a un <<un mundo mejor>>[...], sino que sería necesario además que se produjese en él una transformación radical, es decir, que dejara de ser lo que es y se convirtiera en lo que no es”. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 535) ¡Situación que ya realiza la muerte! En otras palabras, la condición del hombre individual es tal, que si alguno se volviera inmortal, al final optaría por destruirse o cambiarse radicalmente para no ser él por más tiempo. Por lo tanto, el deseo a la inmortalidad y el miedo a la muerte individual no tienen ningún fundamento lógico.

Pero aún con esto, podría decir alguien <<está bien, entiendo, pero de todos modos el miedo lo siento y no quiero morir, yo quiero seguir viviendo como ser individual y no acepto mi ilusoria destrucción>>. Aquí se estaría caminando ya en una buena dirección, pues realmente el miedo a la muerte no proviene del sujeto cognoscente, es decir, no es intelectual, sino que es la propia voluntad la que se asusta ante esa ilusoria posibilidad. La Voluntad de vivir, al estar representada como objeto dentro de una representación, es decir, en un cuerpo que tiene un inicio y un fin, se asusta ante la posibilidad de su destrucción, por lo tanto, el miedo a la muerte es irracional completamente; proviene de la propia voluntad. En este sentido el miedo a la muerte es justamente el reverso de la voluntad de vivir. No obstante, el conocimiento de nuestra esencia íntima, esencia tal que nos proporciona la existencia y la posibilidad de conocer, esa misma esencia que se asusta al saberse finita dentro del mundo de la representación, actúa en contra de ese temor y nos descubre su inutilidad e insensatez. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 508-510). Entonces nos damos cuenta que la muerte sólo afecta al sujeto de la representación, que principio y fin sólo son palabras que tienen sentido dentro de las condiciones *a priori* del entendimiento y que, por lo tanto, esa fuerza de donde emana la posibilidad de que siquiera existan dichas condiciones jamás será afectada, pues el tiempo, y con él los conceptos como principio y fin, sólo son una parte del entendimiento: no poseen una existencia ni valor real. “Quien teme que la muerte sea la destrucción de todo se parece a quien, en sueños, cree que no existen más que sueños sin nadie que sueñe” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 535). Y más adelante Schopenhauer reafirma esta postura diciendo que:

Los terrores a la muerte se basan en gran parte en la falsa impresión de que el yo desaparece mientras que el mundo permanece. Pero es más bien lo contrario lo que sucede: el mundo desaparece, y lo que perdura, en cambio, es el núcleo más íntimo del yo [...]. Cuando un individuo siente miedo a la muerte, nos ofrece realmente el raro espectáculo, digno de risa, del Señor universo, que todo lo llena con su ser, y por el cual existe todo lo que existe, acobardándose y desesperándose por temor a desaparecer, a hundirse en el abismo de la nada eterna, cuando la realidad es que todo está lleno de él y no hay lugar donde no esté, ni criatura alguna en la cual no viva, pues no es la existencia quien lo sostiene a él, sino él a la existencia. Y sin embargo es él quien se acobarda en el individuo que sufre este miedo a la muerte. [...] Lo que para el individuo es el sueño lo es para la voluntad como cosa en sí la muerte. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 544).

Y si, con todo lo dicho, aún se quisiera calmar más ese miedo que nuestro hipotético individuo siente sobre la muerte, sólo habríamos de recordarle que él no estuvo miles de millones de años antes de que existiera como un ser individual y no se lamenta ahora por no haber sido aquél que ahora es ¿Por qué habría de lamentarse ahora por lo que no será, a sabiendas que lo único que puede ser se encuentra en el momento presente y sólo el presente es lo único que él puede conocer? (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 323)

Como puede notar el lector avisado si ha seguido la lectura, Schopenhauer considera que las reencarnaciones realmente ocurren, pues si somos esencialmente lo mismo, cuando el individuo se desvanece, esa misma esencia vuelve a individualizarse una y otra vez, pues lo único que se pierde con la muerte del individuo es su intelecto. La voluntad al volver a individualizarse en un nuevo ser no recuerda nada de las veces que ha existido antes como individuo, ya que el intelecto es la parte mortal de toda individualización:

el nombre de palingenesia⁸ es más adecuado que el de metempsicosis para denominar esta doctrina. Estos renacimientos perpetuos constituirían, así, la sucesión de los sueños de vida de una voluntad en sí indestructible, hasta que, instruida y mejorada por tanto conocimiento sucesivo bajo formas siempre

⁸ La palingenesia bien se le podría llamar reencarnación o eterna recurrencia

nuevas, optara por eliminarse a sí misma. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 546)

Schopenhauer se sabe influido por las enseñanzas budistas y habrá que recordar que durante la mayor parte de su vida la filosofía oriental le acompañó. No sólo eso, sino que señala que la mayoría de las sociedades antiguas, como la cultura védica, los egipcios de quién después los griegos tomarán enseñanzas (especialmente los pitagóricos) y, en general, la cultura oriental (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 546,548) creían en algo similar a la metempsicosis y en la gran mayoría de las religiones antiguas estaba siempre presente la palingenesia, a excepción del judaísmo y sus variantes.

mientras que los cristianos se consuelan con la esperanza de reencontrarse en otro mundo, donde se recupera y se reconoce la integridad de la propia persona, en las demás religiones el reencuentro se produce ya ahora mismo, aunque de incógnito: en el ciclo de los nacimientos, y en virtud de la metempsicosis o palingenesia, las personas que están en estrecha relación o contacto con nosotros nacerán a la vez que nosotros en el próximo nacimiento, y tendrán relaciones o sentimientos para con nosotros idénticos a los actuales, hayan sido éstos amistosos u hostiles (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 547)

Cabe aclarar que dentro del budismo, Buda era aquel que podía reconocer sus vidas pasadas en la presente. Sin embargo Schopenhauer aclara que si se es observador se notará muy bien como a lo largo de los años la historia se repite conservando su carácter esencial, es decir, la voluntad. El mismo teatro siendo escenificado por un sinnúmero de individuos a lo largo del tiempo infinito del que dispone la voluntad en una incesante danza que no tuvo inicio y a la cual el final le resulta insignificante y hasta absurdo:

El círculo será siempre y en todas partes el verdadero símbolo de la naturaleza, pues es el esquema del retorno; éste es de hecho la forma más universal de la naturaleza, que la emplea en todas las cosas, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos; sólo por medio del retorno es posible en la incesante corriente del tiempo y su contenido una existencia permanente, es decir, una naturaleza. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 519)

Nietzsche se verá fuertemente influenciado en la posteridad por esta parte de la obra de Schopenhauer. Si al lector, le faltara alguna corroboración empírica de que el retorno es el símbolo universal de la naturaleza, sólo es necesario imaginar sus días cotidianos. Estos inician al abrir los ojos por la mañana, hasta retornar a la cama de noche para repetirlo al día siguiente. De igual manera, se come hasta retornar a la mesa cuando el hambre haya hecho su aparición una vez más. Se limpia y se ensucia una y otra vez. Incluso en los pensamientos se puede notar la presencia del retorno, pues algunos pensamientos se desvanecen, son cambiados por otros, hasta que por algún azar, nos vuelven a acompañar. Esto sucede de igual forma en los sentimientos, de ahí que nadie pueda estar siempre alegre, ni siempre triste. En general, podría afirmarse que el retorno es una cualidad tan esencial de la existencia misma que todo dentro de ella actúa de forma circular, las únicas variaciones son el tiempo que toma el círculo en dar una vuelta completa y qué tantos aspectos de la existencia abarque cada círculo. En otras palabras, podría decirse que la existencia es una danza incesante de círculos dentro de círculos que se repite como un fractal. Así, dentro del ciclo de vida de una estrella, se encuentra un planeta girando incesante alrededor de ella y, dentro de ese planeta, ciclos climáticos, que determinan el comportamiento de los animales, muriendo y viviendo, durmiendo y despertando, dando y consumiendo. Esos animales a su vez, dentro de su cuerpo tienen funciones internas que se repiten miles de veces a lo largo de su vida e, incluso, vida más pequeña como las células, que tiene sus propios ciclos. A esto hay que agregar que no se sabe que tan pequeño pueda ser lo más pequeño, pues hasta ahora sólo se han detectado ciertas partículas elementales, además tampoco se sabe que pasó antes del big bang ni qué pasará cuando termine el universo. Sin embargo, dos de las tres teorías actuales que tienen los científicos, llamadas “big crunch & big bounce” y “big freeze” (Nutshell, Three Ways To Destroy The Universe, 2014, https://www.youtube.com/watch?v=4_aOIA-vyBo&t=5s), sugieren que el universo se volvería a crear en la fase final de su vida. Lo que los estoicos llamaban *ekpýrôsis*. (Mas, 2011, págs. 49-53) Es decir, actualmente, hasta en el ámbito empírico se está empezando a dimensionar un universo sin principio ni fin, lo cual no debería de sorprender a nadie si se tiene en cuenta que el mundo es una mera representación y sólo dentro de algún entendimiento puede existir. Por esto, cualquier clase de principio o aniquilación es una ilusión creada por el intelecto, ya que éste jamás tendrá la capacidad de crear o destruir, sólo de

representar y tratar de comprender dividiendo el todo en conceptos abstractos a los cuales poder referirse pero que, en última instancia, serán infértiles si lo que se busca es aprehender dentro del intelecto el ser completo de la existencia, como es en sí misma la voluntad. Para eso se necesitaría un intelecto sin ninguna limitación representativa, es decir, sin las condiciones *a priori* que los humanos tienen: tiempo, espacio y causalidad. Un intelecto así sólo se encuentra dentro del ámbito de la especulación, pues al ser fundamental y completamente diferente del intelecto que los humanos poseen, no podemos ni siquiera imaginarlo.

Voluntad de la especie

Es momento de hablar ahora de la especie. Antes se mencionó que la especie es una idea distendida en el tiempo. En ella es donde la voluntad se objetiva. El individuo por pertenecer a la especie es una objetivación de la voluntad, sin embargo es en la especie donde se le encuentra objetivada de manera más clara. Según Schopenhauer esto se demuestra por el hecho de que las relaciones sexuales, la procreación y el cuidado de la nueva generación presentan un papel de suma importancia en los hombres y, en general, en todos los animales. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 553). Tan importante es este papel que si se mira cuidadosamente se podría afirmar que detrás de cada acción de la mayoría de los humanos en realidad están estos tres motivos moviendo los hilos. En los animales se nota esto con mayor claridad, actualmente hay innumerable cantidad de videos en dónde se ve como una madre enojada, sin importar la especie, está dispuesta a atacar a quién agrede a sus crías, sin importar quién sea el agresor. Incluso a dar la vida por ellos como en aquel video donde la madre gacela ve a lo lejos el cocodrilo que se acerca para comerse a su cría y rápidamente se cruza en la trayectoria del cocodrilo para ser ella quien es devorada. (Zb, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=iGiv-cSoXTs>).⁹ Esto sólo tiene explicación si se considera en cuenta que la finalidad de la voluntad tiene como fin principal la

⁹ Dentro de la bibliografía pondré más ejemplos del instinto maternal, sin embargo, es muy fácil encontrar ejemplos actualmente, pues no sólo hay una cantidad increíble de documentales en alta definición que nos los muestran, sino que los vídeos caseros son bastos, únicamente es necesaria una pequeña búsqueda para encontrar muchísimos ejemplos de la existencia del cuidado materno.

conservación de la vida, no sólo del individuo particular, si no de la especie entera, por lo que una vez que hay descendencia, la voluntad de la madre, siempre con miras a los fines de la voluntad de la especie, tratará de salvaguardar la vida de sus crías, incluso con más ahínco que la suya propia, pues ellas son las que permitirán que el juego infinito de la vida pueda seguir realizándose, hasta que ellas también puedan reproducirse y el ciclo vuelva a repetirse.

Desde este punto de vista, la voluntad, con miras a salvaguardar la especie, no tiene realmente una consideración especial con la del individuo más que la que la necesaria para la creación y conservación de la nueva generación. En la medida en que el individuo desempeñe este papel, la naturaleza le dotará de las habilidades individuales necesarias para poder realizarlo, una vez cumplida esta finalidad no le tendrá consideración alguna. Esto se refleja con especial claridad en la mayoría de los insectos, pues el macho vive hasta poder reproducirse, después del acto de depositar el esperma, la mayoría de ellos muere; han cumplido la función que les tocaba y ahora pueden ser desechados, pues para la voluntad ya no tienen ninguna utilidad, la prioridad ahora es la nueva generación. Esto se puede ver también en los mosquitos y en las moscas, quienes poco después de reproducirse mueren, incluso, en algunas especies de artrópodos como arañas o mantis, la hembra devora al macho después o durante el acto sexual, ya que los nutrientes que puede proporcionar para el desarrollo de la nueva descendencia son importantes y, realmente, no hay ninguna razón para dejar vivo al macho para la voluntad de la especie. El único impulso para salvaguardar la vida del macho es la propia voluntad objetivada en él, pero como los fines de la especie siempre serán más elevados y con una jerarquía mayor que los individuales, esa misma voluntad que procuraba la conservación de su vida es la que lo lleva a la telaraña de la hembra, que está dispuesto a matarlo y él lo sabe, pues no son azarosos los rituales ni la precaución con la que se acerca.

Pero para que existan nuevas generaciones de especies tiene que realizarse antes el acto sexual, por lo tanto, la voluntad no economizará en la fuerza de este impulso. “El impulso sexual se confirma como la más resuelta y enérgica afirmación de la vida también por ser el fin último, la meta suprema del hombre y animal. La auto conservación es su primer afán, y una vez que se le ha asegurado, no aspira ya sino a la propagación de la especie” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 379). Se

podría decir que en el impulso sexual se concentra la fuerza de la voluntad junto con “la conciencia de que el individuo no perdura, y debe por ello ponerlo todo en la conservación de la especie, pues en ella está su verdadera existencia.” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 554-555). Podría afirmarse realmente que el contenido de toda la realidad está otorgado gracias al impulso sexual, por esto, ese impulso siempre se presupone como algo real y existente y nunca se duda si se le tiene por estado de ánimo, carácter, cultura, nacionalidad o raza. Al respecto Schopenhauer escribió:

Es el deseo [el impulso sexual] que constituye incluso la esencia del hombre. En conflicto con él no hay ni un solo motivo lo bastante fuerte para estar seguro de vencerlo. [...] Con todo esto se corresponde el importante papel que las relaciones sexuales desempeñan en el mundo humano, donde son realmente el centro invisible de toda conducta y actividad, y se transparentan por todas partes a pesar de los velos con que intentamos cubrirlas. Es la causa de la guerra y el objetivo de la paz, el fundamento de la seriedad y el propósito de las bromas, la fuente inagotable de los chistes, la clave de todas las alusiones y el sentido de todo guiño secreto, de toda insinuación inexpressada y de toda mirada furtiva; es el pensamiento y la aspiración cotidiana de los jóvenes, y a menudo también de los viejos, la idea fija que ocupa todas las horas del impúdico, los sueños que siempre reaparecen contra la voluntad del casto y la materia siempre disponible para los chistes, precisamente porque su fondo es lo más serio del mundo. Lo que dota al mundo de un lado picante y divertido es que el asunto principal de todos los hombres se trate en secreto y, dentro de lo posible, se ignore ostensiblemente. [...] Se puede decir incluso que el hombre es instinto sexual concreto, pues nace de un acto de copulación, y en él el deseo de los deseos es también el acto de la copulación, y sólo este instinto perpetúa y cohesiona todo su fenómeno. Ciertamente, la voluntad de vivir se manifiesta primeramente como instinto de conservación del individuo, pero éste no es sino el primer escalón del instinto de conservación de la especie, que ha de ser mucho más intenso en la medida en que la vida de la especie supera a la del individuo en duración, extensión y valor. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 556-557)

Y cómo señala Schopenhauer (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 614), los individuos podrían disfrutar de una vida relativamente pacífica y tranquila, si la voluntad exclusivamente procurara la vida individual, pero cómo también procura la vida de la generación siguiente hace sufrir a la generación actual imponiéndole

tareas que, como tales no son del individuo, sino de la especie, pero que él por ser parte de la especie tiene que cumplir. Así, el impulso sexual llega al individuo con la tarea de salvaguardar las siguientes generaciones, sin embargo este impulso al ser un deseo constante que no siempre puede ser saciado, y aun cuando es saciado regresa en poco tiempo, ocasiona una frustración y malestar constante en la vida de la generación actual. Una vez creada la descendencia el proceso de crianza y protección de las crías pasará a ser la prioridad de los padres hasta su muerte, esto en términos generales, dependiendo de la especie, los medios y el tiempo pueden variar.

Con los insectos realmente se muestra de la forma más cruda la voluntad y todos los actos que ello implica en el mundo de la representación. En los demás animales el fin de la especie sigue siendo el mismo, sólo se cambian los medios, pues los motivos empiezan a llenarse de complejidades gracias al intelecto, aunque en el fondo siempre se reduzcan a tres aspectos básicos: la supervivencia propia, la procreación y el cuidado de la nueva generación, si es que existe. Como el intelecto de los insectos es muy limitado se puede ver a la voluntad actuar sin muchas trabas. Al echar un vistazo a esta parte del reino animal se puede ver que la voluntad no tiene ninguna clase de moralidad, pues ni le interesa ni le afecta el bienestar o malestar que el individuo de cualquier especie pueda experimentar, simplemente su objetivo es la conservación de la especie y para cumplir éste, cualquier medio es bueno, desde el canibalismo hasta la violación. A la naturaleza le importa seguir existiendo, sin tener en cuenta las tareas que se le tengan que imponer al individuo. La voluntad de la especie, en pocas palabras, está dispuesta a todo con tal de salvaguardar la vida de la especie y utiliza al individuo para cumplir sus fines a costa de los sufrimientos y martirios que le tenga que imponer. Pero, si el sufrimiento que ocasiona es generalmente mayor que el bien que causa y, en general, lo causa sólo para tener otra generación en la cual poder seguir repitiendo el mismo proceso ¿por qué sucede que el individuo, en especial el humano que ha llegado a un grado de inteligencia mayor, cuando se trata de estos temas parece querer con el mismo ahínco que la voluntad de la especie una pareja e hijos? ¿Es que acaso, cualquier acto intelectual es fútil ante dicho impulso?

Amor sexual (enamoramiento)

Para responder esto se debe de entender que el propio individuo tiene la misma voluntad que la de la especie, sin embargo al estar dentro de las condiciones del principio de razón, esa voluntad se individualiza. Pero por muy individualizada que se encuentre, los motivos de la especie siempre tendrán una jerarquía más alta que los motivos del intelecto. No obstante, el hombre tiene suficiente intelecto como para poder darse cuenta muchas veces que esos motivos e impulsos en realidad le generan mucha frustración y, en muchas ocasiones, sería preferible no tenerlos. Como medida preventiva para que no ocurra esto la especie hace caer en un engaño al individuo y le hace creer que los fines de la especie son los suyos propios, ese es el nacimiento del amor pasional: ese amor que ocurre en las primeras etapas del enamoramiento, que maquilla la realidad y enaltece increíblemente a una persona en específico, el amor por el que los amados llegan a cometer crímenes o, incluso a suicidarse. El filósofo alemán no escatimará en explicaciones pues en verdad es un hecho extraño que ese tipo de amor del que siempre se habla tan casualmente como algo existente, que lleva a las personas a cometer los actos más extravagantes y ha dejado a muchos en la tumba o en el manicomio no se haya tocado más que de manera superficial y liviana por la filosofía occidental hasta Schopenhauer. Cabe recalcar que él advierte que su mirada será estrictamente filosófica y, por ende, a aquellos que se encuentren en dicho estado podrían parecerles demasiado crudas, materiales y simples sus consideraciones aunque de fondo sean completamente metafísicas y trascendentes (Schopenhauer A., V. II, 2010, pág. 577).

Siendo coherentes con lo que se expresó en el apartado anterior el sabio de Frankfurt dice:

todo enamoramiento, por etéreas que sean sus apariencias, tiene su raíz en el instinto sexual y sólo en él, y en realidad no es más que ese instinto más determinado, especializado e individualizado en el sentido más estricto de la palabra. Considérese, sin olvidar este punto de partida, el importante papel que desempeña el amor sexual en todos sus grados y matices, no sólo en el teatro y las novelas, sino también en el mundo real, donde, junto con el amor de la vida, se muestra como el más fuerte y activo de los resortes, acaparando continuamente la mitad de las fuerzas y los pensamientos de la parte más joven

de la humanidad, donde es la meta final de casi todos los afanes humanos; considérese su influencia tan poco ventajosa sobre los negocios más importantes, interrumpiendo las más serias ocupaciones a cada momento, poniendo a veces en aprietos por un momento a las cabezas más inteligentes, turbando sin escrúpulos las negociaciones de los hombres de Estado y las investigaciones de los sabios; obsérvese como sabe inmiscuirse con sus cartitas de amor y sus mechoncos hasta en las carteras ministeriales y en los manuscritos filosóficos; cómo causa cotidianamente las más turbias y enmarañadas complicaciones, cómo destruye las relaciones más valiosas y rompe los lazos más firmes, arrebatando a veces la vida o la salud, la riqueza, la posición social o la felicidad, haciendo del prudente un insensato y del fiel un traidor; observemos, en fin, cómo se conduce como un demonio hostil que se esfuerza por confundirlo, trastornarlo y destruirlo todo. Entonces no podemos menos de exclamar: ¿para qué todo este ruido? [...] El objetivo final de todo trato amoroso [...] es en realidad más importante que cualquier otra meta en la vida del hombre, de ahí la profunda y justificada seriedad con que es perseguido por todos. Lo que en él se decide es nada menos que la *composición de la siguiente generación* (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 578)

Lo que sucede tras bambalinas al enamorarse, por así decirlo, es que la voluntad de la especie decide que la combinación de las cualidades propias con las de la persona “amada” generaría individuos más cercanos a la “idea” de la especie humana. Así, cuando se encuentra una persona con unas cualidades que no sólo tenga la necesarias básicas para la supervivencia de la especie, sino que contrarresten los defectos propios, el enamoramiento será más grande, al punto en el que puede llegar a ser tan grande que ninguna convención social sea tan fuerte de detener dicho impulso y si se llega a turbar, entonces dentro de la ilusión que la voluntad de la especie imponía al individuo, éste opta por la opción del suicidio. Aunque no son tan comunes estos casos siempre se llega a presentar uno eventualmente. El individuo al enamorarse sufre de un engaño de alguna manera; el engaño es engendrado por la voluntad de la especie, haciéndole creer que sus fines son también los suyos propios y haciéndole pasar como motivos completamente cuerdos algunos irracionales, todo con la finalidad de poder engendrar al nuevo individuo. De aquí que cuando se hable del enamoramiento o de una persona enamorada se usen expresiones como “estaba cegado de amor”, “el amor es ciego”, etc.

La inclinación creciente de dos amantes es en realidad ya la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren engendrar; ya en el encuentro de sus miradas llenas de deseo que enciende la nueva vida de ese ser, que se anuncia ya como futura individualidad armónica y bien organizada. Sienten el anhelo de unirse realmente y de fundirse en un único ser para después seguir viviendo en él [...]. Por el contrario, la aversión mutua, intensa y perseverante entre un hombre y una mujer es indicio de que lo que ellos podrían engendrar sería sólo un ser mal organizado, en sí inarmónico e infeliz. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 580-581)

Realmente este impulso impuesto por la voluntad de la especie al individuo no tiene ninguna consideración por el malestar o bienestar que le pueda causar al individuo y sólo podría considerarse como un beneficio para él mientras permanezca dentro del engaño, pero como la voluntad de la especie tiene un plan bien definido que es la procreación, el individuo está destinado a salir de este engaño una vez realizado el acto:

todo enamorado experimentará una desilusión extraña tras sentir el placer al fin logrado, y se sorprenderá de que lo deseado tan anhelosamente no produzca más placer que cualquier otra satisfacción sexual, de modo que no se verá demasiado estimulado por él. Ese deseo es respecto al resto de sus deseos lo que la especie al resto de los individuos, es decir, como algo infinito respecto a algo finito. La satisfacción no aprovecha más que a la especie, y no se refleja en la conciencia del individuo, que, animado por la voluntad de la especie, sirvió, con tal sacrificio, a un fin que no era el suyo. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 585)

Incluso en la actualidad, esta hipótesis de Schopenhauer es comprobada por estudios científicos en donde se pueden observar los cerebros de personas enamoradas, comparándose a la de gente drogada con cocaína, pues la cantidad de dopamina que libera el cerebro al consumir dicha droga es similar a la cantidad que se libera al ver a esa persona deseada. Sin embargo dicho efecto, generalmente, no puede durar ni siquiera un año (Vélez, 2019, <https://lamenteesmaravillosa.com/cuanto-dura-el-enamoramiento/>). Es por eso que

muchas personas terminan en matrimonios infelices después del proceso de enamoramiento, es decir, del engaño de la voluntad de la especie con la finalidad de engendrar la nueva generación. Igualmente los problemas de pareja comienzan a aparecer alrededor de este período pues es cuando el individuo se da cuenta inconscientemente de que los fines que tenía por suyos al estar con esa persona, en realidad no eran suyos, sino que servían a la voluntad de la especie. Esto es gracias a que, en esencia, el enamoramiento, esa clase de amor que lleva al hombre a cometer locuras e idealiza tanto a una persona que pareciera que el mundo es reducido a ella, siempre tiene como finalidad el acto sexual. Y esto se puede notar más claro si pensamos en un amor correspondido que no puede obtener el goce físico, entonces, casi intuitivamente, sabemos que está destinado al fracaso, esta es la verdadera razón de porque las relaciones a distancia no funcionan o siempre buscarán satisfacer esa necesidad de alguna forma, pero si no logran sentir sus pieles eventualmente esa relación morirá. De igual forma las personas que tienen un amor no correspondido se pueden consolar y conformar con tener un acto sexual con la persona de su deseo. Esto lo comprueban los matrimonios a la fuerza, los pagos a la mujer, ya sea con dinero u objetos a cambio de sexo, a pesar de saber el desagrado que le causa a ella o las violaciones (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 580).

Cabe aclarar que de lo que se está hablando aquí es aquel amor apasionado en el cual los enamorados no pueden dejar de pensarse y, en algún sentido, toda su existencia redundaba en la otra persona. Schopenhauer no considera que una pareja no se puede llevar bien por un periodo extenso de tiempo, pero sí reconoce que la causa jamás sería el enamoramiento. En el mejor de los casos, su relación comenzó como un enamoramiento y a lo largo de su vida juntos pudieron compartir experiencias y conocerse lo suficiente como para que se desarrollara una amistad genuina que se conserva después de las ilusiones iniciales que la voluntad de la especie les imponía, en donde sus cualidades “por las cuales surgió el amor con vistas a procrear un nuevo ser, se comportan también en relación a los individuos como cualidades del temperamento y méritos intelectuales opuestos y complementarios, fundando así una armonía de las almas” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 604). No obstante, considera que estos casos no son la mayoría, más bien lo normal entre las parejas es que terminen molestándose o hasta repugnándose ya pasados los años y, muchas de las veces, sólo se queden juntos

por convenciones o miedos sociales y/o el cuidado de los hijos. Esto ocurre porque el amor pasional les hace comprometerse o realizar cosas que propiamente no tenían ellos, como individuos, contempladas en sus planes de vida, entrando en contradicción con sus relaciones y hábitos personales, ya sea en su vida laboral, social o sus propios gustos particulares. Por esta razón los matrimonios felices son escasos “precisamente porque está en la esencia del matrimonio el que su finalidad principal no se halle en la generación presente, sino en la futura” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 603). Por esta misma razón todo matrimonio tendrá la cualidad de hacer infeliz a los individuos, pues la voluntad de la especie ha impuesto sus objetivos aplastando de paso los objetivos del individuo particular o, resultan ser matrimonios arreglados por conveniencia, en donde entonces la voluntad de la especie sale perdiendo en la transacción y aunque los individuos actúan en conveniencia con sus planes individuales, jamás habrá un enamoramiento real y sus hijos, si es que los hay, no serán individuos bien formados o con aptitudes sobresalientes, pues la voluntad de la especie no quería ese individuo. Según Schopenhauer gracias a que la mayoría de los hijos que tienen las parejas surgen gracias a descuidos, a la preservación de la posición social, a miedos y prejuicios de los propios individuos y un sinnúmero de factores que en las sociedades modernas influyen e impiden que la voluntad de la especie se manifieste con personas realmente enamoradas, la constitución de la mayoría de los hombres es mediocre sin muchas capacidades intelectuales ni físicas.

Pero ¿cómo es que la voluntad de la especie elige a tal o cual persona como digna de enamorarse y a muchas otras no? Si tenemos en cuenta que la voluntad de la especie busca la determinación concreta de los nuevos individuos, el impulso de procreación que en el individuo se sentirá como amor pasional, tendrá más fuerza al encontrar una persona con la cual la voluntad de la especie considere que el hijo que resultaría de la combinación de los padres se acerca al ideal individual de la especie humana. Por esta razón, primero la voluntad de la especie busca los aspectos más básicos que debe de tener un individuo para poder vivir, pues individuos que mueren fácilmente no sirven a la conservación de la especie. Y después, valorará esas cualidades que anularían los defectos propios del individuo, para que el hijo que se engendre supere en aptitudes y cualidades físicas a los padres. Las consideraciones primarias para encontrar una persona de la cual alguno

se puede enamorar son tres: la edad, la salud y el esqueleto. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 587). Esto tiene sentido ya que sólo a una edad joven es realmente saludable engendrar a un hijo, pues no sólo el hijo tendría unos padres cerca de la muerte en sus primeros años de edad si ellos fueran viejos, sino que además hay muchos otros riesgos de salud que pueden ser inducidos por el hecho de tener un hijo en una edad muy avanzada.¹⁰ Por lo mismo las personas con enfermedades crónicas o genéticas incurables no presentan buenos candidatos para enamorarse, ni las que padecen una malformación del esqueleto pues ésta puede transmitirse a la siguiente generación. Estas son las consideraciones generales, después siguen las individualizadas. Aquí la voluntad de la especie buscará en la otra persona cualidades físicas que contrarresten los defectos físicos propios, por ejemplo, si alguien es muy bajo buscará una persona alta y viceversa, de igual forma pasaría con la fuerza muscular y todas las demás cualidades físicas que podrían mejorarse gracias a la otra persona. Por último, la voluntad de la especie considera las cualidades intelectuales y morales, tratando igualmente de anular nuestros defectos con las virtudes del otro. Se recomienda revisar los parágrafos 621-628 del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* pues Schopenhauer se esfuerza por dar muchos ejemplos de qué es lo que nos atrae y por qué nos atraen ciertos rasgos de las mujeres y de los hombres. Lo que hay que entender es que aunque alguien puede llevarse muy bien con una persona del otro sexo no se enamorará de ella, si es que tiene una deformidad física, o sus rasgos particulares potenciarían los propios defectos hereditarios. Es por esto que en general a la mayoría de las personas les gustan las mismas personas y “desean ardientemente a los individuos más bellos, es decir, a aquellos en que está más marcado el carácter de la especie” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 583). Sin embargo, podrá encontrar alguna imperfección en otra persona bella si es que ésta anula alguna suya. Así su deseo se verá guiado por el instinto y todo instinto siempre llevará como rasgo distintivo el cuidado y preservación de la especie. Pero Schopenhauer agrega que:

¹⁰ Cfr. (Domínguez, 2020)<https://www.bebesymas.com/embarazo/ser-madre-a-los-40-los-riesgos-de-un-embarazo-a-edad-avanzada>, (BMJ), 2018)<https://www.bmj.com/content/363/bmj.k4372>

En el hombre, el instinto casi sólo se da en el caso que estamos considerando, no porque no pueda comprender el fin perseguido, sino porque no lo perseguiría con el afán necesario, es decir, a costa de su propio bien individual. Por eso, aquí, como en cualquier otro instinto, la verdad adquiere la forma de una ilusión para actuar sobre la voluntad. Una ilusión voluptuosa, que engatusa al hombre haciéndole creer que encontrará en brazos de una mujer cuya belleza le seduce un goce mayor que en los de cualquier otra; o que, orientándole exclusivamente hacia un *único* individuo, le convence firmemente de que su posesión le otorgará una felicidad infinita. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, págs. 584-585)

De esto se podría decir que hay que tener cuidado al tomar decisiones y hacer compromisos estando bajo el engaño del enamoramiento, pues todo enamoramiento termina. Además se deduce que cualquier individuo que sea lo suficientemente fuerte como para negar la voluntad en última instancia no estará buscando ilusiones efímeras, sino más bien amistades y relaciones que le proporcionen paz y tranquilidad, ya sea con sus compañeros, conocidos o sus parejas. Además, si la esencia del enamoramiento ha sido entendida, se puede vislumbrar porque el mero placer sexual por el placer sexual mismo, no considerando la persona con la que el acto se vaya a ejecutar, resulta vulgar. Pues no se está tomando en cuenta la calidad de los individuos que nacerían sino únicamente la cantidad. Y, no importa, si ningún hijo de una persona así jamás llegara a nacer, pues lo que se está demostrando de fondo es que en su carácter, en su voluntad objetivada individualmente, su sometimiento a la especie es lo suficientemente vulgar que la conservación a expensas de todo lo demás es la cualidad imperante de su ser, sin tener consideración por la calidad de lo que puede engendrar. De manera contraria, cuando un enamoramiento es tanto más grande que pareciera que la voluntad de la especie sólo podría generar un individuo más acercado al tipo perfecto de la especie con ese hombre y esa mujer específicamente, haciéndoles estar juntos a pesar de cualquier adversidad, esta pasión se vuelve más noble, en tanto que parece como si fuera un mandato único y refinado de la voluntad de la especie. (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 594) .

La moral

Hemos llegado a la última parte del sistema filosófico de Schopenhauer. Y también la más importante, o más bien, la cima de la montaña después de haber escalado la base. La justificación de los actos morales y, en general, la creación de una ética clara, profunda y certera, según Schopenhauer, siempre será la parte más importante y seria de toda propuesta filosófica “pues se refiere a las acciones de los hombres, un asunto que nos afecta directamente a todos y que no puede ser extraño o indiferente a nadie”. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 315) Este asunto será el más serio de todos pues da fundamento y explicación a el porqué nos relacionamos con el mundo como nos relacionamos. Da una base para poder explicar desde por qué hay discusiones familiares insignificantes o malentendidos y riñas dentro del propio círculo social que uno habita, hasta por qué se crean estados y leyes, sin dejar de lado los actos de caridad reales que se llegan a presentar y ennoblecen el corazón de los hombres, junto con otros cuantos actos en donde pareciera que sólo existe pura maldad. El autor alemán no buscará dar rodeos sin sentido, ni usar palabras vacías e insignificantes o ambiguas (absoluto, infinito, Dios) para explicar el verdadero fundamento de la moral. Pues la explicación del porqué suceden como suceden las acciones de los hombres es la pregunta que se esconde detrás de toda pregunta y propuesta filosófica, y por lo tanto debe ser resuelta con la misma claridad y coherencia con la que lo anterior fue explicado.

Sin embargo, cabe resaltar que su propuesta no es un manual para la creación de personas virtuosas, más bien es una descripción de lo que en efecto sucede dentro del mundo de la representación humana. Él mismo considera que la filosofía siempre es teórica y pretender hacer tratados de ética con la esperanza de querer guiar y dictaminar la conducta de los hombres, es una pretensión antigua. Pues los actos de los hombres no se guían por el intelecto, como ya se ha dicho, sino por la propia voluntad, por el carácter innato del propio humano. Habrá que recordar que el único posible ennoblecimiento del hombre sólo se da gracias a la comprensión del carácter empírico para volverlo inteligible, comprendiendo que clase de persona se es, para así poder saber en que situaciones nos volvemos más vulnerables; esto con la finalidad de que este conocimiento sirva como motivo suficiente para la propia voluntad, proporcionándole la opción de tomar una decisión

más prudente sin, por así decirlo, tener ninguna garantía de que así será. Al respecto Schopenhauer afirma:

La virtud, como el genio, no se enseña; para ella, el concepto es tan estéril como para el arte, y sólo puede usarse como instrumento. Seríamos, por eso, tan insensatos si esperáramos que nuestro sistemas morales y nuestra éticas pudieran generar lo virtuoso, lo noble y lo santo, como si esperáramos que nuestras estéticas fueran capaces de producir poetas, escultores y músicos. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 316)

No por esto la búsqueda filosófica del fundamento de la moral dejará de ser importante, pues no sólo la adquisición de este conocimiento podría servir como instrumento para la ampliación de los motivos que el intelecto le puede proporcionar a la voluntad, sino que éste es de hecho el problema más antiguo de la humanidad, a saber, la pregunta de ¿qué es lo bueno y qué es lo malo? Y ¿cómo es posible siquiera juzgarlo?

En retrospectiva la explicación de los actos morales siempre se han dado gracias a la creencia de un ser o seres superiores que dictaminan lo que es bueno y lo que es malo. Situación que hasta la fecha en la mayoría de las personas prevalece. Y en general, después de esto, hubo un sinnúmero de máximas y prescripciones morales que realmente lo único que trataban de fundamentar era esta máxima básica: <<*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*>>¹¹. ¿pero cuál puede ser este fundamento? ¿cómo puedes justificar filosóficamente dicha proposición? Según Schopenhauer la respuesta a este problema “será el verdadero *fundamento* de la ética que, como la piedra filosofal, se busca desde milenios” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 178).

Si se tiene en cuenta lo dicho hasta el momento, ninguna combinación conceptual o artificio de la razón podrá proporcionar una justificación verdaderamente fundamentadora a dicho principio, pues toda conceptualización jamás podrá ser el verdadero motor del actuar humano y, por ende, no será nunca el fundamento del impulso a la caridad o justicia como tal. Pero entonces ¿dónde se

¹¹ “No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos en cuanto puedas”

podría encontrar dicha fundamentación si no es en la razón? El sabio de Frankfurt escribe:

Este tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación y que, independientemente, de la formación intelectual, hable a todos incluidos el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esa clase, podrá disputar y desfilar en los auditorios: la vida real se burlará de ella. Por eso tengo que dar a los éticos el paradójico consejo de volver un poco la cabeza a la vida humana. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 228-229)

Para Schopenhauer la ética no tiene que ver con las formas en las que los hombres deberían de actuar pues, desde su perspectiva, el decir cómo se debe de actuar sólo tiene validez y sentido dentro de una moral teleológica, es decir, una vez exista un fin al que se quiera llegar, el “deber ser” cobra significado y sirve como guía. Pero si lo que siempre se busca en la moral teleológica es llegar a ser “lo mejor” o lo “bueno” o “lo virtuoso”, de nada servirá un manual para llegar a ser esto o aquello, si antes no se ha definido qué es lo que se considera bueno o virtuoso¹². Por eso, para Schopenhauer la ética será “el fin de interpretar, explicar y tratar de reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral.” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 238) Y la única forma de descubrir dicho fundamento es a partir de la experiencia empírica, analizando y reconociendo las acciones de auténtico valor moral: la justicia voluntaria y los actos de verdadera caridad (Schopenhauer A. , 2007, pág. 238).

A este respecto, Schopenhauer niega que todos los actos acordes con la ley o que tengan como fin la conservación o ampliación de la buena reputación sean un parámetro para definir los actos morales. De igual manera, no será ninguna clase de fundamentación moral el seguir la ley del estado. Entonces lo único que queda es

¹² Si se quiere indagar más sobre por qué considera que esto sea así y, de paso, leer la crítica brutalmente honesta que hace hacia la parte práctica de la filosofía de Kant junto con los kantianos subsecuentes (Fichte, Schelling, Hegel) recomiendo leer del parágrafo 118 al 182 de su obra *Los dos problemas fundamentales de la moral*.

observar la propia vida de los hombres y extraer una fundamentación moral basada en el cuidadoso análisis que las evidencias provean. Por lo tanto, estas consideraciones cobrarán más realidad y sentido para el lector, en tanto que él mismo pueda, con ojos atentos y reflexivos, analizar su propia realidad y las interacciones humanas que existen en ella. Según el gran pensador alemán sólo existen tres móviles que mueven a los humanos a la acción. Dos antimorales y un solo móvil que se le podría considerar como el único fundamento real de cualquier acto moral y la solución al problema ético más antiguo entre la humanidad: egoísmo, crueldad (malevolencia) y compasión.

1° Móvil (antimoral): Egoísmo

Schopenhauer define el egoísmo así: “El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 239). Es egoísta tanto el hecho de buscar alimento y agua para la propia conservación del individuo, como también es egoísta el planear deliberadamente cómo engañar a tu compañero de trabajo para que te de comida y agua. Aunque los dos actos sean actos egoístas, Schopenhauer usa el concepto de egoísmo en sus términos más generales. Es decir, todo aquello que se relacione con mi propia voluntad de vivir y busqué para mí el placer y evite el dolor estará dentro del concepto de egoísmo. El egoísmo en este sentido siempre se encuentra presente y se muestra infinito, no le basta ningún placer ni se conforma con nada. A este respecto el filósofo alemán agrega:

El *egoísmo* es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre del dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer. Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible quiere / disfrutar todo, tener todo; pero, puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: <<Todo para mí y nada para los demás>>. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 239-240)

Ningún acto egoísta podrá ser considerado como un acto moral, pues en última instancia el egoísmo no tiene nunca en mira al otro. El egoísmo hace que todo suceso externo se le considere sólo en relación con uno mismo. Hace del individuo el centro del mundo y considera a los otros, ya sean personas u objetos, únicamente en la medida en que pueden ser utilizados para cumplir sus propios fines. De alguna forma, el egoísmo hace que se perciban los demás individuos como fantasmas o ilusiones y siente que lo único real es el individuo del que es parte junto con sus deseos, placeres y dolores. Esto sucede porque “uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros les son dados a él solo *mediatamente*, a través de la representación de su cabeza” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 240).

El egoísmo por sí mismo, no ocasiona acciones agresivas hacia las demás personas, pues en su forma más básica es el mismo egoísmo el que nos impulsa a mantenernos vivos, pero, lamentablemente, el egoísmo rara vez se manifiesta únicamente en ese nivel básico, más bien, por lo general, ocurre que el egoísmo se extiende lo suficiente como para que consideremos que nuestros anhelos y dolores son mucho más importantes que los de los otros y ejerzamos nuestra voluntad sin consideración alguna por los deseos y sufrimientos que tienen los demás. Por ende, el egoísmo siempre tiende hacia un mal trato a los demás. Este trato es peor entre más egoísta sea el carácter de la persona. Como la mayoría de las personas resultan ser bastante egoístas, lo normal es que el egoísmo se perciba como algo que repugna y, por esto, se ha inventado la cortesía con la finalidad de disimularlo un poco (Schopenhauer A. , 2007, pág. 241).

El estado y las relaciones sociales

Schopenhauer afirma que gracias al conocimiento intuitivo del egoísmo y las acciones que se pueden llevar a cabo si a éste no se le pone un alto, se crea el estado. El estado, por lo tanto, no será más que el egoísmo colectivo encapsulado. Esto con la finalidad de que no terminemos matándonos unos a otros por los deseos insaciables que el egoísmo puede despertar en incontables individuos. El estado funciona protegiendo a los individuos del egoísmo de los otros, poniéndole

limitaciones al suyo. Si estas limitaciones no se llegan a cumplir, entonces el estado se encarga de castigar a aquellos que irrumpen los contratos sociales e hicieron pasar su voluntad sobre la del estado. Sin embargo, esto no tiene una función reformativa, es más bien preventiva. Los castigos se imponen con la finalidad de que ante los ojos de aquellos que no han delinquido pero habían pensado en delinquir, estos sirvan como motivos suficientes para que su voluntad opte por no hacerlo. En teoría, lo único que hace el sistema penitenciario es mostrarle a la voluntad individual que hacer tal cosa que le llevaría a tal placer a costa de irrumpir la ley, le llevaría a sufrir un dolor aún más grande. Por esta razón, el estado debe de imponer castigos desproporcionados al crimen (usualmente), pues se debe asegurar que el castigo siempre sea mucho más temible que deseable el placer. Con esto en mente, el simple hecho de seguir la ley no proporciona ninguna clave para descifrar si tal o cual individuo ha actuado egoístamente o no, ya que se puede seguir la ley por el miedo al castigo únicamente, haciendo de esto un acto egoísta. Si algún inocente creyera que en realidad la mayoría de las personas son gente compasiva que no harían daño al otro por el simple hecho de ser un acto inmoral, sólo basta hacer el experimento mental de dejar por una semana las ciudades sin ninguna clase de ley: todo está permitido; entonces se podría presenciar el horrendo espectáculo que el egoísmo estaba reprimiendo por miedo al castigo de la ley. Por estas consideraciones, el estado resulta el mayor represor del egoísmo. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 236-238) El problema es que las personas que dirigen y legislan poseen ellas mismas su porción de egoísmo, lo cual termina haciendo sistemas corruptibles y dando beneficio a unos pocos, ya que el egoísmo se presenta en todos los humanos sin importar su posición social. Schopenhauer no propone una política en el sentido de cómo crear las ciudades mejor gobernadas, pues en última instancia está consciente de que no importa la estructura del sistema, mientras sea manejado por personas egoístas, éste siempre será imperfecto. No hay ningún sistema ideal que solucione los problemas que el egoísmo y la crueldad de los hombres imponen a la sociedad, pues realmente el verdadero problema se esconde en la propia voluntad del hombre, no en la estructura del sistema. Cabe recalcar que esto no implica que no existan estructuras sociales que beneficien más a los caracteres egoístas o crueles que otros. Más bien, lo que se intenta decir es que la creencia de obtener una estructura estatal que por sí misma solucione los problemas de la sociedad humana y mantenga en

armonía a todas sus partes, sin que los humanos tengan un cambio radical en ellos mismos, es una utopía que sólo los ingenuos creerían.

Aparte del estado, otro de los represores del egoísmo es el honor civil. Éste no es más que el miedo al ser visto por los otros como un apestado o un criminal. La reputación que se tiene ante los otros determina muchas veces el camino que tomará la propia vida del individuo, por esto sirve tan bien como represor del egoísmo. “Bajo la vigilancia de la opinión pública que [...] no perdona nunca ni siquiera un desliz [...], sino que lo / hace cargar al culpable hasta la muerte como una mancha indeleble” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 230). Según Schopenhauer la condena perpetua a la reputación de alguien que cometió un hecho sumamente inmoral es un acto bastante sabio, aunque probablemente inconsciente (*unaware*), de los individuos en la sociedad, pues en el fondo ante su decisión se encuentran las premisas de que el carácter es invariable, así como se mencionaba en el capítulo dos, o sea, detrás de la mirada social que juzga al malhechor está la creencia de que aquél que cometió una acción deplorable no cambiará realmente el carácter que lo llevo a hacer eso, a lo mucho lo esconderá, y por esto no se le debe de perdonar. El honor civil o la reputación junto con el sistema legal se encargan de mantener al egoísmo de los individuos en límites saludables para la integridad de la estructura social. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 230-231)

Schopenhauer no se dejará engañar tampoco por aquellos actos que parecen ayudar al otro desinteresadamente, pero realmente lo hacen con un fin egoísta, ya sea mejorar la propia reputación dentro del círculo social en el que se encuentre, un beneficio económico o cualquier otro. Pues en un caso así, la acción, a pesar de ayudar a otra persona, permanece siendo una acción egoísta. El individuo que realiza dicha acción ve en la ayuda del otro una oportunidad para obtener un beneficio propio y dicha ayuda sólo ocurre mientras él pueda obtener lo que quiere. Por ejemplo, una persona que se encuentra con su jefe y le da dinero a un vagabundo con la finalidad de que el jefe reconozca en él su buena voluntad y lo ascienda, en realidad no está realizando un acto compasivo, sino que utilizó al vagabundo para cumplir sus fines egoístas, sin que esto signifique que no ayudó al vagabundo. Una persona así, es muy probable, que si no se hubiera encontrado con el jefe en tal situación, la ayuda al vagabundo tampoco habría surgido. En

términos generales podríamos definir que toda acción motivada por el miedo al castigo, al dolor o el deseo de obtener algo cambio, sin importar si es algo material, placer físico o reconocimiento de algún tipo, seguiría siendo una acción egoísta y, por lo tanto, no moral. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 230-234) Desde este punto de vista, también el hecho de ayudar al otro por el miedo al castigo o por la recompensa después de la muerte resulta un acto egoísta y, por lo tanto, aunque no lo parezca, sigue siendo un acto egoísta.

2° Móvil (antimoral): Crueldad – Malevolencia

El segundo móvil de los actos humanos, según Schopenhauer, será la malevolencia. Ésta se distingue del egoísmo principalmente en que mientras que una persona egoísta busca el placer hacia sí mismo, una persona cruel o malvada busca el dolor y la miseria hacia otra persona. Su finalidad última recae en la sensación que le pueda provocar a los otros y, en este sentido, podría decirse que es justamente lo contrario a la compasión. Schopenhauer lo expresa con estas palabras:

El egoísmo puede conducir a crímenes y delitos de todo tipo: pero el daño y dolor causados con ello a los otros es para él simple medio, no fin, o sea que sobreviene solo accidentalmente. En cambio, para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismos, y su consecución, placer. Por eso constituyen una alta potencia de perversidad moral. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 243-244)

Los actos malévolos son siempre una mezcla de egoísmo más odio, pues en última instancia el placer personal que se obtiene de un acto malvado se busca en el dolor del otro y justo por esto es diferente al mero egoísmo. Para resaltar esta diferencia veámosla con un sencillo ejemplo. Imaginemos que alguien come con una persona, pero han llegado a la porción final de la comida; un acto egoísta buscará satisfacer su hambre sin importar el hambre que pueda estar sintiendo la otra persona y se comerá esa última porción sin consideración alguna. O tal vez querrá satisfacer su antojo a pesar de que no tenga hambre, sin importarle que tanto desee la otra persona esa misma porción de comida. Lo importante aquí es que busca satisfacer su propio antojo. Si hubiera porciones suficientes para satisfacer su antojo

y hambre y la de la otra persona a la vez, este individuo egoísta no tendría ningún motivo para no preferir ésta opción, pues también podría satisfacer sus deseos egoístas con ella. Por el contrario, un individuo cruel buscaría comerse esa última porción de comida a pesar de que no tenga hambre o, incluso, le disgustase la comida, esto con tal de que la otra persona no sacie su hambre o antojo, es decir, su fin egoísta consistiría en ver el sufrimiento y la desdicha de la otra persona al no poder comer esa última porción que tanto deseaba. De igual forma, si le dieran la opción de tener suficientes porciones para las dos personas, el individuo cruel la rechazaría o mejor aún preferiría que hubiera porciones suficientes para los dos y aun así comerlas todas, o hasta desperdiciarla con la finalidad de que el otro no coma nada. Para la persona cruel lo que sea mejor para ocasionarle sufrimiento al otro siempre será su mejor opción. Para el individuo egoísta, el sufrimiento de la persona sólo fue un precio a pagar por querer satisfacer el propio antojo o hambre, nunca fue la finalidad última, como en el caso del individuo cruel. En este sentido, la maldad, la perversidad, la crueldad, son algo así como un deseo egoísta de querer ver al otro en la miseria, en el sufrimiento, en el dolor y encontrar en la satisfacción de ese deseo, el placer egoísta que se buscaba.

Una de las causas más comunes que origina actos de crueldad es la ira. Con la ira, la reacción que se obtiene del individuo sobrepasa por mucho la del motivo, pues no fue tan sólo el motivo el que desencadenó la ira, sino el odio reprimido que yacía escondido y, finalmente, encontró el momento perfecto para dejarse ver. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 242) Schopenhauer también menciona que otro origen común de la malevolencia es la envidia o “más / bien, esta misma es ya malevolencia suscitada por la felicidad, propiedad o méritos ajenos” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 243) y, siguiendo a Heródoto, afirma que ningún hombre se encuentra libre de ella, pues el ser hombre desde su origen implica sentir un poco de envidia (Heródoto, 1982, 80). No obstante, los grados en la que ésta se manifiesta son muy variados, siendo el más vil y grave el sentir envidia por las cualidades personales de otra persona, ya sean intelectuales o físicas. Aquí al envidioso le molesta la existencia de la propia persona como tal y sus actos, si es que este sentimiento se manifiesta, no tendrán ningún otro fin que el de perjudicar y agraviar a la persona en cuanto tal. Esta envidia resulta especialmente venenosa pues odia lo que le debería de honrar y gustar (Schopenhauer A. , 2007, pág. 243).

Sin embargo, existe una señal verdaderamente alarmante y real de que alguien es malévolo, ésta es el sadismo. “Sentir envidia es humano; disfrutar el sadismo, demoníaco. No hay signo más indefectible de un corazón radicalmente malo y de una profunda bajeza moral, que un rasgo de sadismo puro y sincero”. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 243) El sadismo corresponde al hecho de disfrutar en el dolor físico al que se someten otros seres vivos, ya sea al observarlo o al infligirlo, muchas veces con una excitación sexual inclusive. Para Schopenhauer el sadismo y la envidia resultan meramente teóricos, una vez que se practican se convierten en crueldad y maldad. Podría decirse que la maldad es sólo envidia práctica y la crueldad sadismo práctico y, viceversa, el sadismo es crueldad teórica y la envidia maldad teórica (Schopenhauer A. , 2007, pág. 244).

3° Móvil (único verdaderamente moral): La compasión

Antes de hablar de un móvil moral para la acción humana se ha de recordar que ningún acto que en última instancia tenga como finalidad la persecución de un fin egoísta, será moral. Por ende, el único acto verdaderamente moral tendrá que ser completamente desinteresado. El “descubrimiento de un motivo interesado, si era el único, suprime totalmente el valor moral de una acción, y si actuaba accesoriamente, lo disminuye. La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral.*” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 247) Así, todo acto que se haga por miedo a un castigo futuro, todo acto que se haga con miras a un premio o beneficio futuro, ya sea en esta vida o en otra, todo acto que se realice pensando en alguna clase de mandato absoluto, divino o superior o todo acto que tenga como finalidad obtener simpatía, respeto, adulación, etc. para sí mismo, no podrá clasificarse como un acto moral. Teniendo en cuenta todo esto, primero habría que preguntarse si un acto tal siquiera podría llegar a ocurrir. Por esta razón y, por ser este el tema, más profundo y más antiguo de toda la historia de la filosofía, por ser el tema que se ha querido fundamentar incontables veces a través de los cuentos más sencillos, las religiones más sabias y las más absurdas, las reglas más arbitrarias; por todas estas razones, Schopenhauer se esmerará en explicar el fundamento de un verdadero acto moral y cómo es que éste puede aparecer. Pero para entenderlo a profundidad y evitar confundirse con los chapuceros infinitos que buscan dar explicaciones sin fundamentos reales o con

explicaciones sacadas de la manga o con premisas implícitas que después se hacen pasar como conclusiones, habrá que recordar las condiciones que se encuentran dentro del sistema de Schopenhauer para que los actos ocurran.

Primero hay que aclarar que los actos que las personas pueden juzgar empíricamente, por muy bondadosos y morales que puedan parecer, siempre pueden tener detrás un móvil egoísta, pues los impulsos nunca nos son conocidos, sólo los actos y para que haya un acto moral el impulso a hacerlo debe tener al otro como finalidad sin interés propio por lo que es difícil distinguirlo. Aun con ello, nuestro autor afirma con seguridad, que es difícil encontrar personas que duden de la existencia de casos de esta índole, en donde la justicia se ejerza sólo por el hecho de que el otro no sufra la injusticia o se le proporcione la ayuda al que lo necesita únicamente porque se le quiere aliviar el sufrimiento:

Y que incluso hay gente en la que el principio de respetar al otro es, por así decirlo, *innato*; gentes que, por tanto, no agravian intencionadamente a nadie; que no buscan incondicionalmente su ventaja sino que consideran también los derechos de los demás; que, en el caso de compromisos asumidos recíprocamente, no velan solo porque el otro *cumpla* el suyo sino también porque le *sea satisfecho* [...]. Esa es la gente *verdaderamente honrada* [...]. De igual manera, se concederá, pienso yo, que algunos ayudan y dan, ofrecen y renuncian, sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la de que se auxilie al otro cuya necesidad ven (Schopenhauer A. , 2007, pág. 247).

El filósofo alemán apela a las propias personas junto con sus experiencias y su propio sentido de moralidad, pues realmente no hay otro medio para abordar el tema:

Es un hecho innegable de la conciencia humana [la compasión], es esencialmente propio de ella y no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso se apela siempre confiadamente a ella como algo existente necesariamente en todos los hombres, y en ninguna parte pertenece a los <<dioses extraños>>. En cambio, a aquel que parece faltarle se le llama inhumano; como también <<humanidad>> se utiliza a menudo como sinónimo de compasión. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 256)

Si, con esto, algún escéptico quisiera negar la existencia de acciones desinteresadas, pues él mismo jamás ha experimentado ninguna, ni presenciado alguna o si, simplemente quisiera negar la existencia de ellas, por ser sólo comprobables mediante la experiencia, entonces a él se le tendría que decir que hasta aquí termina la exposición sobre la moral. Pues no hay ninguna manera razonable de persuadirlo de lo contrario. Y por muchos ejemplos que se puedan encontrar en diferentes culturas, a lo largo de los siglos que ha vivido la humanidad sobre la tierra, sobre cómo la justicia y la caridad real se presentan, de nada servirían, pues para aquel escéptico todos esos actos podrían ser producidos por un móvil egoísta. Esta es justamente la razón por la que es tan difícil hablar sobre el verdadero fundamento de los actos morales, pues en última instancia su verdad sólo recae en aquellos que la han podido experimentar u observar. Si tuviera que dar mi opinión personal, considero que dichos actos en verdad se presentan y, aunque lamentablemente no en las mismas cantidades que los actos egoístas, si en un número suficiente como para que no se pueda negar su existencia. Se puede presenciar con más claridad en momentos en donde alguien abusa de otra persona indefensa, en seguida se nota como el sentido de justicia se despierta en los corazones de las personas, motivado por la compasión. Hay una empatía inmediata sentida. Otra forma de comprobar que la capacidad de empatizar con las otras personas resulta una cualidad humana innata es la de observar imparcialmente una competencia sobre algo sin que se tenga mucho contexto sobre lo que sucede. Entonces, nos damos cuenta de que queremos que gane aquel que va perdiendo, simplemente porque no queremos verlo perder. Sucede una especie de empatía inmediata con el que vaya perdiendo, con el *underdog*. A mi parecer esto sólo se explica gracias a que hay una tendencia innata a empatizar y no querer ver al otro sufrir dentro del humano. De igual manera se puede ver con claridad cuando alguien maltrata a los animales, como se despierta la empatía de muchas personas que realmente nada obtienen ellos para su beneficio al tratar de defender algún animal desconocido, no obstante, lo hacen, pues dentro de ellos hay un impulso indescriptible que les obliga a hacerlo y, a veces, hasta ellos ponerse en riesgo; impulso que Schopenhauer llama compasión. Pero esto es subjetivo, es decir, depende del sujeto que lo juzgue, sobre esto comenta el sabio de Frankfurt:

Pero si, no obstante, alguien hubiera de insistir en negarme la existencia de tales acciones, entonces, de acuerdo con él la moral sería una ciencia sin objeto real, lo mismo que la astrología y la alquimia; y seguir disputando acerca de su fundamento con él sería tiempo perdido. Por lo tanto he terminado con él y hablo a aquellos que admiten la realidad del tema. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 247)

Implícitamente lo que se está diciendo es que sólo se puede partir y analizar el tema de la moralidad profunda y realmente aceptando la premisa: existen actos desinteresados en los hombres, o mejor dicho, existen actos en dónde el interés es el bienestar del otro. Sin embargo, Schopenhauer no pretende dar rodeos ni echar tierra a los ojos, él sabe muy bien que sólo desde esa premisa se puede partir y se tiene que aceptar de antemano. Sólo habrá que ser honestos y considerar dentro del mundo de la experiencia si usted como lector ha presenciado o experimentado un acto desinteresado alguna vez, con una sola vez basta.

Ahora bien, una vez aceptada dicha premisa, para demostrar el verdadero fundamento de la moral se deberán considerar algunas premisas y axiomas que se han explicado a lo largo de este escrito, en especial en el capítulo dos. Estos axiomas que Schopenhauer se encarga de enumerar, servirán como premisas para calificar una acción verdaderamente moral, además de servir como resumen sobre lo que se ha dicho de la moral e, incluso, recordatorio de lo explicado a lo largo de este escrito sobre la obra de Schopenhauer.

1. Ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente; no en mayor medida que en la que puede una piedra moverse sin choque o atracción suficientes.
2. Tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente, siempre y cuando un contramotivo más fuerte no haga necesaria su omisión.
3. Lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general en el sentido más amplio de la palabra; así como también, a la inversa, placer y dolor significan <<acorde con la voluntad u opuesto a ella>>. Todo motivo, pues, tiene que tener una relación con el placer y el dolor.
4. Por consiguiente, toda acción se refiere a un ser receptivo al placer y dolor como su fin último.
5. Ese ser es, bien el agente mismo, o bien otro que entonces está interesado *pasivamente* en la acción, en tanto que esta se produce en perjuicio o en utilidad y beneficio suyos.

6. Toda acción cuyo fin último sea el placer y el dolor del agente mismo es *egoísta*.
7. Todo lo dicho aquí de las acciones es igualmente válido de la omisión de tales acciones para las que se presenten motivo y contramotivo.
8. Como consecuencia de la explicación dada el párrafo precedente, *egoísmo* y *valor moral* de una acción se excluyen absolutamente entre sí. Si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener un valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo.
9. [...] La significación moral de una acción solo puede radicar en su relación con los otros: únicamente con respecto a ellos puede tener valor moral o carácter reprochable y ser, por consiguiente, una acción de la justicia o la caridad, como también lo contrario a ambas. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 248-249)

Teniendo en cuenta estas premisas que se desprenden de la explicación epistemológica y metafísica del sistema filosófico de Schopenhauer, junto con el conocimiento de que el mundo como tal es voluntad, entonces todo acto moral tendrá que ver con la obtención del placer o el libramiento del algún dolor. Pero para que exista un acto con valor moral esa obtención de placer o libramiento de dolor, no sólo tendrá que ver con el otro, sino que será completamente desinteresado. Es decir, se buscará el placer o la liberación del sufrimiento del otro, desinteresadamente. Pero, si la voluntad se mueve gracias a los motivos que el intelecto le proporciona ¿Cómo es que yo podría tener motivos suficientes para que mi voluntad se mueva en razón de otro ser, si la única forma de representarme al otro es por medio de mí mismo? ¿Cómo el dolor y placer ajeno pueden llegar a ser motivo suficientemente fuerte como para que se suspenda mi interés propio respecto de mi propio placer y dolor? Para llegar a un acto tal tendría, mi propia voluntad, actuar de tal manera que su fin y motivo sea el placer del otro en la misma cualidad que la percibo cuando busco obtener mi propio placer. Para que esto ocurra, entonces tendría que estar sintiendo lo que el otro siente tan real como si eso me estuviera pasando a mí mismo. Teniendo en cuenta que yo únicamente puedo proporcionar motivos a mi voluntad desde el intelecto y sólo puedo representarme al otro desde mi representación, entonces la única manera de que realmente ocurra un hecho tal que, no sólo sienta el dolor del otro, sino que además mi propio ser, mi propio sentido de identidad sea el de otra persona para así poder sentir su dolor o su goce de forma real y, por ende, buscar el placer ajeno a mi propia individualidad de la misma manera y tan inmediatamente como lo hago

conmigo mismo, es mediante una realización, casi con carácter de epifanía, de que aquel al que veo sufrir, realmente comparte la misma voluntad que yo y que, en última instancia, la diferencia entre él y yo se torna borrosa. Por decirlo de alguna forma, se deja de ser lo que uno es para sentir lo que es ser otro, literalmente. Este hecho misterioso, pero frecuente, es a lo que Schopenhauer llama compasión y según él, la única solución a la fundamentación de los actos morales. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 250-251)

El fundamento para un suceso de tal índole no puede encontrarse en el mundo empírico, sino necesariamente en la metafísica, así como todo lo que existe resulta ser un problema que le atañe a ella en realidad. Desde Schopenhauer, podría decirse que la existencia, en última instancia, es un problema metafísico, pero que sólo se resuelve y se analiza desde la propia existencia. No se presupone una sobre la otra, aunque la voluntad en sí misma es la que proporciona y dota de cualidad a toda la existencia, dicho conocimiento sólo se adquiere desde la propia existencia y sin ésta, sin el sujeto que representa el mundo, el mundo también deja de existir. Y tanto mejor debe de ser la metafísica en una filosofía para servir como explicación de los problemas de la existencia misma, en tanto más implicaciones teóricas y prácticas conllevan los problemas que la existencia genera. (Schopenhauer A. 2007, pág. 252) Una buena metafísica, no sólo ayudará a describir y explicar por qué suceden los hechos empíricos que se experimentan, sino que, dependiendo de qué tan buena sea, podrá hacer predicciones que se comprobarán al pasar el tiempo. Por eso una filosofía sin metafísica siempre se verá con falta de cohesión o tendrá algún presupuesto metafísico implícito, aun cuando se le quiera negar y, usualmente este tipo de pretensiones, terminarán usando conceptos vacíos o ambiguos para justificar sus posturas. Habrá que aclarar, sin embargo, a lo que Schopenhauer refiere con metafísica:

Entiendo por metafísica todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza del fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una explicación sobre lo que hace que esa naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o, dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible" (Schopenhauer, 2010, pág. 184)

Desde esta perspectiva, la compasión se presenta gracias a que la Voluntad, que ocasiona la existencia de todo ser vivo y muerto, se representa en una pluralidad infinita de seres, haciéndoles parecer a ellos mismos seres separados de los otros. Este hecho, sin embargo, se quiebra o, mejor dicho, se desvanece al observar a otro ser sufrir. La compasión es justamente el poder levantar el velo de maya que hace que nos pensemos como seres individuales y podamos reconocer en el otro, la misma esencia que todos compartimos. Al sentir compasión no reconocemos en el otro las particularidades que el destino y el azar le otorgaron a ese individuo, sino que vemos a través de todas sus cualidades accidentales y nos damos cuenta que en el fondo él es, literalmente, lo mismo que nosotros. Es esa misma voluntad que jamás se sacia y, por ende, ocasiona sufrimiento e insatisfacción a los individuos que encarna. Dejamos de identificarnos con la voluntad representada y nos identificamos como la voluntad intuida íntimamente, en palabras sencillas, nos dejamos de identificar con el cuerpo y nos identificamos con ese impulso de vida que todos comparten y a todos mueve. En esa identificación, vemos en el otro, a otro-yo, tan real e igual como el yo al cual estamos acostumbrados y, sentimos, su pena y su dolor. Por lo que nos resulta ilógico y hasta estúpido querer causarle más sufrimiento, más bien, se busca su auxilio, no como una acción premeditada por el intelecto, sino como movimiento puro e inmediato de la voluntad que sufre en él y con él. En esto radica la compasión. Pero ésta no se presenta comúnmente, sino que, de hecho, es rara. Esta es una de las razones por las cuales, cuando se presenta, a todos asombra y se le alaba. Indirectamente el admirar un acto compasivo real afirma en el observador esa verdad inamovible, aunque a veces sepultada, pero inconscientemente sabida, de que la realidad no es más que una ilusión y todos somos esencialmente lo mismo, desde aquella estrella que ilumina, la flor que muestra sus colores gracias a dicha iluminación y el animal que se alimenta de esa flor, hasta el humano que tiene como ganado a esos animales, <<tat twan asi>>, la sabiduría en sánscrito de los vedas, <<eso eres tú>>, se hace palpable realmente (Schopenhauer A. , 2007, pág. 318).

La compasión parece sólo mostrarse cuando se presencia el sufrimiento y/o el dolor ajeno, no cuando el otro se encuentra feliz. Esto, según Schopenhauer, es porque el dolor y la carencia siempre se sienten positivamente, es decir, activamente, en cambio el placer y la felicidad, sólo se sienten negativamente, es

decir, como una negación a una sensación de dolor o insatisfacción que antes se tenía y ahora no. Por ejemplo, se siente el hambre y el deseo de comer, pero al comer lo que se siente es la negación de ese deseo de comer y, a eso, se le llama placer. Por eso para que pueda existir algún placer o, siquiera, la posibilidad de éste, es necesario siempre que antes exista un deseo insatisfecho o un dolor no sanado, sino resulta imposible sentir cualquier placer (Schopenhauer A. , 2007, pág. 253). Habrá que recalcar que la experiencia estética, no es cualitativamente un placer y se diferencia de ellos. En sí misma, esa experiencia, anula toda posibilidad de sufrimiento y, en ese sentido queda superada la dicotomía entre placer y dolor, pasando a ser pura contemplación. La compasión, por lo tanto, sólo puede ser ocasionada por el sufrimiento de algo más, sentido inmediatamente en nuestra voluntad, gracias al levantamiento del velo de maya. Esto no quiere decir que no nos podamos alegrar por la alegría que siente alguien más, pero esa alegría siempre se verá cargada por el conocimiento de que antes esa persona sufría por algún motivo, o porque tiene alguna relación directa con nosotros, como que es nuestro amigo, padre, madre, hijo, etc., como dice Schopenhauer:

El que está feliz y goza no excita *puramente como tal* nuestra participación inmediata, como lo hace *puramente como tal* el que sufre, carece y es desgraciado. Mas incluso, también *para nosotros mismos*, solo nuestro sufrimiento –en el que hay que contar también toda carencia, necesidad y hasta aburrimiento- suscita nuestra actividad; mientras que un estado de satisfacción y felicidad nos deja inactivos y en desidiosa tranquilidad. ¿Cómo no habría de ser exactamente igual con relación a los otros? Pues nuestra participación se basa en una identificación con ellos. La visión del que es feliz y goza, *puramente como tal*, puede incluso provocar muy fácilmente nuestra envidia, para lo que todo hombre está predispuesto, y que antes ha encontrado su lugar entre las potencias antimorales. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 254)

La compasión, así entendida, es la potencia con valor moral del actuar humano y de ella se desprenden todas las virtudes morales que a lo largo de la historia se han nombrado. Pero Schopenhauer sólo las dividirá en dos principales: la justicia y la caridad.

La justicia

La justicia y la caridad serán similares en el sentido de que las dos provienen siempre de la compasión, es decir, de un acto desinteresado con miras de calmar el dolor de otro. La diferencia entre las dos virtudes cardinales que propone Schopenhauer es que la justicia actúa negativamente y la caridad positivamente. En otras palabras, la justicia solamente niega los propios instintos y deseos egoístas en donde yo, con miras de cumplirlos, podría ocasionar el dolor y sufrimiento del otro. La persona justa “nunca llega en la afirmación de su propia voluntad a negar la voluntad manifestada en otro individuo.” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 423) Así, la compasión en su expresión más básica, pero no por ello menos sincera, se presenta como un alto, como un freno, como una barrera que impone límites a los actos egoístas que pueden ocasionar el sufrimiento ajeno con la finalidad de cumplir los infinitos deseos que se presentan en el eterno torrente de nuestro más íntimo ser, de nuestra voluntad. La justicia se presenta como contramotivo para frenar los actos en donde se pueden infligir alguna clase de daño al otro, originados por las potencias antimorales que habitan en cada hombre. Se muestra como una defensa para el otro que le protege de la maldad o egoísmo que pudiera estar actuando dentro del sujeto. Esta defensa tiene como única finalidad no herir a un individuo que no es él, es decir, desinteresadamente tiene en cuenta el bienestar ajeno antes que el propio. Acorde con la exposición Schopenhauer ejemplifica algunos actos que la justicia previene de cometer:

Si mi ánimo es hasta este grado sensible a la compasión, entonces esta me retendrá siempre que yo [...] quiera utilizar el sufrimiento ajeno como medio; igual da que su sufrimiento sea instantáneo o se produzca más tarde, que sea directo o indirecto, o que esté mediado por miembros intermedios. En consecuencia, no atacaré ni la propiedad ni la persona del otro, no le causaré sufrimiento espiritual ni moral; así que no sólo me abstendré de toda agresión física, sino que tampoco le causaré dolor por vía espiritual con ofensas, amedrentamientos, enfados o calumnias. La misma compasión me retendrá de buscar la satisfacción de mis apetitos a costa de la felicidad de la vida de los individuos femeninos, o de seducir a la mujer de otro, o también corromper moral y físicamente a los adolescentes con la inducción a la pederastia. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 257)

En otras palabras y a manera de resumen, lo que Schopenhauer afirma es que la compasión sentida en su expresión más básica, es decir, la justicia, actúa como un impulso que sirve de contramotivo dentro de la propia conciencia para evitar el robo, el agravio físico y mental, el acoso sexual, la violación y la pederastia. Podría decirse que los derechos de los humanos y la exigencia de respetarlos están basados justo en la forma más sencilla de compasión que un humano puede sentir. Pues la justicia así entendida podría resumirse diciendo no le quites al otro lo que ya tiene, ni generes un sufrimiento nuevo en él. No obstante, dicha sensación de compasión no tiene y, de hecho, no se presenta en todos los casos en los que un deseo egoísta o malvado irrumpe a la conciencia de los hombres, es por esto que por medio de la reflexión racional se crean máximas morales básicas a seguir, que se asumen dentro de las personas como principios que le ayudarán a lo largo de su vida a facilitar la entrada a las acciones justas y las sensaciones compasivas, pues de otra forma, todo humano siempre quedaría a merced del resultado de la pelea entre su egoísmo o maldad contra su compasión, en cada momento específico de su vida. Como es intuitivamente bien sabida la fuerza de las potencias antimorales en los hombres, los humanos utilizamos la razón como apoyo para los móviles morales y creamos principios a seguir, para evitar y prevenir situaciones injustas futuras. Gracias a esto, a veces pareciera que la justicia actúa de forma más indirecta y mediada que el egoísmo, la maldad o la caridad, pero esto no quiere decir que no provenga de la compasión finalmente. Por eso cuando se vacila o se duda de si tal acto es justo o no, la mejor forma de comprobarlo es verificando la fuente de la propia justicia, la compasión, con la finalidad de encontrar un motivo compasivo que ayude a dilucidar la confusión que se tenía (Schopenhauer A. , 2007, págs. 258-259). Por ejemplo, si algún padre o maestro tuviera que castigar a alguien, ya sea porque así fue educado o así lo dicta el protocolo de la escuela, pero no estuviera seguro si la acción que se realizó corresponde con el castigo, es decir, no sabe con seguridad si su acción resultaría justa, obtendrá claridad si se imagina al hijo o al alumno sufriendo las consecuencias después del castigo, entonces verá con mayor facilidad si éste correspondía o no a la acción. Otro ejemplo podría ser alguien que al realizar sus compras, le es dada por el cajero una cantidad más grande de cambio que la que es debida, entonces si sus motivos egoístas quisieran quedarse con el dinero, pero no se sintiera seguro de si debe regresarlo o no, le serviría imaginarse al cajero siendo reprendido por esa falta de dinero y sufriendo

por dicha acción. La justicia así sentida, es la forma más básica de la compasión pues es negativa, busca no quitar al otro, busca calmar un acto injusto que se realizaría activa y positivamente, es decir, es una negación de los impulsos antimorales de los individuos. “La negatividad de la justicia se prueba, en contra de la apariencia, en la misma definición trivial: <<Dar a cada uno lo suyo>>. Si es lo suyo, no hace falta dárselo. Así que significa: <<No quitar a ninguno lo suyo>>” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 260). Gracias a que la justicia es negativa, o sea, es una negación de un acto injusto, pues sólo lo injusto se siente y permite a la justicia dar cabida; de igual forma, sólo el dolor es sentido positivamente y activamente y el placer es el únicamente el alivio de ese dolor; gracias a que la justicia es negativa, el estado puede tratar de alentarla y hasta forzarla, pues una vez sabidos los actos injustos, se recalcan los principios generados gracias la justicia real alguna vez sentida o se agregan contramotivos para infundir miedo y, aunque no se genere una justicia verdadera, los actos realizados por el egoísmo de las personas se llegan a parecer más a la justicia que a la maldad. Obviamente, lo injusto y lo justo se encuentran dentro del propio sentir humano, de la propia naturaleza y, por lo tanto, se conocen mucho antes de cualquier legislación, ya que en primera instancia su fundamento es la compasión, que no requiere de ninguna ley prescrita para presentarse. Desde esta perspectiva la finalidad del estado no es que todos sean justos, sino que nadie sufra alguna injusticia. En sentido inverso, la doctrina moral del derecho es que no se cometan injusticias.

La magnitud de la justicia

Schopenhauer reconoce que aunque cualitativamente la injusticia y la justicia son las mismas en el mundo de la representación, siempre ocurre una diferencia en la magnitud de ellas, es decir, hay actos más injustos que otros y, por lo tanto, actos más justos que otros. Schopenhauer lo ejemplifica así: “El que, a punto de morir de hambre, roba un pan, comete una injusticia. ¡Pero qué pequeña es esa injusticia frente a la de un rico que, del modo que sea, arrebató a un pobre su propiedad!” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 263). De igual forma: “El rico que paga a sus jornaleros obra justamente. ¡Pero qué pequeña es esa justicia frente de un pobre que devuelve voluntariamente al rico la bolsa de oro hallada!” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 263). A quién le cueste aceptar que existen diferencias en las

magnitudes de injusticias que pueden aparecer dentro del mundo, pues no puede comprender cómo es que un concepto puede cuantificarse, sólo tendría que echar la mirada al mundo y se daría que cuenta que por el hecho de que no haya un método para cuantificar numéricamente esto, no significa que no se esté haciendo y, probablemente, él mismo haya hecho una valoración similar recientemente. Sin embargo, Schopenhauer propone una fórmula que puede servir como guía para valorar las magnitudes de justicia en las acciones humanas:

La magnitud de la injusticia de mi acción es igual a la magnitud del mal que con ella ocasiono a otro, dividida por la magnitud de la ventaja que yo mismo obtengo por ello; y la magnitud de la justicia de mi acción es igual a la magnitud de la ventaja que me traería la ofensa del otro, dividida por la magnitud del daño que él sufriría por ella. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 263)

O sea que, en palabras más sencillas, si yo voy a ganar algo que considero ínfimo desde mi representación y para eso haré un gran daño a alguien, entonces soy bastante injusto. Por otra parte, si yo iba a ganar mucho y aquel que iba a sufrir mi injusticia iba a importarle poco, entonces al realizar el acto justo demuestro una gran cantidad de justicia.

Hay, no obstante, una clase de injusticia o lo que Schopenhauer llamará “doble injusticia” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 263), que será considerada por cualquier observador imparcial como abominable e indignante. Una doble injusticia es lo que se conoce como traición, pues ésta consiste en que cierto individuo se compromete a algo con alguien, por lo que no hacer la acción a la que se ha comprometido voluntariamente resulta ya una injusticia para la otra persona, pero además de incumplir su palabra, termina haciendo lo contrario de lo que había dicho que haría, entonces se comete una doble injusticia y se le reconoce a esa persona como traidor. Por ejemplo, el guardaespaldas que asesina por la espalda a quien debía proteger, el educador que busca confundir y maleducar propositivamente a sus alumnos, el guardián que roba la guarida, el juez que opta por tomar un bando ya sea por sobornos o motivaciones egoístas; en fin, todo aquel acto que prometa algo y termine haciendo exactamente lo contrario es una traición. Este es el acto más bajo de deshonestidad e injusticia, por ser en sí misma, una doble injusticia y

un doble engaño. Todo el mundo se indigna ante una traición, en especial porque se sabe que a uno mismo le puede ocurrir y nadie está realmente invulnerable a ella, ya que necesariamente los humanos deben de confiar en alguien más, por ende, la posibilidad de la traición siempre está latente y no se le debería dejar pasar como algo normal, aunque lamentablemente la realidad nos demuestra que parece haber más jueces y abogados corruptos que honrados y más políticos avariciosos que preocupados por el bienestar del pueblo.

Antes de pasar a hablar sobre la caridad se debe recordar que también parece haber ciertos actos, o mejor dicho, omisiones de actos que por sí mismos serían una injusticia. Es decir, existen situaciones en las que lo justo es realizar algo, a pesar de que la naturaleza de la justicia sea negativa. Dichas acciones Schopenhauer las reconoce como “*deberes*” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 264). Para que un no-hacer pueda considerarse una injusticia la persona que omite la acción debe de haberse comprometido con algo, por lo que un deber sólo puede existir si antes se ha contraído, si se ha realizado un contrato con otra persona, se ha llegado a un acuerdo y su mero incumplimiento resultaría una injusticia para la otra parte, pues ella contaba con ese acuerdo y depositó su confianza en él. En general, esto ocurre cuando se obtiene un derecho o un puesto de trabajo. “Por eso, todo deber da un derecho: porque ninguno se puede comprometer sin un motivo, es decir, sin algún provecho para sí.” (Schopenhauer A. , 2007, págs. 264-265). Según Schopenhauer sólo existe un deber inmediato y adquirido que se asume sin que la otra parte lo sepa y es el hecho de ser padre o madre. Esto sucede porque al procrear y tener descendencia el padre y/o la madre tienen el deber de cuidarlo y protegerlo hasta que él pueda hacerlo, pues explícitamente se sabe que el bebé no puede haber tomado la decisión de venir al mundo y, a la vez, no puede sobrevivir por sí mismo una vez traído a él, por lo que la responsabilidad de su supervivencia recae en el progenitor. Por esta misma razón, alguien que abandona su bebé, lo mata, lo ignora o no lo cuida siempre es mal visto, pues de fondo cualquier persona con el mínimo grado de compasión comprende la injusticia que ahí sucede. Pero como todo deber da un derecho, el derecho que da la paternidad o maternidad ante los hijos es la obediencia y respeto a las reglas que él o ella impongan, derecho que termina en cuanto termina su deber. Cabe mencionar que si el hijo jamás puede valerse por sí mismo, ya sea por una enfermedad, malformación, accidente al nacer,

etc. Entonces el deber del padre de cuidarlo jamás cesará tampoco. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 265)

Considero que es digno de mencionar que el agradecimiento por muy aplaudido que sea y, por muy odioso que sea el malagradecido, no presenta una injusticia en sí misma, pues no comete una ofensa al otro y resulta más una herramienta humana para socializar y reconocer las buenas cualidades que un deber. Por lo tanto, exigir y reprender al que no agradece por ser injusto resulta totalmente incorrecto. También es digno de mencionar que la equidad tampoco resultará jamás una aliada de la justicia. Dice nuestro autor: “Obsérvese además que la equidad es el enemigo de la justicia y que a menudo la obstruye groseramente; por eso no se la debe admitir demasiado” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 265). Se podría decir que la equidad utópicamente busca ver en el mundo una igualdad de condiciones que no se presenta y, por muy buenas que sean sus intenciones, lo que ocurre cuando se fuerza demasiado la equidad dentro de un grupo social, ya sea grande o pequeño, es que los méritos reales y nobles de las personas se demeritan y los caracteres egoístas o hasta malvados se aprovechan de la forzada equidad, se mezclándose y confundiéndose con los compasivos, haciendo pasar una diversidad de actos egoístas y crueles contra otras personas como algo normal y digno de respeto. La equidad busca tratar a las personas de manera igualitaria e, idealmente, lucha contra la discriminación, racismo o xenofobia, pero por ser el trato igualitario de las personas su finalidad, tiende a extenderse a no sólo combatir lo dicho, sino a buscar el trato igualitario de todos los humanos sólo por ser humanos, llegando a absurdos, en donde las personas no pueden ser juzgadas por sus actos. Y cuando la equidad en verdad se enferma incluso llega a escudarse actos injustos detrás de su bandera. Por ejemplo, alguna mujer que llegué a robar y cuando se le juzgué se defiende diciendo que se le está juzgando por ser mujer. Otro ejemplo sería algún policía afroamericano que haya sido sobornado y que cuando se enjuicie, termine defendiéndose en que se le discrimina por su color de piel. O algún sacerdote que haya cometido pederastia y se trate de cubrir diciendo que están haciendo complot para desprestigiar su doctrina religiosa, etc. Es por eso que Schopenhauer afirma que a la equidad no hay que darle tanta libertad dentro de las sociedades, ya que tiende a enfermarse rápidamente y, en todo caso, cualquier acto de discriminación puede desprestigiarse, incluso más coherentemente, desde la compasión. Pues todo acto

de discriminación implica el considerar y juzgar a otro individuo desde sus condiciones accidentales. Condiciones que son disipadas por la compasión al reconocer en el otro la voluntad que es compartida por todos. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 252, 265)

Fuerza y Astucia

Con lo dicho en mente, toda injusticia solamente se logra de dos maneras: por la fuerza o por la astucia. Es decir, cuando se quieren cumplir los deseos egoístas o crueles y el bienestar del otro es el que ha de ser aplastado para conseguirlo, sólo se puede aplastar o directa y violentamente o engañosa y silenciosamente, precaviendo que no se dé cuenta la víctima hasta que sea demasiado tarde. Sobre la primer forma no hay mucho que decir, simplemente se pasa sobre la voluntad del otro por la fuerza de forma agresiva, ya sea mental o físicamente. Por esta razón esta será la forma preferida de los injustos que consideran que tienen un poder suficientemente más grande que el de aquellos que aplastan como para salir ilesos después de la acción que vayan a realizar. Desde el niño que golpea a otro para quitarle sus dulces, hasta el político que sube los impuestos a los pobres injustificadamente para obtener más dinero, pasando por el que se pasa el alto del semáforo porque tiene algún “contacto” en el gobierno, todos son descarados e indiscretos porque piensan que el otro no se va a defender o que aunque se defienda no podrán hacer mucho, aunque se puedan equivocar. Por otra parte, la astucia buscará cometer la injusticia sin que el otro la vea o la sienta hasta que no pueda reaccionar en absoluto. La astucia, siempre lleva consigo alguna clase de mentira. Así, mientras que el injusto que conoce a alguien del gobierno se pasa el rojo del semáforo gracias a que reconoce su poder y no le importan los demás; un injusto astuto se pasará el semáforo buscando que nadie lo vea y, si lo atrapan, inventará excusas para justificar sus motivaciones egoístas diciendo cosas como que no lo vio, que tenía que llegar al hospital por un familiar, que algún amigo murió, etc. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 265-266)

Aun con esto, la mentira por sí misma no resultará injusta ni moralmente reprobable desde la perspectiva de Schopenhauer, pues la mentira también puede ser usada con fines compasivos o, en ciertos casos, cuando se está sufriendo una injusticia también el derecho de mentir queda abierto. Lo despreciable de la mentira

es la hipocresía y traición que ésta puede traer, es decir, la mentira sirve como herramienta para los actos despreciables moralmente, mas no es en sí misma un acto despreciable. Schopenhauer menciona:

Pero así como yo, sin injusticia, o sea con derecho, puedo ahuyentar la fuerza con la fuerza, también puedo, si me falta la fuerza o me parece más cómodo, hacerlo con astucia. Y así, en los casos en los que tengo un derecho a la fuerza, lo tengo también a la *mentira*: así, por ejemplo, frente a los atracadores y los violentos injustificados de cualquier clase, a quienes con astucia les hago caer en una trampa. [...] Pero *el derecho a la mentira* llega de hecho todavía más lejos: se presenta en el caso de toda pregunta no autorizada que / afecte a mis asuntos personales o de negocios, que sea por tanto indiscreta y de la que, no solo la respuesta, sino también el mero rechazo con un <<no quiero decirlo>>, me pondría en peligro al despertar sospechas. La mentira es aquí legítima contra la indiscreción no autorizada, cuyo motivo la mayoría de las veces no es bienintencionado. (Schopenhauer A. , 2007, págs. 266-267)

Para entender esto más claramente sirve ese ejemplo: Imaginemos que alguien ha retirado una cantidad generosa de dinero del banco y al salir alguien se le acercará y le preguntará ¿Cuánto sacaste? O ¿Para qué usarás ese dinero? Aquella persona, estaría en completo derecho de mentir con la finalidad de evitar un robo y salvaguardar su integridad. Podríamos ver también el ejemplo del niño al que le roban su almuerzo en la escuela y un día, el compañero que se la roba se le acercará y le preguntara si trae consigo comida. El niño que es robado estaría en pleno derecho de mentir y a actuar lo más astutamente posible para salir de dicha situación, sin que por ello esté actuando injustamente. Lo mismo aplica para todo tipo de pregunta acomodada y preparada para hacer quedar mal parado a alguien frente a una audiencia, por ejemplo, imaginemos el caso de algún hombre que se encuentra tratando de luchar contra el racismo y su familia adoptó a un afroamericano que en su juventud se salió de la casa y no regresó. Entonces la entrevistadora, enfrente de un auditorio, le dice cosas como: <<dice que lucha contra el racismo, pero ¿Cuánto tiempo tiene que no ve a su hermano? ¿Cuánto lo querría él a usted ahora si tuviera que decir una puntuación del uno al diez? ¿Influyó más en su vida que usted en la de él? Para todo este tipo de preguntas que no se podría saber una respuesta satisfactoria, pues implican la respuesta del hermano que no está presente para contestarlas y, sólo quedaría en especulaciones, en

especial cuando son dichas de forma agresiva o ya se detectaron señales de que están malintencionadas y en cualquier respuesta que se podría dar, la interpretación podría ser manipulada para hacer quedar mal al locutor frente al público, a mi parecer, también se permitiría la mentira que salvaguarde el respeto social. Y es tanto más permitida, tanto las preguntas se alejan más del tema principal y/o son más agresivas o astutas, en el sentido de que están dirigidas para crear respuestas manipulables o a conveniencia de quién las pregunta y sus fines. Respecto de este aspecto Schopenhauer se diferencia mucho de Kant e incluso le recrimina el haber enfatizado y llenado de adjetivos despreciables a la mentira sin una justificación real (Schopenhauer A. , 2007, págs. 269-270).

La caridad

Después de la primera virtud cardinal, la justicia y, en términos generales, reconocida por la mayoría de los filósofos como la más fundamental, Schopenhauer reconoce que hay aún otra virtud que se presenta en todos los tiempos y en todas las partes del planeta que, sin embargo, ha sido menos reconocida por la filosofía que la justicia: la caridad. Aquí la compasión, a diferencia de la justicia, no es meramente una negación del dolor del otro, es decir, no actúa negativamente, quedándose en el ámbito de simplemente no ofender al otro, ni quitarle lo que ya posee reteniendo esas pasiones que impulsan los actos viles y más egoístas de los humanos, sino que cobra un carácter positivo que impulsa al individuo a tratar de ayudar a quien se encuentra sufriendo. La caridad, como todo acto nacido de la compasión, hace que el individuo sea impulsado casi instintivamente a prevenir o aliviar el dolor del otro y, sólo así, se puede hablar de una caridad realmente verdadera. En la caridad se ve a los hombres ayudar a los otros usando ya sea sus fuerzas físicas, económicas, intelectuales o, inclusive, en casos raros se da la propia vida, salud o libertad. Es decir, al actuar caritativamente, se actúa sin las consideraciones futuras que dicha ayuda al otro pueda tener dentro de la propia persona y jamás se espera un pago de vuelta. En especial en los actos de verdadera caridad es donde se difumina más la barrera que impone a los hombres el principio de individuación y hacer ver al otro como otro-yo, como un yo pero en él y siente y comparte realmente su dolor. Se disipa la mirada individual y la identificación del propio ser se convierte en una identificación con lo esencial, no lo

accidental, ocasionando que, en una especie de experiencia cuasi-mística, yo me convierta en otro, en un “otro” que también soy yo. Así, “*en él compadezco yo [...], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios. Solamente de ese modo puede su dolor, su necesidad, convertirse en motivo para mí: fuera de eso, sólo pueden hacerlo motivos propios*” (Schopenhauer A. , 2007, pág. 274). La dificultad de explicar la caridad racionalmente radica en que la caridad es un acto irracional, no atañe a la razón en cuanto tal, es más bien un movimiento mismo de la voluntad que viéndose desnuda y sufriendo en otro ser, busca a través de otro individuo el alivio de sí misma en el otro. De alguna forma, la persona caritativa posee un conocimiento más profundo de la esencia del mundo que le permite reconocer(se) con más facilidad en el otro su mismo ser pero en otro cuerpo. Por eso Schopenhauer afirma que la característica esencial de la persona caritativa es que “*establece una diferencia menor de la habitual entre sí mismo y los demás*” (Schopenhauer A. , V. II, 2010, pág. 424). Por esto, en su actuar se puede entre ver que para él lo normal y cotidiano es hacer el bien a los otros, pues siempre se encuentra considerándolos como a sí mismo, o mejor dicho, considerándose en ellos. Aunque se busca aliviar el dolor del otro por indetificarse el mismo con ellos, no se puede decir que sea egoísta pues su consideración no es encaminada para que él, dentro de su representación y en su individualidad tenga un beneficio, sino que para que el otro alivie un malestar. Alguien podría argumentar: pero el ayudar a otro, a veces hace sentir bien a las personas que ayudan, ¿eso no convertiría a todo acto caritativo, egoísta? Schopenhauer afirma que dicha sensación es la contraria al remordimiento y le llama “buena conciencia” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 426). Pero, a diferencia de los placeres ocasionados por los deseos egoístas satisfechos que se pueden tener, esta sensación de satisfacción al realizar actos desinteresados se produce porque se reafirma el conocimiento de que nuestro verdadero ser no radica en el fenómeno temporal-espacial en el que se vive, sino que nos recuerda que nosotros mismos somos todo lo que existe. A este respecto añade que el egoísmo

concentra nuestro interés en el fenómeno particular del propio individuo, con lo que el conocimiento nos revela en todo momento los innumerables peligros que amenazan este fenómeno; , y por ello la pusilanimidad y el recelo se convierten en el tono fundamental de nuestro estado de ánimo; en cambio, el conocimiento de

que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí y nuestra propia persona extiende nuestra simpatía a todo lo viviente y nos dilata el corazón. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud temerosa que solemos sentir por él es atacada en su raíz, cercenándola así: de ahí la tranquila y confiada serenidad que nos proporcionan el sentimiento virtuoso y la buena conciencia. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 426)

Es decir, la razón por la que aunque a veces se sienta un placer después de hacer un acto caritativo no convierte al mismo en un acto egoísta. La comprensión de esta diferencia es en realidad un problema de identidad. El acto egoísta se identifica con la representación individual de la voluntad y ahí es donde busca placer, el acto caritativo se identifica con la voluntad en general, no limitada a un fenómeno y, por eso mismo, busca aliviar el dolor en todos. Por estas razones el acto de caridad es extraño para la razón, pues es una transformación en la propia representación que tiene un impacto directo en la voluntad individual y, por lo tanto, la única forma de comprender completamente el acto de la caridad, es haberlo experimentado de primera mano.

Crueldad como prueba de que el fundamento de la moral es la compasión

Gracias a que la compasión es el único y verdadero parámetro y moral que los humanos tienen e, implícitamente, reconocen. Su acto contrario siempre es el peor visto y el menos disculpable entre todos los actos humanos que pueden existir: La crueldad. Se puede perdonar a aquel que robó por hambre, a aquel que hurtó por querer complacer a una enamorada, incluso, aquel que asesinó sin querer o asesinó por descuido, o incluso, hasta a alguien que cegado por la ira cometió dicho delito y se encuentra honesta y hondamente arrepentido, pero no se le perdona jamás a aquel que ha matado o torturado por el mero placer de ver al otro sufrir, en especial, cuando lo hacen lo más doloroso posible para la desafortunada víctima. Por eso es tan indignante el saber sobre noticias de gente que mutila a sus mascotas, las quema vivas o las violenta hasta el punto de dejarlas inválidas y, no sólo eso, sino que se contentan con infringirles aún más dolor entre menos pueden defenderse. Por ejemplo, el caso en donde un muchacho cuelga a su perro de un segundo piso y no bastándole con que no pueda respirar, lo empieza a usar como costal de boxeo. Por eso también noticias sobre gente adulta que agrede a bebés indignan en

demasiá, como aquel video en el que una mujer se sube sobre un bebé de menos de un año y comienza a pisarlo. En general, cualquier acto que inflija muchísimo dolor sobre alguien indefenso y sin motivación alguna más que la de descargar odio o verle sufrir, suscita en la mayoría de los humanos una indignación enorme. Tal vez usted como lector, el simple hecho de haber imaginado estos casos, haya despertado dentro de usted esa sensación inexplicable que le muestra y que eso no debería de suceder. Es incluso, digno de consideración y asombro que prácticas como las peleas de perros o las corridas de toros sigan siendo vigentes y comunes dentro de la sociedad contemporánea. Esto sólo demuestra la cantidad de corazones que carecen de compasión y lo fácil que es engañar con motivos superfluos, como que es una “tradicición”, a personas que tienen la mínima indispensable para ser justos, pero no la suficiente como para negarse a seguir perpetuando dichas prácticas por motivaciones egoístas (como el dinero, distracción, entretenimiento, etc.).

El egoísmo puede rozar los límites de la crueldad cuando el fin egoísta es meramente vanidoso, pero el medio para obtenerlo es sumamente doloroso para alguien más. Esta es la razón, por ejemplo, de que cada vez se consuman menos las prendas hechas de piel animal, ya que muchas de éstas tienen como condición matar brutalmente al animal o remover su piel mientras se encuentra vivo. De igual forma, la industria de la carne sería mucho menor si más gente fuera a los campos de concentración a lo que muchos animales son sometidos, o si los consumidores mismos, tuvieran que asesinarlos con el salvajismo y la violencia que se hace en algunos rastros. Sin embargo, por mucho que los métodos nos parezcan crueles, estos actos en sí mismos no serían como tal, crueles ni malvados, solamente serían sumamente egoístas y son tanto más egoístas en medida en que es más vanidoso el beneficio que se obtiene de ellos. Así, el uso de prendas animales es mucho más egoísta que el consumo de su carne, pues realmente no es necesario ni mejor usar piel animal que las prendas no animales actualmente vendidas en el mercado, por lo que el beneficio egoísta proporcionado por usar dichas prendas es meramente banal. Consumir carne animal, no deja de ser egoísta, teniendo en cuenta todas las opciones de dieta que se ofrecen en el mundo globalizado del siglo XXI, pero el beneficio que obtiene el cuerpo humano al comer carne no es meramente para saciar la propia vanidad, por lo que es un poco menos egoísta que el ejemplo anterior. Sin embargo, las corridas de toros, parece ser que el único “beneficio”

egoísta que proporciona para el espectador de ellas es, tal vez, la convivencia o la supuesta cultura que conlleva implícitamente, ya que si alguien fuera por el simple acto de ver como un toro es asesinado su disfrute estaría basándose en un acto cruel. Teniendo en cuenta que los motivos egoístas resultan tan ambiguos hacia los espectadores (y digo los espectadores porque para los toreros el beneficio es claro: el dinero), me pregunto si en realidad las corridas de toros no son el entretenimiento para caracteres crueles maquillados, haciéndose pasar como normal por personas avariciosas. Como sea, siempre que se presencia un acto sumamente cruel, como la mutilación de un ser recién nacido o la violencia injustificada hacia al famélico o al enfermo

Nos conmovemos con espanto y exclamamos: << ¿Cómo es posible hacer algo así?>>. ¿Cuál es el sentido de esa frase? ¿Es quizá: cómo es posible temer tan poco a los castigos de la vida futura? Difícilmente. ¿O: cómo es posible obrar según una máxima que es tan en absoluto inapropiada para convertirse en una ley universal para todo ser racional? Seguro que no. ¿O: cómo es posible descuidar tanto la propia perfección y la ajena? Tampoco. El sentido de aquella pregunta es, con toda certeza, únicamente este: ¿Cómo es posible carecer por completo de compasión? Así que es la máxima falta de compasión lo que imprime a un hecho el sello de la más honda reprobación y repugnancia morales. Por consiguiente, la compasión es el verdadero móvil moral. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 278)

Lo verdaderamente importante de aceptar la compasión como único móvil moral es que el fundamento de cualquier acto deja de estar en el ámbito de la especulación y la abstracción como muchos otros pensadores han pretendido hacer y se regresa al ámbito de los humanos, sin importar su formación intelectual. Habla más directamente a todos, pues todos los hombres o, si no todos, la mayoría, poseen en sí mismos, por lo menos pequeños destellos de compasión, variando la frecuencia de aparición, duración y la grandeza de dicha compasión con el carácter de cada persona. Pareciendo ser, por lo menos ahora, la justicia el estándar, ya que la caridad verdaderamente noble es rara de encontrar en especial cuando muchas máscaras egoístas la pueden personificar. De esta misma forma, más actos injustos y violentos se realizan por el egoísmo desmedido que la crueldad.

Sin embargo, la compasión, en tanto que se vuelve, no sólo ante los humanos, sino ante todos los seres vivos es un signo claro de que esa persona no busca hacer daño a nadie y más bien, incluso, ayudará a quien pueda. Como la inclinación hacia uno otro móvil moral proviene del carácter y, éste, resulta claro desde el nacimiento y pareciera ser inmutable, se podrá ver desde pequeños, como en los niños ya aparece como sello distintivo en cada uno de sus actos, el del egoísmo, compasión o crueldad. Así, también, la propia censura y reproche que la conciencia de quien agrede a alguien variará dependiendo de cuánto daño le haya ocasionado al otro y qué clase de carácter tenga. Por regla general, la compasión saldrá a relucir al ver a otros sufrir, pues, como se ha dicho antes, la felicidad del otro no tiene un efecto activo en los hombres, sólo su desgracia. Como complemento a lo dicho Schopenhauer menciona:

Pues lo que es la lluvia para el fuego, eso es la compasión para la ira. Por eso aconsejo a aquel que no quiera tener que lamentar nada que, si se enciende de ira contra otro, se proponga ocasionarle un gran sufrimiento; que se imagine vivamente que se lo ha ocasionado ya, que le vea ahora retorciéndose con su dolor espiritual o corporal, o con la necesidad y la miseria; y que entonces tenga que decirse a sí mismo: esta es mi obra. Si hay algo que pueda mitigar su ira, es eso. (Schopenhauer A. , 2007, pág. 283)

Por esta razón un carácter será más compasivo entre más le aflijan los pequeños infortunios de los otros y no únicamente las grandes caídas. Un individuo hará inteligible su carácter empírico más claramente no sólo en su trato con los humanos, sino con los animales y las plantas.

Derechos de los animales

Schopenhauer era un gran partidario de los derechos de los animales, pues desde su sistema, si se ha entendido hasta este punto, ellos son también la misma voluntad de vivir que los humanos, representada únicamente de diferente forma, llegando en última instancia a la abnegación, siendo éste el más grande y elevado acto de compasión del cual sea hablará más adelante.

Por mientras, se ha de señalar que Schopenhauer se diferencia con enorme claridad de los filósofos anteriores dentro de la cultura occidental, al decir que la

negación de los derechos animales es necesariamente una barbarie cometida por la cultura occidental hasta su tiempo y, también podría afirmarse que hasta el nuestro. Dicha distinción entre hombre y animal fue originada gracias a las creencias judeo-cristianas según él. Schopenhauer reconoce que las culturas antiguas orientales se parecían al cristianismo ya que reconocían como una virtud verdadera el amor al prójimo y, la caridad y compasión que se le debe procurar, pero jamás afirman tal diferencia entre los animales y los hombres para desproveer a los primeros de derechos. Dentro de la filosofía, Schopenhauer señala que esa distinción

fue expresada de la forma más decidida y estridente por *Descartes* como una consecuencia necesaria de sus errores. / En efecto, cuando la filosofía cartesiano-leibniziano-wolffiana edificó la psicología racional a partir de conceptos abstractos y construyó un *anima rationalis* inmortal, entonces las naturales demandas del mundo animal se opusieron visiblemente a ese privilegio [...]. Entonces los filósofos, angustiados por su conciencia moral intelectual, tuvieron que intentar apoyar la psicología racional con la empírica y esforzarse así en abrir entre el hombre y el animal un inmenso precipicio, un abismo insondable, para, pese a toda evidencia, presentarlos como radicalmente diferentes. [...] ¡Y al final los animales no serían capaces de distinguirse del mundo externo ni tendrían ninguna conciencia de sí mismos, ningún yo! Contra tales afirmaciones insulsas se puede simplemente aludir al egoísmo ilimitado que habita en cada animal, hasta el más pequeño y postrero, y que da testimonio suficiente de hasta qué punto los animales son conscientes de su yo frente al mundo o al no-yo. Si un cartesiano se encontrase frente a las garras de un tigre, se percataría con la mayor claridad de qué nítida distinción establece aquel entre yo y no-yo. [...]

Hay que estar verdaderamente ciego de todos los sentidos o cloroformado de *foetor judaicus*, para no saber que lo esencial y principal en el hombre y el animal es lo mismo; y que lo que distingue a ambos no se encuentra en lo primario, en el principio, en el origen, en la esencia interna, en el núcleo de ambos fenómenos que es, tanto en el uno como en el otro, *la voluntad* del individuo; sino solo en lo secundario, en el intelecto, en el grado de la fuerza cognitiva (Schopenhauer A. 2007, págs. 284-286).

Siendo coherente con lo dicho, Schopenhauer afirma que ninguna diferencia existe realmente entre la voluntad del humano y la del animal y, por ende, la compasión, el poder diluir el velo de maya que nos hace sabernos individuos y sentir el sufrir del otro, puede ocurrir con los animales tanto como con los humanos. Como

se puede ver, culpa de dicha división del mundo al judeocristianismo, pues en realidad al hacer diferentes a los hombres de los animales, el judeocristianismo logra afirmar implícitamente que hay un destino diferente para los humanos después de la muerte y que la naturaleza, en general, se encuentra subordinada a ellos. La primera afirmación no sólo sirve para aumentar el reconocimiento personal de los humanos frente a un Dios que no tiene una consideración frente a los animales, sino que además sirve como medio de control para los actos injustos, pues se puede afirmar que si haces tal o cual cosa después de esta vida tendrás un castigo o un premio. La segunda afirmación, le otorga un poder desmesurado a los humanos frente a los animales y las plantas para poder cumplir sus fines egoístas, por lo que no resulta extraño que dicha división se haya aceptado con tanta facilidad en la cultura occidental. Los beneficios egoístas que traían dichas divisiones eran más que suficientes para aceptarlos, sólo se necesitaba que filosóficamente se justificaran. Es por eso, que la mayoría de los filósofos partidarios de la negación de los derechos de los animales, tienen siempre una relación con la religión judeocristiana. Esto no quiere decir que por ser judeocristiano se busqué maltratar a los animales, pues en última instancia aquel que tiene un carácter muy compasivo, sin importar sus dogmas, los actos de compasión brotarán de su parte y lo mismo aplica a la inversa. Más bien el problema es que para todos aquellos caracteres en donde predomina el egoísmo, es decir, para la mayoría, la enseñanza y educación que tengan define y delimita los medios que utilizarán para conseguir sus fines egoístas muchas de las veces y, por ende, si alguno tiene la creencia de que los animales son inferiores y radicalmente diferentes a los humanos, no tendrá nada que lo detenga para herir a un animal si es necesario para sus propios fines.

El más justo, el noble y el héroe

Entre más compasivo sea un carácter y penetre en la esencia del mundo comprendiendo la ilusoria diferencia que existe entre él y los otros seres dentro de su representación, más agudo y amplio será su sentido de justicia. En grados altos la justicia puede dejar de ser meramente negativa y volverse positiva al punto de “poner en duda el propio derecho de heredar una propiedad, y a no mantener el cuerpo sino con las propias fuerzas físicas o espirituales, o a sentir cualquier servicio ajeno, cualquier lujo, como algo reprochable, y finalmente buscar la pobreza

voluntaria” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 423). Una persona así es muy rara, pero es un indicador de que él vive más tiempo identificándose con el todo que con su propio fenómeno y es, por decirlo de alguna manera, un primer avistamiento del ascetismo.

De igual manera el noble renuncia a muchos placeres y se autolimita de diferentes formas con la única finalidad de aliviar y/o disminuir el dolor y sufrimiento ajenos, sin importarle demasiado ya él mismo, pues su identidad se ha trasladado a su ser metafísico y no al fenoménico individual, por lo que poca diferencia ve entre el mundo externo de su representación y él mismo. El noble en los grados más altos se convierte en héroe, en donde, éste sacrifica su propia vida o libertad con el fin de aliviar el sufrimiento o el dolor de otro, incluso el de generaciones futuras. El héroe, en cierto sentido, percibe el dolor de personas que a veces ni siquiera han nacido, junto con el de miles de personas y en un acto de suma compasión decide sacrificar su propia persona para aliviarlo, pues se ha dado cuenta más claramente que todos aquellos a los que salva, incluso a los no-nacidos, son él mismo, por lo que no habría realmente un motivo claro para su voluntad para no salvarse a sí misma en todos esos individuos. Es por eso que la compasión es generada por un acto de conocimiento, un tipo de conocimiento que no es racional más bien contemplativo que se le ha llamado como el levantamiento del velo de maya, el desvanecimiento de la ilusión de la persona individual y la penetración del saber esencial de la existencia. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 427-428) Y no sólo eso, sino que como este conocimiento siempre es motivado por el sufrimiento ajeno y todo acto de amor y generosidad siempre tiene como finalidad aliviar o calmar el sufrimiento ajeno. Aquí es donde realmente se diferencia las conclusiones prácticas de la filosofía de Schopenhauer comparada con la de Kant. Schopenhauer se queja de Kant de esta manera:

Lo que nos puede mover a realizar buenas acciones y obras de amor es el *conocimiento del sufrimiento ajeno*, comprensible gracias al propio y equiparado con éste. De aquí se desprende que el amor puro (*αγάπη*, *caritas*) es, por naturaleza, compasión; y el sufrimiento que este mitiga, entendiendo por tal todo deseo insatisfecho, puede ser grande o pequeño. Por eso no tengo ningún reparo en oponerme abiertamente a Kant, que no reconoce otra virtud que las derivadas de la reflexión abstracta, y especialmente el concepto de obligación y del imperativo categórico, considerando la compasión como una debilidad, pero en

absoluto como una virtud. Así pues, en abierta oposición a Kant he de decir que el simple concepto es tan estéril para la auténtica virtud como para el auténtico arte; todo amor puro y verdadero es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo. [...] Incluso la auténtica amistad es siempre una mezcla de egoísmo y compasión: el primero consiste en la satisfacción que nos proporciona la presencia del amigo [...]; la compasión se muestra en la sincera participación de sus alegrías y sus penas, y en los sacrificios desinteresados que esto conlleva. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 428-429)

Habrá que recordar y advertir al lector que no se preocupe por ser egoísta o por no ser un asceta o un héroe. Pues el egoísmo en última instancia es algo que nos posibilita la vida y está arraigado a nuestro ser, pero también es digno de advertir que éste fácilmente se puede enfermar si se le da rienda suelta y puede llegar a la opresión de la voluntad de los otros de formas violentas. De igual forma, Schopenhauer no dice aquí que entonces no habrá que tener en amigos, simplemente hace una descripción filosófica de como la amistad se presenta y, si se me permite, no sólo de la amistad, sino también de la familia y, en general, de casi todas las relaciones sociales que se experimentan en la vida humana.

Negación de la voluntad de vivir

En la última parte de este escrito hablaré sobre el acto más radical, compasivo y misterioso que los humanos pueden llegar a mostrar. Me refiero al acto de expresamente negar la voluntad de vivir. Como se ha dicho hasta ahora y a manera de recapitulación, todo acto amoroso, generoso y, en general, cualquier virtud auténtica sólo puede emanar desde el único móvil moral que los humanos poseen: la compasión. Que aunque misterioso en sí mismo se presenta innumerables veces y, desde el sistema filosófico que he intentado explicar, ocurre gracias a que dentro del individuo se presenta un desvanecimiento de la ilusión que nos hace pensarnos como individuos, el velo de maya se levanta. En ese suceso cuasi-milagroso ocasionado la mayoría de las veces por la contemplación del sufrimiento ajeno, la identidad propia deja de identificarse como separada del otro y la voluntad propia es movida con la única finalidad de aliviar su sufrimiento. En esto consiste la verdadera compasión, fuente de toda virtud moral. Con esto en mente, hay, según Schopenhauer, una clase personas que desvanecen el velo de maya a

tal grado que están dispuestos a aniquilar el deseo de la vida en su propia individualidad con la finalidad de privar de sufrimientos a los otros y donde pareciera que él ya no establece diferencia alguna entre su propia persona y la de los otros. Estas personas, por supuesto, son raras, es por eso que se les ha nombrado con un adjetivo diferente a cualquier otra persona: santos o ascetas. A una persona de esta clase ya no le resulta indiferente el sufrimiento de ningún ser y, en este sentido, siente sobre su propia persona los tormentos de los demás como si fueran los suyos, sin diferenciación entre ninguna clase de género, raza, posición social ni siquiera incluso, entre especies. Sobre ellos nuestro autor comenta:

conoce la totalidad, comprende su esencia y ve en ella un continuo perecer, un vano afán, un conflicto interior y su perpetuo sufrimiento, y donde quiera que mira ve hombres que sufren, animales que sufren y un mundo que se desvanece. [...] Quien está aún preso del *principium individuationis*, del egoísmo, sólo conoce cosas particulares y la relación de éstas con su persona, y esas cosas se convierten en *motivos* siempre renovados de su volición; en cambio el conocimiento de la totalidad, de la esencia de las cosas en sí, se convierte en *aquietador* de toda volición. La voluntad se aparta ahora de la vida, se horroriza ante sus placeres, pues en ellos reconoce la afirmación de la vida. El hombre alcanza entonces el estado de la renunciación voluntaria, de la resignación, de la verdadera tranquilidad y la completa ausencia de voluntad" (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 433)

La mayoría de los hombres, por otra parte, seguimos representando el mundo desde la mirada del egoísmo y, aunque a veces por pequeños intervalos podamos mirar el tormento esencial que esconde la existencia y compadecemos, el mundo nos vuelve a seducir con nuevos placeres y conocimientos que avivan a nuestra voluntad, convirtiéndose esto en motivos para ella, haciendo que regresamos a afirmar la vida.

El suicidio

Schopenhauer aquí no está diciendo que el asceta o el santo en última instancia se suicidan, de hecho el filósofo alemán, afirma que el suicidio en realidad es una afirmación de la voluntad de vivir, pues el suicida quiere vivir, pero no en las circunstancias que se le presentan, de ahí que, gracias a la comparación que se le

presenta en su mente con el ideal de lo que es una buena vida que él se creó, su situación actual se le presenta tan miserable que sirve como motivo para que su voluntad desee aniquilar su individualidad, indirectamente afirmando la vida en sí misma, afirmando la propia voluntad y actuando egoístamente. “El suicida ama la vida y simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le ofrece” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 453). Por eso ocurre que muchas personas se suicidan justo cuando se encuentran en una situación sin salida o sólo ven en su futuro una vida que les desagrade y que, dentro de su representación no sería digna de vivirse, es decir, vivirla sería aún algo menos deseable que la incertidumbre de la muerte, sería aún “menos vida” que la muerte, por ende, paradójicamente, afirman la voluntad y con ella la vida misma. Podría decirse que sus circunstancias le llevaron a pensar al suicida motivos suficientes para creer que la mejor manera de afirmar su propia voluntad y la vida es suicidándose.

El suicidio se diferencia del asceta o el santo en que sus actos son nacidos de su egoísmo y buscan evitar un mayor dolor para su propia individualidad con su muerte. Su negación de la vida, no va dirigida contra la vida en general, sino contra su vida. Se podría decir que ningún suicida se suicidaría si justo en el momento en el que lo van a hacer supieran con toda seguridad que sus circunstancias cambiarán a unas que le sean convenientes y de su agrado. En cambio, la persona que no quiere negar su individualidad, sino la voluntad de vivir misma, ha penetrado en el conocimiento completo de la realidad, en su esencia misma, por eso su propia individualidad le deja de importar y su finalidad última radica en el amor y generosidad nacida de la compasión a la existencia en general. “La esencia de la negación no es aborrecer los sufrimientos, sino los placeres de la vida” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 452). El suicida es un individuo egoísta que no quiere más dolor para sí mismo, el asceta no se identifica ni siquiera como un individuo. La voluntad del suicida busca terminar o prevenir un dolor que experimentará, el asceta permite abrirle las puertas del conocimiento a la voluntad, que permea todo ser existente, y enseñarle sin filtros su propia creación, al punto que la voluntad misma se auto suprime por medio de las acciones del asceta, entonces acepta gustoso el dolor. El suicidio es un acto con repercusiones en la propia representación, la negación de la voluntad de vivir es un acto que trasciende el mundo mismo como tal. Pero vayamos más lento.

El asceta (1° vía para la negación de la voluntad)

El asceta no admite el consuelo del suicida, que es simplemente terminar con su individualidad, pues sabe que para la voluntad en sí misma el individuo es insignificante y, miles de generaciones nacerán y morirán, sin que ésta cambie en lo absoluto. Entonces, él prefiere transformarse y no afirmar dicha esencia en el espejo de la voluntad, es decir, el mundo de la representación. El asceta deja de apegarse a cualquier cosa o deseo y los niega a todos por igual, su conducta se hace sumamente coherente con el conocimiento que él posee de la existencia, su sabiduría no es mera teoría, sino que justamente su sabiduría recae en la unión del conocimiento y la práctica.

En primera instancia el asceta renegará de sus deseos al calmar sus impulsos sexuales, pues recordemos que la satisfacción del instinto sexual es la mayor expresión de la afirmación de la voluntad de vivir, ya que ahí se encuentra el contenido necesario para la continuación de la generación siguiente. Así, al negar la propia sexualidad, se niega la vida que seguiría después de la muerte del individuo. “La castidad completa y voluntaria es el primer paso en el ascetismo o negación de la voluntad de vivir” (Schopenhauer A., V. I, 2010, pág. 450).

En el asceta se puede ver el desprendimiento de los bienes materiales y, por ende, se busca una pobreza voluntaria. Los bienes de los que se desprende el asceta no son solamente para aliviar los sufrimientos de los otros, sino que se busca ese desprendimiento, aun cuando no haya nadie más que se benefice de ellos, pues el asceta así remueve objetos que pueden mortificar a su voluntad, aminorando las posibilidades de excitación de su voluntad, suprimiendo los dolores y dulzuras con los que la vida seduce al hombre a caer en el juego de nuevo. De esta forma, aunque todavía tiene la disposición de la voluntad en cualquier momento, él se dispone a negar conscientemente sus movimientos y calmarla sin importar la situación en un sentido muy literal. Schopenhauer lo describe así:

Puesto que él mismo reniega de la voluntad manifestada en su persona, no opondrá resistencia si otro hace lo mismo, es decir, si alguien comente contra él una injusticia; acepta gozoso todo sufrimiento producido por la casualidad o la por la maldad ajena [...]. Todo esto lo recibe con alegría, como una oportunidad de cerciorarse de que ya no afirma la voluntad, sino que toma el partido de cualquier enemigo de ese fenómeno de la voluntad que es su propia persona. Por eso

soporta la ignominia y el sufrimiento con paciencia y mansedumbre inagotables, pagando el mal, sin ostentación, con el bien, y extinguiendo en sí el fuego de la ira y el fuego del deseo. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 435)

Como el cuerpo es la voluntad misma encarnada, muchas veces no sólo bastará con el desapego a los deseos, sino que muchas veces, para evitar el florecimiento de nuevos deseos o apegos relacionados con éste, los ascetas optarán por el ayuno y la autolaceración, destruyendo poco a poco los pequeños atisbos de voluntad que se le pueden aparecer en su propia persona. El asceta debilita lo suficiente a la voluntad en su propio fenómeno que al final la única ligadura que le queda a ella se presenta como esa energía que lo mantiene vivo y que, con la muerte, se desprende, liberándose, por fin del mundo. Podría decirse, que esto sería la entrada al reino de los cielos de los cristianos o la llegada al nirvana de los budistas, pero esto es agregar adjetivos vacíos, filosóficamente sólo se puede llamar como el acto de negar la voluntad, sin que se sepa realmente que sucede, pues no hay nada dentro de nuestra experiencia que nos posibilite dicho conocimiento. Pero se podría afirmar que el mal, y la fuente de todo él, que es la voluntad misma, han desaparecido. Se ha anulado en el mayor acto de compasividad la misma existencia; en el fenómeno toda voluntad se negó siendo la muerte la finalización de dicha tarea. Y, gracias al haber anulado, todo lo que había de voluntad dentro del individuo al morir éste se anula el mundo para él también. Él ha podido poner un alto a la rueda de las reencarnaciones infinitas, al *samsara*, que la voluntad vivazmente echa a girar una y otra vez sin consideración alguna de los individuos que ella misma encarna, es más, sin conocimiento de ellos, hasta que ella se comprende a través de los ojos de un sujeto. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 435-441) Con esto en mente, Schopenhauer define el ascetismo como “el quebrantamiento *premeditado* de la voluntad mediante la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, una vida de penitencia que alguien elige para sí con la intención de [...] mortificar continuamente su voluntad” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, págs. 446)

No hay que confundirse y pensar que la vida del santo lleva consigo un sello de tristeza, pues al haber dominado y calmado la voluntad, su propia persona ha

dominado también las pasiones que mueven a ésta y, por esto mismo, siempre se les impregna en el rostro el sello de la tranquilidad y la paz que una vida sin deseos conlleva. Schopenhauer describe lo que siente el santo con estas palabras:

se trata de una paz imperturbable, una profunda calma y una serenidad interior, un estado que no podemos contemplar e imaginar sin la mayor de las nostalgias, pues lo reconocemos al punto como único justo, lo que está infinitamente encima de todo lo demás; es entonces cuando lo más noble que hay en nosotros nos grita: *sapere aude*. Entonces sentimos que toda satisfacción de un deseo logrado en el mundo separece a la limosna que el mendigo recibe hoy para volver a pasar hambre mañana; mientras que la resignación se parecería a un patrimonio heredado: con él el propietario se libera para siempre de toda preocupación (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 443)

Schopenhauer compara el estado de ánimo del asceta con el de aquella persona que se olvida de ser él mismo al tener una experiencia de goce estético. Sólo que la del asceta es continua y la del que experimenta el goce estético es momentánea. Así, el asceta se convierte en un ser puro de conocimiento que refleja el mundo. El asceta busca quebrar la voluntad por medio de una vida de penitencia que reprime todo deseo nacido de ella, y gracias a esa represión, puede contemplar el mundo sin los filtros con los que la voluntad lo pinta, sin ver a los otros objetos de su representación con relación a sus propias personas y sus propios fines, sino como espejo de la voluntad misma, únicamente intuida por la autoconciencia y visibilizada en la representación individual. Podría decirse que el asceta contempla en el mundo una obra de arte y está abstrorto en dicha contemplación en cada momento.

Sufrimiento extremo (2° vía de la negación de la voluntad de vivir)

La vía más común para la negación de la voluntad de vivir es ésta pues “sólo a unos pocos les basta, para negar la voluntad, el mero conocimiento” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 446). En esta vía, el sufrimiento se vuelve una clase de purificador y santificador que actúa sobre el humano. El sufrimiento se vuelve demasiado dentro de la persona que lo siente, a tal grado que dicha persona termina renunciando a todos los deseos y creencias que él poseía sobre la vida

misma, liberándose, en un momento de suma conciencia, de la ilusión egoísta que el velo de maya le hacía ver. Nuestro filósofo lo explica así:

En el colmo del dolor se les ha revelado el último secreto de la vida: que el dolor y la maldad, [...] el atormentador y el atormentado, por muy distintos que sean para el conocimiento basado en el principio de razón, son en sí *una sola cosa* [...]; ellos han conocido ambos aspectos, el dolor y la maldad, en su grado máximo, y, al comprender finalmente su identidad, los rechazan a los dos a la vez y renuncian a la voluntad de vivir. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 448)

Sin embargo, muchos individuos, en especial de caracteres malvados, pueden llegar a sentir los sufrimientos más extremos y no experimentar nunca esta clase de transformación hacia su persona, de hecho los hay que incluso al estar ya en el final o condenados a muerte, afirman enérgicamente su voluntad otra vez, comiendo, bebiendo o disfrutando de algún placer corporal en exceso, sabiendo que no lo podrán hacer más después de su muerte. Es por esto que el sufriente como tal no es por sí mismo respetable, sino que se vuelve respetable y hasta admirable frente a los ojos de los demás cuando ese sufrimiento le hace dejar de ver el mundo en términos particulares y su mirada se eleva de sí mismo para contemplar la imagen completa de la vida, produciendo así su resignación y reconocimiento de la nulidad de la vida.

Schopenhauer considera que aunque el sufrimiento es un paso para la liberación de la ataduras de la voluntad hay que ser cuidadosos y no caer en la sensiblería ni caer en un estado de queja continua, es decir, no caer en un estado de insatisfacción que no nos deje llegar a la resignación. Pues si se llega a dar el caso, entonces se pierde a la vez “la Tierra y el Cielo, y lo único que nos queda es una lacrimosa sentimentalidad.” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 451). Con esto se rectifica el hecho de que el sufrimiento sólo se vuelve valioso en medida en que ayuda a aquietar la voluntad del individuo y le hace ver que los sufrimientos de los que tanto se lamenta, como los placeres que tanto desea, en realidad son banales y son esencialmente lo mismo, es decir, no hay unos sin los otros.

No obstante cuando un sufrimiento muy grande produce una verdadera transformación en el individuo que lo padece, entonces se presencia un hecho único y una excepción a la regla del carácter de los hombres. Habló aquí del verdadero cambio en las motivaciones y personalidad de los hombres. Así pasa que a veces

personas que han cometido los peores actos, son sometidos a lo más profundo del sufrimiento humano y empiezan a mostrar, mediante sus actos y a lo largo de una buena cantidad de tiempo, actos de verdadera compasión y generosidad con los otros, junto con el perdón de sus enemigos y una finalidad realmente diferente en sus motivaciones a la expresada en su vida anteriormente. En pocas palabras: el carácter del hombre ha cambiado. Esto se explica dentro del sistema filosófico gracias a que la propia voluntad, arrinconada en un individuo, en una situación de sufrimiento indescriptible, pudo contemplarse gracias al sujeto puro de conocimiento, y decidió modificarse, negarse, es decir, se presentó un motivo lo suficientemente fuerte para que ya su acción no estuviera dirigida a una finalidad específica siguiendo el carácter particular que tenía gracias a encontrarse en una persona individual; el motivo provocó que no se quisiera ya un cambio dirigido al mundo de la representación, sino un cambio a la voluntad misma y ésta, siendo totalmente libre por no encontrarse en el mundo de la representación, cambia. Es decir el sufrimiento fue tan fuerte que la voluntad al contemplarse decidió autonegarse, cambiando en el proceso el carácter de la persona. Esta sería la única excepción en la que una persona puede cambiar su carácter a lo largo de la vida, dentro del sistema de Schopenhauer. Sin embargo, tiene completa coherencia con su explicación sobre la libertad humana, pues la libertad completamente indiferenciada, no existe en el mundo de la representación, ya que toda representación está sometida al principio de causalidad que la propia mente del sujeto que representa impone como condición para representar el mundo. Por eso se decía que la libertad pensada así, es decir, el simple hecho de poder elegir una u otra cosa sin condiciones, sólo existen en la voluntad misma, en el *esse*. Para entender esto hay que

observar que la disposición que sustrae al carácter al poder de los motivos no viene directamente de la voluntad, sino de una forma cambiada de conocimiento. Mientras el conocimiento esté sometido al *principium individuationis* y se base en el principio de razón, la fuerza de los motivos será irresistible; pero cuando se supera el *principium individuationis*, las ideas y la esencia de las cosas en sí son reconocidas como la misma voluntad que está inmediatamente en todo, y este conocimiento constituye un aquitador general de la volición; entonces, los motivos particulares pierden toda fuerza, pues la modalidad de conocimiento que les correspondía ha quedado eclipsada por un conocimiento completamente distinto.

Por eso, el carácter nunca puede cambiar parcialmente, sino que, con el rigor de una ley natural, debe ejecutar en detalle las órdenes de la voluntad, pues tomado en su totalidad no es más que la manifestación de la voluntad; pero precisamente esa totalidad, el carácter mismo, puede resultar completamente superada mediante la transformación del conocimiento antes señalado. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 458)

Lo que se está diciendo aquí es que la voluntad del humano se mueve con cierta tendencia hacia algo, ya sea el egoísmo, la crueldad o la compasión, dependiendo de su carácter individual, pero para saber qué es lo que hará primero la razón le presenta los motivos, es decir, abstrae las situaciones que el humano vive, presentándoselas a su voluntad, para que después ésta, dependiendo del carácter que tiene, elija la opción que prefiere. Pero, en el sufrimiento extremo, la razón cambia y deja de presentarle motivos abstraídos a la voluntad para que ella tomé decisiones. La razón, por medio del sufrimiento deja de contemplar objetos y abstraer situaciones específicas del mundo, se vuelve sujeto puro de conocimiento – a esto se refiere Schopenhauer cuando dice que la modalidad cambia – ocasionando que la voluntad se contemple a sí misma como el sufrimiento vivido y entonces decida no ser más ella, negándose a sí misma y, por lo tanto, cambiando el carácter de la persona. Por esta misma razón, Schopenhauer dice que el cambio del carácter nunca es parcial, o sea, jamás aparecerá alguien que cambie sólo unas acciones egoístas con su familia, pero siga siendo egoísta con otras personas o que se presente generoso ante todos, pero sea hasta cruel con su familia. Sino que esta transformación de carácter siempre es completa y en todo aspecto de su vida esa persona actuará diferente, porque de hecho es diferente, su voluntad se suprimió, es decir, su ser más esencial decidió dejar de ser eso que era. En distintas religiones se habla de este suceso y se le otorgan diversos nombres para clasificarlo a falta de una explicación filosófica que pudiera satisfacer a la razón. Con el sistema filosófico de Schopenhauer ahora se sabe que no es más que la libertad de la voluntad, mediada por el sujeto puro de conocimiento en una situación de extremo dolor, encontrando ahí un aquietador para sí misma y, por lo tanto, suprimiéndose. El hecho de que las personas que viven este suceso adquieran caracteres tan similares, en general, más pacíficos, amigables y serenos ocurre, según el pensador alemán, porque:

No se trata de un cambio, sino de una supresión radical del carácter, sucede que, por muy diferentes que sean esos caracteres antes de esa supresión, muestran después una gran igualdad en el modo de comportarse, aunque cada uno, según sus conceptos y sus dogmas, *hable* un lenguaje distinto. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 458)

O sea que, aunque se produce un cambio en el carácter de la persona, ese cambio consiste en no tener el carácter que tenía. No se crea, por decirlo de alguna manera, un carácter nuevo, sino que se suprime el que había. Según Schopenhauer, el hecho de que la libertad absoluta de la voluntad pueda ocurrir en el mundo de la representación es el mayor privilegio y diferenciación que los hombres tienen con los animales, ya que ellos ni siquiera tienen, la mayoría de las veces, la posibilidad de pensar en motivos variados para que la voluntad elija alguno gracias al cual moverse. “Así, con la misma necesidad con que cae la piedra, el lobo hambriento hincó sus colmillos en la carne del venado, sin posibilidad alguna de conocer que él mismo es el devorador y el devorado.” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 459). El privilegio humano es poder darse cuenta de esto, aunque sea en raras ocasiones.

La nada

Para concluir este escrito, considero que es importante hablar sobre la nada. Tema al que Schopenhauer le dedicó algunas páginas pues sabía que dentro de su explicación filosófica se podría presentar como objeción, duda o problema no resuelto, pues pareciera que la finalidad del ascetismo y, en términos generales, de la negación de la voluntad de vivir es justo llegar a ella, llegar a una nada que literalmente no sea nada en ningún aspecto.

Para aclarar este aspecto, Schopenhauer señala que la nada siempre es un concepto relativo a algo. La nada puede concebirse exclusivamente en el pensamiento humano como una privación de algo. Es decir, se entiende que es la nada, precisamente porque ha habido algo y ya no está. Esto lo nombra, siguiendo a Kant, como *nihil privativum*. Por otra parte la nada que no sea algo en ningún aspecto algo, ni de ninguna forma, le llamará *nihil negativum*. Schopenhauer niega que esta última clase de nada pueda siquiera pensarse, pues encierra una contradicción lógica, ya que la nada solamente es concebible como *nihil privativum*

a partir del conocimiento de algo. La conceptualización de la nada comienza a partir de lo que ya se ha experimentado en la representación, que ya se considera como existente, es decir, la nada sin algo es impensable desde la condición humana. “Toda nada lo es pensada únicamente en relación con otra cosa y presupone esta relación, y por lo tanto también esta otra cosa. Incluso una contradicción lógica no es sino una nada relativa” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 463). Es en vano el preguntarse lo que sería una nada que no tuviera relación alguna con algo, pues nuestra mente está incapacitada para siquiera comprender la pregunta. Preguntas de este tipo y especulaciones sobre un *nihil negativum* sólo puede entretener a cabezas que no se han dado cuenta de la condición en la que se encuentran. Es por esto, que el preguntarse qué sucede después de que el asceta niega la voluntad, después de que el último rastro de ella se elimina con su muerte, también es en vano. Ya no existe ni un dónde ni un cuándo ni una cadena causal de donde podamos deducir que pasaría, es decir, nuestras condiciones a priori para la representación nos imponen un límite en el conocimiento obtenible. Sin embargo Schopenhauer escribe:

Si nos fuera posible un punto de vista inverso, haría que los signos se intercambiaran y mostraría que para nosotros es el ser como la nada y esa nada como el ser. Pero mientras seamos la propia voluntad de vivir, sólo podemos conocer y designar a la nada de un modo negativo [...].

Si, a pesar de todo, nos empeñáramos en obtener de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía sólo puede expresar negativamente, llamándolo negación de la voluntad, no nos quedaría otro remedio que referirnos al estado que han experimentado todos aquellos que han alcanzado la perfecta negación de la voluntad, y que se ha designado con el nombre de éxtasis, arrobamiento, iluminación, unión con Dios, etc., aunque este estado no puede denominarse propiamente conocimiento, pues ya no posee la forma de sujeto y objeto, y además pertenece exclusivamente a la experiencia propia, por lo que no es comunicable a los otros. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 465).

Aquí lo que se previene es la malinterpretación de la nada a la que es fácilmente recurrir, pues al afirmar que en última instancia el asceta busca la negación de la voluntad de vivir, se puede llegar a la conclusión de que entonces se busca la “nada” con una connotación mala, aburrida, despreciable, etc. “Nuestro horror a la nada no es sino otra expresión de

nuestro querer vida, pues no somos otra cosa que voluntad de vivir, ni conocemos otra cosa que ella” (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 466). Realmente, si se le considera a este estado desde un punto de vista filosófico se tiene que terminar de especular cuando se dice negación de la voluntad, pues no hay algo que nos pueda referir a este estado ni existe una manera de nombrarlo gracias a las propias limitaciones que se tienen por ser nosotros mismos ser voluntad de vivir.

El comprender los límites de nuestro lenguaje y significación respecto a la nada hace que se le deje de tener un miedo irracional e infundado y se pueda afirmar entonces, sin miedo a equivocarse, pero igualmente sin miedo a asustar a la propia voluntad, que lo que hay después de que el asceta, que ha negado la vida, muere, es realmente la nada, pues no hay nada de este mundo con lo que podamos referirnos a ese estado, y, de igual forma, desde la mirada del sujeto puro de conocimiento que hacen que la voluntad se niegue, todo el mundo de la representación, las personas, animales, cosas, preocupaciones, deseos, alegrías y sufrimientos también son nada. (Schopenhauer A. , V. I, 2010, pág. 466).

GLOSARIO

A *posteriori*: Se refiere a algo que ocurre o se conoce después de la experiencia empírica. Expresión latina.

A *priori*: Se refiere a algo que ocurre o se conoce antes de la experiencia empírica. Expresión latina.

Arte: Obra creada gracias a la contemplación del mundo por el sujeto puro de conocimiento. El arte será arte en medida en que plasme ideas. Ideas únicamente aprensibles para el genio y la persona que se encuentre en una disposición de ánimo genial. El arte jamás puede excitar la voluntad del individuo, pues tiene como finalidad callarla e inducir la contemplación de las ideas en el espectador. Por ende, toda obra que incite la excitación de la voluntad, no podrá ser arte. Así, toda obra, especialmente sexual o grotesca, jamás será considerada como arte.

Carácter: Rasgo distintivo de las tendencias que la voluntad individual de una persona posee. Sólo se conoce el carácter propio por las experiencias personales en las que se presenta. En este sentido, carácter y carácter empírico significan lo mismo, pues el carácter sólo se muestra dentro del ámbito empírico, en la representación.

Carácter empírico: La expresión de la voluntad individualizada. El hilo conductor que dirige las acciones del individuo. Se podría decir que es un pleonasma decir carácter o carácter empírico, pues solamente se conoce el carácter por medio de la experiencia.

Carácter inteligible: Conocimiento del propio carácter después de que se le ha observado ha conocido en diferentes situaciones. Desde esta perspectiva el carácter inteligible sólo es la concientización de una persona sobre su propio carácter empírico.

Caridad: Es la segunda virtud cardinal que se deriva de la compasión. Tiene como finalidad el alivio del dolor y/o sufrimiento de alguien más sin ningún motivo diferente a éste. La caridad es un móvil moral que actúa positivamente, es decir, no sólo no pone límites al daño que yo le puedo infligir a los otros al cometer injusticias, sino que activamente busca el bienestar ajeno.

Causa: Todo suceso anterior en el tiempo que propicia un efecto posteriormente. Dentro del mundo de la representación, todo suceso tendrá necesariamente una causa. La causa es similar al motivo y al estímulo en el sentido de que la necesidad de su efecto será forzada una vez que se presente, pero se diferencia de ellos porque la causa tendrá un efecto equiparable a la fuerza de la causa. En este sentido, causa se usa cuando se habla de objetos inanimados, en donde el efecto de la causa puede deducirse por completo únicamente sabiendo las condiciones físicas en las que se presentaba el objeto.

Causalidad: Una de las tres condiciones *a priori* del entendimiento que posibilita la representación del mundo. La causalidad se representa en el mundo con la máscara de la materia. La materia, por lo tanto, siempre se representa con una causa específica dentro del mundo como representación.

Compasión: Único móvil moral posible dentro del actuar humano. Se presenta como un hecho misterioso de la voluntad humana, en donde, al ver a otra persona padecer algún sufrimiento, la voluntad propia busca el alivio del dolor ajeno. Es un proceso de identificación del propio ser en el otro que compele a actuar desinteresadamente al ser que la siente. La compasión, podría decirse, que levanta el velo de maya y hace caer en cuenta a la persona que la experimenta de que el otro comparte consigo mismo lo más esencial, la voluntad y, por esto, no hay diferencia real alguna entre él y el otro. De la compasión nacen las únicas dos virtudes cardinales: justicia y caridad.

Concepto: Es una agrupación de elementos que refieren a la realidad sensible o a otros conceptos para que la razón pueda maniobrar a partir de situaciones generales y no únicamente situaciones particulares. El concepto posibilita al humano poder crear conocimiento del pasado tanto como del futuro y desliga a las intuiciones sensibles del presente.

Crueldad/Malevolencia: Segundo móvil antimoral del humano. Se caracteriza por el disfrute del sufrimiento del otro. La persona que practica la crueldad hace del dolor del otro un fin en sí mismo.

Egoísmo: Primer móvil antimoral para las acciones del humano, además de ser el móvil más común. Como tal el egoísmo busca el cumplimiento de la voluntad individual. En su nivel más básico se manifiesta como instinto de supervivencia, pero puede llegar a autoafirmar tanto la propia voluntad que llega a anular la de los demás.

Entendimiento: Capacidad del humano de poder representar el mundo y comprender las relaciones dentro de él. Tiene como condiciones *a priori* el espacio, tiempo y la causalidad.

Espacio: Condición *a priori* del entendimiento que permite representar extensión. Por sí mismo el espacio podría comprenderse como aritmética. Se conoce el espacio como condición *a priori* gracias a la intuición.

Estímulo: Causa que propicia un efecto no inmediato en un ser vivo. Un estímulo ocasiona que el ser que lo siente actúe con la misma necesidad que un objeto inanimado al sentir una causa, sin embargo el efecto no se produce sino mediado por la propia irritabilidad del ser.

Existencia: Mera manifestación de la voluntad. Metafísicamente la existencia es sólo voluntad, no obstante ésta se intuye y se presenta sólo bajo las formas de representación del mundo de algún sujeto. Por lo tanto, la existencia es la objetivación de la voluntad.

Experiencia estética: La experiencia estética consiste en el apaciguamiento de la voluntad y posibilita el sujeto puro de conocimiento. La experiencia estética es producida gracias a la disposición de ánimo genial que el espectador tenga y las ideas de lo que esté contemplando. Así, el espectador genial podrá tener experiencias estéticas con las cosas más cotidianas. Por otra parte, el muy buen arte podrá inducir dicha experiencia incluso a los más indispuestos.

Filosofía: La filosofía para Schopenhauer es la capacidad de expresar en conceptos abstractos, entendibles a la razón la descripción del mundo en su totalidad. La filosofía es, en este sentido, descriptiva y explicativa y su único fin no es más que expresar lo más clara y adecuadamente todas las verdades que se pueden comprender dentro del entendimiento humano.

Genio: Persona que puede contemplar el mundo como sujeto puro de conocimiento por mucho más tiempo que la mayoría de las personas. El genio se caracteriza por tener una visión del mundo mucho más objetiva y menos subjetiva, es decir, contempla los objetos en cuanto tales y sus relaciones entre ellos, en vez de comprender los objetos de la representación respecto de su propia voluntad y sus fines.

Idea: Schopenhauer usará la palabra idea en el sentido platónico de la palabra. Es decir, idea referirá a un molde de la que emana una pluralidad de cosas en la representación. Se diferencia del concepto, en el sentido de que, la idea como tal

sólo se puede aprehender y entender gracias a un momento de calma de la voluntad y como tal, el conjunto de cosas que representa no es definido e inamovible. De la idea siempre pueden emanar más y más individualidades que pertenezcan a la idea. El concepto está definido.

Intuición: Capacidad del entendimiento de comprender a priori ciertos conocimientos propios del mismo entendimiento, por lo general, relacionados con las formas lógicas del pensar y las condiciones a priori del intelecto para toda representación.

Intuición sensible: Cualquier experiencia empírica que apele a los sentidos del cuerpo humano.

Irritabilidad: Propiedad del cuerpo de los seres vivos que le permiten reaccionar independientemente de su cerebro y razón a los objetos externos. Gracias a la irritabilidad es posible que animales y plantas se mueva por estímulos y no meramente causas, a pesar de que no tengan razón.

Justicia: Una de las virtudes cardinales derivadas de la compasión. La más básica. Consiste en no querer hacer un mal otro a pesar de los fines egoístas que se posean. En este sentido la justicia actúa como negación de las motivaciones egoístas que se puedan sentir con la finalidad de proteger a los otros de ellas.

Libertad (*liberum arbitrium indifferentiae*): Libertad completa y absoluta de tomar cualquier decisión sin importar el contexto ni las circunstancias. Libertad que no se encuentra condicionada por ninguna causa y, por ende, no se encuentra en el mundo de la representación, sino únicamente en la voluntad en sí misma.

Malevolencia: Segundo móvil antimoral. A veces se intercambia por la crueldad. La malevolencia es el acto premeditado de hacer sufrir al otro con la única finalidad de hacerlo sufrir.

Nada (*nihil privativum*): Nada absoluta. Algo que no es respecto de nada. Por lo tanto, impensable desde la condición humana.

Nada (*nihil negativum*): La única nada de la que se puede hablar. Se entiende como concepto respecto de algo que estaba y ya no está, es decir, como una privación de algo.

Negación de la voluntad de vivir: Finalidad última a la que llega el asceta o el individuo que sufre un gran dolor.

Objeto: Toda fenómeno que se muestre en la representación de un sujeto.

Objetividad de la voluntad: Toda forma fenoménica que la voluntad adopte dentro la representación de algún sujeto. Todo objeto es una forma en la que la voluntad se objetiva.

Objetividad de la voluntad: Concepto utilizado por la traducción de Luis Fernando Moreno Claros

Principio de individuación: El acto de indentificarse como un ser diferente al mundo externo de la presentación. La voluntad, al representarse a través de los ojos de un sujeto, se pluraliza y hace creer a los individuos que son diferentes seres, aunque de fondo sólo subyaga la misma voluntad. Esto sería el principio de individuación. La persona que cree que es una persona diferente al mundo que representa está cegado por el velo de Maya.

Principio de razón suficiente: Lo que expresa en términos generales es el enlace que siempre existe entre todas las representaciones que tiene el sujeto. Señala que allí donde existe algo, también existe algo que lo provocó, sin que nada pueda existir espontáneamente. Schopenhauer atribuye una cuadruple raíz de este principio. Primeramente se utiliza para entender los objetos empíricos dentro de la representación (ley de causalidad). La segunda raíz es hilo causal de los conceptos mediante juicios – los cuales juzgan las intuiciones sensibles que el sujeto experimenta o bien, las a las condiciones formales del propio pensar – es decir, proporciona explicación a la existencia de pensamientos abstractos obtenidos a partir del juicio que se hace de las intuiciones sensibles (razón de conocer). La tercera raíz apela a las intuiciones puras *a priori*, es decir, al poder comprender las cualidades propias del entendimiento que permiten que el sujeto pueda representar un mundo que son tiempo y espacio (razón de ser). La última raíz del principio de razón suficiente sólo comprende a la voluntad como explicación interior y última, es decir, el sujeto cognoscente se comprende a sí mismo como cuerpo dentro de su representación, pero internamente como sujeto volente. La inmediatez de este conocimiento es la última raíz del principio de razón suficiente. El lugar donde el sujeto cognoscente y el volente se perciben a sí mismo como un solo <<yo>> es realmente un enigma. (Schopenhauer A. , De la cuadruple raíz del principio de razón suficiente, 1981, pág. 206)

Razón: Capacidad del entendimiento de poder ordenar por medio de conceptos abstractos la representación, con la finalidad de contemplar la

Representación: La voluntad filtrada por las condiciones *a priori* del entendimiento. Es decir, la voluntad entendida desde un tiempo, un espacio y por causa.

Sujeto: Individuo que tiene el entendimiento suficiente para representar el mundo. El sujeto es el portador del mundo y fuera de él nada más existe.

Sujeto puro de conocimiento:

Tiempo: Condición *a priori* del entendimiento. Se le puede comprender por sí mismo como la capacidad de hacer una sucesión.

Twat twam asi / twat tvam asi: Frase védica que recupera Schopenhauer varias veces. Se interpreta como: <<también eso eres tú>> o <<eso eres tú>>.

Velo de maya: Maya quiere decir ilusión o lo que no es en las culturas hindúes. Los vedas identifican a Maya con toda la materia visible. Maya enreda a los hombres y les hace pasar la ilusión como verdadero. El velo de maya será para Schopenhauer lo mismo que el principio de individuación.

Voluntad / Voluntad de vivir: La voluntad será el punto central de filosofía de Schopenhauer, lo que subyace a todo fenómeno y de lo que todo emana directa o indirectamente. La voluntad para Schopenhauer es el noúmeno kantiano, por esta razón, sólo se será cognoscible y visible a partir de la representación de un sujeto e incomprensible para la mente humana fuera de ésta. La voluntad tiene como finalidad única la vida, por ende, es un pleonasma decir voluntad y voluntad de vivir.

Voluntad de la especie: Concepto utilizado por Schopenhauer para señalar la diferencia de las motivaciones potenciales que la razón de un individuo presenta a su voluntad de las directamente impuestas como instintos por la propia voluntad objetivada del individuo, es decir, su cuerpo. Desde esta perspectiva la voluntad de la especie no es más que el impulso de la voluntad de vivir que busca la vida a través de la descendencia del individuo. Por esto, el deseo sexual y el instinto materno/paterno serán sus principales temas.

Bibliografía Referida

- Aristóteles. (1978). *Sobre el alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2010). *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa.
- BMJ. (18 de Octubre de 2018). *The BMJ*. Obtenido de <https://www.bmj.com/content/363/bmj.k4372>
- Cartwright, D. (2010). *Schopenhauer: A biography*. Inglaterra: Cambridge University Press.
- Domínguez, S. (13 de Abril de 2020). *bebés y más*. Obtenido de <https://www.bebesymas.com/embarazo/ser-madre-a-los-40-los-riesgos-de-un-embarazo-a-edad-avanzada>
- Dynnik, M. A. (1967). *Historia de la filosofía*. México, D.F: Grijalbo.
- Heródoto. (1982). *Historia III*. Madrid: Gredos.
- Hirschberger, J. (2011). *Historia de la filosofía*. Madrid: herder.
- Hume, D. (s.f.). *Treatise on human nature*.
- Hume, D. (s.f.). *Treatise on human nature*.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos.
- Lukacs, G. (1968). *Asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, y Freud*. Madrid: Alianza.
- Mas, S. (2011). *Sabios y necios*. Madrid: Alianza.
- Nutshell, K. -I. (Dirección). (2014). *Three Ways To Destroy The Universe* [Video].
- Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.
- Pitt, L. (21 de Julio de 2012). *BBC*. Obtenido de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/07/120716_analgesia_congenita_s_in_dolor_lp
- Platón. (2009). *Diálogos, Timeo*. México: Porrúa.
- Plus, S. (Dirección). (2016). *Why Do We Have Blood?* [Video].
- PregnancyBirth&Baby*. (Febrero de 2018). Obtenido de <https://www.pregnancybirthbaby.org.au/bonding-with-your-baby-during-pregnancy>
- Safranski, R. (2016). *El mal o el drama de la libertad*. Ciudad de México: Fábula Tusquets editores.
- Schopenhauer. (2010). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A. (1981). *De la cuadruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A. (2007). *Los dos problemas fundamentales de la moral*. Madrid: Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación II*. Barcelona: Gredos.
- Schopenhauer, A. (2010). *Essays*. Nueva Zelanda: the floating press.
- Schopenhauer, A. (s.f.). *Currículum Vitae*.
- SciShow (Dirección). (2017). *How Pregnancy Is Like Growing an Alien Inside You* [Video].
- Simmel, G. (1950). *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Anaconda.
- Vélez, D. M. (3 de Diciembre de 2019). *La mente es maravillosa*. Obtenido de <https://lamenteesmaravillosa.com/cuanto-dura-el-enamoramiento/>
- Zb, I. (Dirección). (2019). *Madre Gacela (sierva) se ofrece de alimento a cocodrilos* [Video].

Dirección General de Bibliotecas UAQ