

3. Hacia una nueva antropología

La metafísica de Schopenhauer, tal como ha sido expuesta a lo largo de este capítulo, conduce a una nueva comprensión del hombre¹ en la que entran en juego los dos elementos señalados al final de la sección anterior, el elemento nuevo, la esencia del ser es Voluntad, y el viejo, el platonismo como estructura que subyace a su manifestación fenoménica. El primero proyecta una nueva imagen del hombre: éste, como cualquier otro ser natural, es sólo cuerpo (materia), cuerpo que, en sí mismo, es Voluntad; de ahí la absoluta terrenalidad de la vida humana, no hay más vida que esta vida terrena, y el predominio del querer sobre la razón, aquél no sigue a ésta, sino que le precede, reduciéndola a un mero instrumento a su servicio. El segundo conduce a una valoración negativa de la existencia: en el hecho mismo de existir se halla la raíz del mal, pues de él se sigue el necesario fracaso del hombre como individuo y como sujeto colectivo de la historia; como individuo, porque es un juguete en manos de la ciega Voluntad de vivir a la que no le importa sino la especie; como sujeto colectivo de la historia, porque la esencia de la humanidad, la Idea de humanidad, está ya dada de antemano por lo que la historia es un repetirse siempre de lo mismo en diversas figuras diferentes; en aquella valoración y en el doble fracaso que la justifica se alimenta su conocido pesimismo, que conduce, a su vez, a una concepción de la cultura, de la verdadera cultura, coherente con ella. La consciencia del fracaso al que está destinado el hombre será la piedra de toque que abrirá una posible vía de salvación, pues, a pesar del subrayado carácter instrumental de la razón, todavía se cree en el poder salvífico del conocimiento: hay una función del conocimiento, que no ha sido aún analizada, de la que resulta la verdadera cultura, y que se expresa en el arte, en la moral y en la ascética, que posibilitará la superación del referido fracaso, no en la realización de ningún otro proyecto, sino en la abolición de todo proyecto. Dos son, pues, en principio, las notas básicas que caracterizan la visión Schopenhaueriana del hombre: el antirracionalismo, es decir, su comprensión en términos no de razón, sino de voluntad, de pulsión -la esencia del hombre, como la de cualquier otro ser natural, es la Voluntad de vivir, y la razón un instrumento a su servicio-, y el pesimismo, que resulta de una valoración negativa de la existencia y que demanda una actitud de renuncia ante ella; ambas la proyectan al presente. En las páginas que siguen nos ocupamos tanto de esa nueva comprensión del hombre como del

¹ Sobre esta cuestión: Christian R. Steppi, *Der Mensch im Denken Arthur Schopenhauers*, Diss. Innsbruck, 1986.

pesimismo; de la cultura como proyecto que niega todo proyecto nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

3.1. Cuerpo y voluntad. Consideración antropológica.

Si toda verdadera filosofía nace de la necesidad que tiene el hombre de comprenderse a sí mismo, su vida, sus inquietudes y esperanzas, así como de la necesidad de comprender el lugar que ocupa en el mundo, no cabe duda de que la profunda renovación que respecto de la tradición opera la filosofía de Schopenhauer, por su capacidad para determinar la dirección de la reflexión antropológica posterior, resulta de la constatación de que habían hecho crisis tanto la comprensión que de sí había mantenido el hombre durante siglos, durante milenios, diría Nietzsche, como los principios en los que la citada comprensión se asentaba, frente a las cuales ofrece nuevas bases teóricas que abrían el camino a una comprensión nueva del hombre y de su vida. Las convicciones metafísicas asumidas en el contexto cultural juegan frecuentemente a modo de prejuicios que dificultan la aparición de una nueva visión de las cosas. No es por eso un mérito menor de Schopenhauer el haber visto con claridad que el modelo de hombre que, con diversas variantes, había elaborado la filosofía tradicional y la religión cristiana se mostraba incapaz de comprender los anhelos, las inquietudes y aspiraciones, en una palabra, la vida efectiva de los hombres de su época. Desde esta perspectiva, la filosofía de Schopenhauer constituye el punto de partida de la antropología del presente, tanto por haber demolido los principios en que se asentaba la concepción tradicional del hombre, como por aportar otros nuevos capaces de sustituir aquéllos en su función fundamentadora y que resultaban más coherentes con la imagen que de sí mismos iba germinando en la conciencia de los hombres de su tiempo.

La demolición de tales principios y su sustitución por otros nuevos ha sido paulatinamente expuesta a lo largo de este trabajo, pero hacemos a continuación una rápida recapitulación para ganar la perspectiva de conjunto: a) negación de la existencia del alma y de Dios, afirmando así, por una parte, la unidad de ser de todo lo real y, por tanto, de toda la naturaleza y, por otra, la radical terrenalidad de la vida humana; b) ese ser uno es actividad, materia o Voluntad, según se considere física o metafísicamente; c) cada objeto material y cada cuerpo orgánico, también el hombre, es una objetivación de la Voluntad metafísica, la representación fenoménica de un acto de dicha Voluntad; cada ser natural es, por tanto, una forma específica de acción, que en el mundo orgánico se manifiesta por la plena subordinación

de todo el organismo a su específica forma de vida que es la forma de acción o de querer que le define; d) la Voluntad que cada cuerpo es en sí se expresa esencialmente en el mundo físico como voluntad de conservación, y en el mundo orgánico como voluntad de vivir, como el supremo esfuerzo de todo organismo por mantenerse en la existencia; e) se entiende, consiguientemente, que en el hombre el intelecto se subordina a los intereses de la totalidad de su cuerpo, de la forma específica de acción que lo define, de su voluntad, por lo que nace y ejerce su actividad al servicio del deseo. De esta última consideración surgen dos consecuencias: 1ª) el conocimiento, que es representación, y la verdad son inmanentes al intelecto humano y tienen una función eminentemente práctica; 2ª) lo que impulsa al hombre, lo que le mantiene en la existencia, lo que le define, es la voluntad, el querer, el deseo, de ahí su fondo oscuro y opaco. Relacionando ambas consecuencias se explica el orden y racionalidad del mundo creado por el hombre y el desorden y opacidad de su fundamento, piénsese, por ejemplo, en el mundo de la economía, al menos en el *modo de producción capitalista*. La tradición occidental habría sido víctima de un espejismo al entender que ese orden y racionalidad que el hombre ponía en las cosas para conocerlas o para dominarlas y ponerlas a su servicio constituía la esencia de la realidad y su tarea como hombre era armonizarse con ella. La nueva visión del hombre rompe el espejismo y subordina la claridad de la razón, como principio y guía del ser humano, a la opacidad del deseo, de la voluntad; la metáfora del primer Nietzsche, *Apolo frente a Dionisos*, expresa con bastante exactitud la nueva visión del hombre y de la producción humana que deriva de la metafísica schopenhaueriana.

El deseo y su opacidad es lo que siempre se ha entendido como cuerpo, punto que coincide con las tesis fundamental de Schopenhauer: negada el alma, el hombre es su cuerpo y éste es voluntad, deseo ciego, incesantemente repetido. El cuerpo es así el lugar no sólo del estudio científico, biológico, del ser humano, sino también de la reflexión filosófica. En el capítulo 2º de este trabajo consideramos el papel fundamental del cuerpo en la reflexión metafísica, allí entendimos que éste era condición esencial de posibilidad tanto de la epistemología, en la que el cuerpo aparecía como *el objeto inmediato*, es decir, como el *medium* para el conocimiento, como de la ontología, dado que su vivencia íntima resultó ser la llave que nos hizo posible penetrar en la hasta entonces inexpugnable *fortaleza* de la cosa en sí, desvelándonos como *la objetividad de la Voluntad*. Pero es seguramente la significación antropológica del cuerpo, el aspecto que, al reportar una imagen nueva del hombre o, si se prefiere, un modelo nuevo de interpretar la vida y el comportamiento humanos, más

directamente enlaza a Schopenhauer con el presente², entre otras cosas, porque el modo concreto en que éste entiende al hombre como cuerpo, el cuerpo como voluntad, como deseo, y la razón como algo que la voluntad quiere a su servicio, le convierte en el maestro y *educador* de Nietzsche y anticipa algunas de las más importantes tesis del pensamiento de Freud³, es decir, está en la base de la reflexión filosófica acerca del hombre y de la psicología del presente.

² Arnold Gehlen en el artículo *Die Resultate Schopenhauers* -en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jörg Salaquarda, o. cit., pp. 35-59- afirma: “Entre los resultados de Schopenhauer, entre las verdades principales y vigentes, no se encuentra, en efecto, sin duda, la tesis 'el mundo es en sí Voluntad', y tampoco la doctrina kantiana del conocimiento, completamente reformada, con la que Schopenhauer trabaja, es decir, ni “el mundo es Voluntad” ni “el mundo es representación”. Sus verdaderos resultados radican mucho más en el campo de la antropología, y para reconocerlos debe abandonarse sus pretensiones metafísicas de conjunto (muss der ganze metaphysische Anspruch preisgegeben werden)”, p. 37. A continuación, establece que los más sobresalientes de estos resultados son:

1º, El punto fuerte de su filosofía y lugar de conexión del mundo como Voluntad y el mundo como representación está no en el conocimiento, sino en la *acción*, es decir, el querer de la voluntad se expresa objetivamente como una acción del cuerpo: “No Dios o el mundo, el conocimiento o la idea proporciona, como para casi toda la filosofía anterior, el punto de partida de la filosofía, sino el hombre y más concretamente el hombre activo (handelnde Mensch). Y así Schopenhauer abre una nueva época de la filosofía, que conduce a través de Nietzsche hasta el presente”, p. 41.

2º, Al establecer que la intuición en los seres animales está ligada a la voluntad que en ellos se objetiva, “es el primero que ha formulado la armonía entre el equipo de instintos, organización orgánica y medio -al modo como es usual en la moderna perspectiva de la biología desde Uexhüll”, p. 43.

3º, La diferencia entre el hombre y el animal está, dada la superficialidad o secundariedad del intelecto, en la acción: el animal se mueve por motivos intuitivos y el hombre por motivos abstractos. Recordemos que el intelecto no es sino el *medium de los motivos*. A este respecto dice: Conocimiento es ante todo percepción y ya en los animales percepción intelectual, ella es esencialmente '*Medium der Motive*'. Con esta fórmula se subraya el carácter secundario del conocimiento, que es reacción o fase de la excitación de la voluntad, superficial, por tanto, en relación con la voluntad”, p. 45.

4º, relacionando esos tres resultados surge un cuarto, “que inicia la mayor revolución de la antropología desde los griegos: cae ante todo la diferencia entre el cuerpo y el alma en cualquiera de los sentidos anteriormente establecidos”, p. 46.

³ “Lo primero que quisiera afirmar -comenta Fernando Savater al referirse a Freud en su reflexión sobre *el protagonismo ético de la voluntad: de Schopenhauer al psicoanálisis*- es que Freud, en tanto pensador filosófico, es un colono del territorio descubierto por Schopenhauer, al mismo título de Nietzsche; en su momento, el vienés no fue remiso en reconocer esta vinculación, que selló profundamente su obra, sobre todo a partir de la segunda tópica. No creo que pueda entenderse el verdadero contenido especulativo de la segunda mitad de la construcción freudiana sin relacionarla a fondo con *El mundo como Voluntad y representación*”, F. Savater, *La tarea del héroe*, o. cit., p. 45.

Las sorprendentes coincidencias entre Schopenhauer y Freud en las cuestiones centrales de sus respectivas doctrinas, por una parte, y el conocimiento que éste tenía de la filosofía de aquél, a quien cita repetidas veces, han llevado a algunos comentaristas, por ejemplo, B. Nitzschke o R. Kumar Gupta, a afirmar la dependencia teórica de Freud respecto de Schopenhauer:

“En la ya citada obra principal de Schopenhauer no se encuentra apenas un pensamiento esencial que no haya sido después retomado por Freud. Por regla general Freud no cita la fuente de procedencia”, Bernd Nitzschke, *Die reale Innenwelt. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und*

Ahora bien, esto no significa que Schopenhauer sea el iniciador de la cultura del cuerpo tan típica del presente, porque, aunque sea el primero en negar el alma y situar el cuerpo en el centro de la reflexión filosófica, su *valoración* del cuerpo está anclada en la mística de la tradición. El talante pesimista con el que analiza y vivencia el mundo y la existencia humana, que se alimenta del desajuste radical que descubre entre su comprensión metafísica de éstos y sus convicciones morales más profundas, arraigadas en la tradición platónico-cristiana, paradójicamente en la interpretación más acusadamente místico-espiritualista de la misma, que ve en el querer, en el deseo, el mal y en la existencia un pecado, unido a que, a pesar de lo dicho hasta ahora, de acuerdo también con esa tradición, ve asimismo en el conocimiento, en el *verdadero* conocimiento, la única posibilidad de salvación, le llevará a postular la posibilidad, aunque excepcional, de que el intelecto se rebele contra la servidumbre de la voluntad y acabe por negar el cuerpo⁴, negación que certifique la futilidad y sinsentido de la vida, el error que significa el mundo y con él todo querer vivir, y en la que se cumpla la redención del pecado de la existencia. La polémica de Nietzsche contra la *mentira* del platonismo, precisamente por esto, no excluye a Schopenhauer, sino que, por el contrario, lo sitúa en el centro de la misma.

La filosofía de Schopenhauer configura así una imagen del hombre y de la vida humana que resulta de la fusión de los dos elementos señalados: la novedosa comprensión del hombre como cuerpo, y éste como voluntad, y la tradicional valoración de la existencia de raíz platónica. El primero hace de esta filosofía el punto de partida de la antropología y de la

Schopenhauer, o. cit., p. 8.

“En los escritos de Schopenhauer se encuentran muchas de las profundas *intuiciones* (Einsichten), que más tarde sería desarrolladas y elaboradas por Freud”, Rajender Kumar Gupta, *Freud und Schopenhauer*, p. 164, en: *Schopenhauer*, hrsg. von J. Salaquarda, o. cit., pp. 164-176.

Otros autores, entre otros W. Kaufmann y, sobre todo, D. W. Hamlyn, consideran, sin embargo, que las coincidencias entre ambos se refieren más a la forma que al contenido, es decir, que ideas en apariencia muy similares poseen una vida muy diferente: W. Kaufmann, *Schopenhauers Beitrag zur Erforschung der Psyche*, p. 259, en: *Schopenhauer*, hrsg. von J. Salaquarda, o. cit., pp. 255-263. D. W. Hamlyn, *Schopenhauer and Freud*, *Revue internationale de Philosophie*, I/1988, pp. 5-17. Un trabajo importante en la relación Schopenhauer-Freud es también: Aloys Becker, *Arthur Schopenhauer-Sigmund Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen*, 52. Jb., 1971, pp. 114-156.

⁴ “Si Schopenhauer, comenta Safranski, por su parte, sitúa el cuerpo tan enérgicamente en el centro de su metafísica no es porque quiera fundar, contra la religión idealista del más allá del alma, una nueva religión del más acá, la religión del cuerpo, sino porque quiere acabar con la ilusión de que es posible acabar con la prepotencia de éste. Schopenhauer estaba muy lejos de amar lo que a uno le domina, es decir, el propio cuerpo. No tenía la menor pretensión de compensar la ilusión destrozada de una ascensión del alma al cielo con la ilusión de una ascensión a la beatitud del cuerpo”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit., pp. 310-311.

psicología del presente⁵, el segundo abre un debate, que llega también a nuestros días, en torno al sentido de la existencia y la función que en ella debe cumplir la cultura como actividad humana más específica. ¿Cómo se concreta esa nueva imagen del hombre y de la vida frente a aquella otra ante la que se presenta como alternativa?

3.1.1. La imagen schopenhaueriana del hombre.

El hombre, como cualquier otro ser natural, hemos insistido en ello reiteradas veces, es cuerpo y sólo cuerpo, considerado como fenómeno, considerado físicamente, y voluntad y sólo voluntad, considerado como cosa en sí, considerado metafísicamente: “mi cuerpo y mi voluntad, dice Schopenhauer, son la misma cosa”⁶; aquél es la objetivación o representación de ésta. Es decir, la voluntad, en que yo, como ser natural, consisto, aparece a todo sujeto cognoscente en la experiencia externa, también a mí mismo en tanto me conozco de este modo, como cuerpo material, como cuerpo físico espacio-temporal, cuerpo que, por otra parte, es vivido, en este caso sólo por mí, en la experiencia interna, como sucesivo -temporal-cumplimiento de mi voluntad, de mis deseos. El cuerpo de cada hombre es así la manifestación espacio-temporal de un acto intemporal de la Voluntad metafísica, de ahí la sorprendente teleología que preside todo el organismo, la plena adecuación de todos y cada uno de sus miembros a la forma de vida que espontáneamente realiza, a la forma de vida que *quiere* realizar. El cerebro es una parte del cuerpo, por eso su actividad específica, el conocimiento, se subordina a los intereses del organismo en su conjunto, su función no es otra que la de ser el medio de los motivos. La vida humana, en consecuencia, es, como la de cualquier otro ser vivo,

⁵ Schopenhauer, al anteponer la voluntad a la razón, no sólo anticipa (quizás, inspira) algunas de las tesis más importantes de Freud, sino que también, dice J. L. Pinillos, debe considerarse “maestro de todos los psicólogos”: “En verdad, la Voluntad no es un principio que quiere o desea a última hora, la Voluntad es la vida misma. La vida es la realidad primordial que determina la acción y que se determina a sí misma en movimiento de autoafirmación: su acto es la realidad misma, un acto de realización. Paradójicamente, esta realidad está constituida esencialmente por la carencia de realidad, consiste en un insaciable apetito de la realidad que le falta. La libido freudiana se halla contenida ya en la Voluntad de Schopenhauer. En la filosofía voluntarista de Schopenhauer, son las determinaciones fundamentales de la existencia -el cuerpo, la acción, la afectividad- las que se sitúan en primer plano y constituyen, no lo olvidemos, la base sobre la que se edificará luego el pensamiento, el mundo como representación. Antes y por debajo de la representación está la Voluntad, la vida, la realidad en sí que se disfraza de fenómeno para servir a los eternos e implacables intereses. El amor no es sino una trampa que tiende la naturaleza al individuo para que colabore a la propagación de la especie, etc., etc.

...
Freud es, evidentemente, el heredero más directo de este pensamiento. ... Sin duda, a Schopenhauer debemos llamarle maestro todos los psicólogos”, J. L. Pinillos, *Schopenhauer y la psicología*, *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, 3ª época, vol. II, núm., 2, 1988, pp. 51-52.

⁶ W1, p. 146 (129).

vida del cuerpo. Si el hombre es su cuerpo, y éste es actividad entendida como voluntad, la vida humana es vida o actividad corporal, que a nivel consciente se presenta como deseo y como trámite en el cumplimiento de dicho deseo. Vivir no es, pues, otra cosa que cumplir en la sucesión del tiempo los *deseos* en los que consiste mi cuerpo, ese acto intemporal de la Voluntad metafísica de la cual es fenómeno, *deseos* que físicamente nos los representamos como sometidos a la ley de causalidad, fisiológicamente a la excitación o irritabilidad y psicológicamente a la motivación. Entendido el hombre como cuerpo y la vida humana como vida del cuerpo se sigue, como ya hemos establecido, que la diferencia esencial entre el hombre y el animal, no radica en su modo de ser, sino en la forma de vida de uno u otro, y, consiguientemente, que la vida humana es radicalmente terrena.

La distinción entre el hombre y cualquier animal -esta cuestión ha sido anteriormente tratada de modo específico- radica directamente no en el ser, sino en la forma de acción que a cada organismo le es propia; sólo indirectamente depende del intelecto, en la medida en que éste es, como medio de los motivos, el instrumento del que su voluntad se vale para manifestarse fenoménicamente. Es decir, uno y otro son objetivación de una y la misma Voluntad, la diferencia orgánica, por lo que al intelecto se refiere, estriba en el mayor volumen de la masa encefálica del hombre sobre el animal, lo que se traduce en una mayor actividad intelectual, gracias a la cual el intelecto humano es capaz no sólo de representaciones intuitivas como el animal, sino también de representaciones abstractas, los conceptos, que cumplen la función de motivos abstractos para la acción humana: la diferencia básica entre el hombre y el animal consiste, por tanto, en que éste se mueve sólo por motivos intuitivos, mientras que aquél lo hace también y sobre todo por motivos abstractos; en esta diferente forma de acción radica la cultura y con ella lo que denominamos el espíritu humano.

El hombre, por otra parte, no responde a ninguna razón de ser especial que justifique todo lo demás a su servicio, ni tiene ningún destino trascendente que le eleve sobre el animal y dé un sentido absoluto a la existencia. Su vida, como vida corporal, es radicalmente inmanente y su sentido se juega, si ha de tener alguno, en este mundo terreno. No cabe preguntarse por qué hay hombres, como no cabe preguntarse por qué hay cualesquiera otros seres, ni cabe preguntarse cuál es su destino, sólo partir del hecho de que hay hombres, como hay cualesquiera otros animales, que su vivir carece de fundamento -en todo caso, la vida como vida de la Voluntad es la realidad fundamental- y que en la mayoría de los hombres consiste en cumplir el impulso ciego, incesantemente renovado, que les mantiene en la existencia.

Adoptado tal punto de partida, la tarea de la antropología filosófica sólo puede consistir en un esfuerzo por entender o comprender al hombre. Desde esa pretensión, podemos entendernos como una cierta consciencia de la Voluntad, lo que no implica que esta sea nuestra razón de ser y nuestro destino, la Voluntad se sitúa más allá del principio de razón⁷. La antropología de Schopenhauer proyecta, así, una imagen nueva del hombre, que contrasta fuertemente con la imagen platónico-cristiana predominante hasta entonces en el seno de nuestra cultura. Veámoslo resumidamente:

La tradición platónico-cristiana ha definido al hombre como “*animal-racional-libre*”. *Animal*, porque era un ser dotado de un cuerpo vivo; *racional* -se considera ésta su característica definitoria- porque posee un alma capaz de pensar, alma cuyo atributo esencial es el pensamiento; *libre*, porque su comportamiento como ser humano, es decir, como racional, no está necesariamente determinado por la naturaleza, por las necesidades o apetitos del cuerpo, por la inclinación natural o corporal, sino que, frente a tal inclinación, puede elegir aquello que la razón le demande o aconseje, es la denominada *libertad de indiferencia*. Esta definición entraña, por tanto, la distinción en el hombre entre cuerpo y alma como realidades o sustancias de algún modo distintas y, entre ambas, la superioridad ontológica de la segunda sobre la primera, del alma sobre el cuerpo, por lo que éste debe subordinarse a las exigencias e intereses de aquélla. De ahí que para esta tradición: a) la vida, la verdadera vida humana, ha de ser vida del espíritu, por eso se ha caracterizado siempre por su admiración, casi idolatración, de la razón, y por un cierto, más o menos acentuado según las épocas, desprecio del cuerpo; b) porque la vida es vida del espíritu, ésta tiene un sentido trascendente, es decir, el destino del hombre no es esta vida terrena, sino que se alcanza después de la muerte. Por todo ello, la ascética y la mística se consideran las formas supremas, seguramente utópicas, de la cultura. El problema no resuelto, la cuestión que invalida esta visión del hombre y de la realidad toda en la que se asienta, como ya hemos señalado repetidas veces, es el problema del mal.

⁷ En relación con estos asuntos comenta A. Diemer: “Por el contrario, desarrolla Schopenhauer un nuevo concepto de vida: vida no es ya vida del espíritu, como Hegel enseña y como ha desarrollado la romántica ‘filosofía de la vida’ de un Friedrich von Schlegel, vida es vida inmediatamente vivida como se nos da en el sentir y en el querer. Ella misma es autónoma, no se puede ir (buscar una fundamentación) más allá de ella. Schopenhauer es así el padre de la ‘filosofía de la vida’, como quiera entenderse y determinarse en detalle este concepto.

Hay una nueva metafísica de la vida. Cuya caracterización general es tan conocida, que bastan las referencias: es inespíritual, es impulso, voluntad sin fundamento. Todo lo hasta ahora considerado superior, como espíritu o intelecto superior, es producto secundario e instrumento de la vida misma”, A. Diemer, *Schopenhauer und die Moderne Existenzphilosophie*, pp. 129-130, en: *Schopenhauer*, hrsg von J. Salaquarda, o. cit., pp. 123-141.

Frente a esta tradición, Schopenhauer afirma que en el hombre no hay un alma distinta del cuerpo. Este, como cualquier otro ser natural, desde el punto de vista físico, es sólo cuerpo, que en sí mismo es voluntad; el conocimiento, entonces, no es sino una actividad de un órgano corporal, el cerebro, en ningún caso distinto, desde este punto de vista fisiológico, a la digestión como fruto de la actividad del estómago; su función no es otra que la de ser *el medio de los motivos*, por lo que no existe la anteriormente citada libertad de indiferencia, ésta se reduce a la deliberación o trámite mediante el que la voluntad se determina por el motivo más fuerte. De ahí que: a) la vida humana es única y exclusivamente vida del cuerpo, por lo que toda acción es *voluntaria*, en el sentido de que todas nuestras acciones son expresión o manifestación de nuestro ser, de nuestra voluntad, pero, como ya hemos repetido en distintas ocasiones, todas ellas son necesarias desde el punto de vista fenoménico, también las mediadas por el intelecto, ya que éste sólo presenta los motivos, pero no influye en la decisión de la voluntad; por esto, en toda la vida del hombre, también en la vida autoconsciente, se da una prioridad del deseo, del querer, sobre el conocer; b) porque el hombre es sólo cuerpo no hay para él ningún destino trascendente, toda la vida humana y su sentido o sinsentido, como ya hemos señalado, se juega en este escenario terreno. Sin embargo, y ello aparece a primera vista paradójico, se mantiene la misma actitud negativa ante el cuerpo e, igualmente, se considera la mística y la ascética como formas superiores de cultura -no otra cosa sino modos de vivir la mística y la ascética son la contemplación estética y la negación de la voluntad de vivir que, como objetivos de toda verdadera cultura y vía de salvación, nos propone Schopenhauer-, pero su sentido y función son muy distintos, mientras en el platonismo esa actitud ante la vida corporal derivaba de entender que no era ésta la verdadera vida y, por tanto, la función de la ascética y la mística era contribuir a alcanzarla, en Schopenhauer tal negación significa el reconocimiento del error y sinsentido absoluto de la totalidad de la vida. En resumen, frente a la imagen del hombre racional y libre, la del hombre como deseo ciego y opaco; frente a la vida del espíritu que tiende a realizar determinados ideales, la vida es vida del cuerpo, que consiste en cumplir el deseo; frente al sentido trascendente y destino sobrenatural de la vida, destino terreno y sinsentido que abre el camino a la filosofía del absurdo.

Esta imagen del hombre, unida al platonismo a ella subyacente, conduce, por una parte, a una nueva concepción de la antropología y de la psicología⁸ y, por otra, a una peculiar visión de

⁸ Cuando Freud, refiriéndose a la conocida *humillación psicológica* afirma que “el yo no es dueño y señor en su propia casa” (S. Freud, *Una dificultad del psicoanálisis*, O. Completas, E. Biblioteca Nueva, Madrid 1972, T VII, p. 2436) e interpreta desde ahí toda manifestación concreta del complejo *fenómeno*

la sociedad y de la historia: si el hombre es sólo cuerpo y éste objetivación de su voluntad, por lo que el intelecto es sólo algo que ésta quiere a su servicio, y si la libertad no reside en el obrar sino en el ser, el objeto y la guía de la investigación antropológica será el cuerpo (la voluntad) y sus acciones (las manifestaciones de la voluntad), no el alma o el intelecto; si, por otra parte, la Idea de humanidad antecede al hombre concreto, que no es más que una figura espacio-temporal de ella, no habrá que entenderlo desde la sociedad o desde la historia, sino, por el contrario, habrá que entender éstas desde el hombre.

La reflexión antropológica, además, no puede perder de vista que el hombre debe ser pensado desde la unidad de la naturaleza a la que pertenece. Una vez más nos encontramos con la doble perspectiva desde la que la filosofía de Schopenhauer se construye: la experiencia de nuestra propia voluntad nos permitió comprender el ser del mundo empírico asimismo como Voluntad, es decir, desde nuestra propia experiencia nos fue posible profundizar en la comprensión de las demás cosas; situados ahora en la perspectiva inversa, la comprensión de las demás cosas nos ayudará a profundizar en la comprensión de nosotros mismos.

3.1.2. Voluntad, inteligencia y carácter: su objetivación corporal.

Aquello que se objetiva en la naturaleza según diversos grados o Ideas, y que aparece a la representación encarnada en los individuos, es la Voluntad de vivir. Voluntad de vivir significa sencillamente querer vivir a toda costa, de ahí la lucha desesperada de todos los vivientes por mantenerse en la existencia; pero lo que en verdad dicha Voluntad quiere conservar, así se nos ha mostrado en la sección anterior, son sus objetivaciones, las especies desde el punto de vista biológico; la Voluntad de vivir es, pues, básicamente voluntad de

humano, no sólo expresa una coincidencia esencial con Schopenhauer, sino que, consciente o inconscientemente, se sitúa en la perspectiva del modelo de interpretación del hombre y la conducta humana que éste había elaborado y justificado filosóficamente. Es verdad que existen entre ellos diferencias esenciales: Schopenhauer es un filósofo que elabora su metafísica en polémica con la historia de la filosofía occidental, especialmente la filosofía moderna, y Freud un psicólogo cuya reflexión parte y se alimenta de la práctica clínica. La tarea de uno y otro, sin embargo, se levanta desde una intuición coincidente, en franca oposición con las convicciones vigentes en sus respectivos ámbitos de actividad: si queremos entender al hombre y la cultura, y desde él toda la realidad que constituye su mundo (Schopenhauer), o la complejidad de su conducta y con ella la enfermedad psíquica (Freud), hemos de partir de la prioridad en su ser y en su vida del deseo, del querer, de la voluntad, de las pulsiones, sobre la razón. Porque ésta trabaja al *servicio* de aquello otro que es la realidad fundamental o la realidad psíquica profunda, sólo ilumina un pequeño sector de la misma, permaneciendo el resto opaco, inconsciente: cada uno de ellos, desde la filosofía o desde la psicología, rompe con el viejo mito que identificaba vida humana o vida psíquica con la consciencia. Este hecho da lugar a la polémica ya apuntada, y a la que aludiremos todavía en estas notas a pie de página, de la anticipación e incluso dependencia de las más importantes tesis de Freud respecto de Schopenhauer.

conservación de la especie, para cuya consecución se vale astutamente del individuo mediante el más fuerte y efectivo de sus deseos, el deseo sexual: la sexualidad es así lo más profundo, allí donde la Voluntad de vivir más vivamente se manifiesta. Cada grado superior de objetivación, cada Idea en el orden ascendente, somete a todas las anteriores totalizándolas desde aquella determinación específica que la define, esta característica es en la especie humana la razón, lo que no significa más que en los términos una coincidencia con la tradición, porque lo que se objetiva es la Voluntad y la razón no es más que la actividad de un órgano corporal, el cerebro, cuya función es la de ser un instrumento al servicio de los intereses de la forma de vida que a dicho grado de objetivación de la Voluntad le corresponde, de ahí que la hayamos definido como el medio de los motivos. El ascenso en los grados de objetivación de la Voluntad lo es también en la individualidad de sus fenómenos, recordemos que desde las fuerzas naturales elementales, cuyos fenómenos son todos iguales, hasta los hombres, todos distintos entre sí, hay una línea progresiva de individualidad, de manera que llegado al hombre, cada uno de ellos puede de algún modo considerarse *como una Idea*, esa individualidad se concreta en el carácter, cada hombre posee un carácter propio responsable de su estilo personal de vida. De algún modo puede decirse que en todo hombre la sexualidad representa el ser, la Voluntad de vivir, cuya objetivación corporal se concentra básicamente en los órganos genitales, la razón, la determinación de la especie, que se objetiva en el cerebro, y el carácter, la individualidad, que lo hace en la peculiaridad de cada cuerpo humano.

La inteligencia racional, como determinación de la especie, resulta aquí, una vez más, aunque con las notas propias que la caracterizan en esta filosofía, el hilo conductor para una comprensión global del fenómeno humano. Ella es la que determina la forma de acción específica de esa objetivación de la Voluntad que constituye la especie humana, gracias a la cual cada uno de los individuos que configuran dicha especie adquieren la plena individualidad. Por eso, a continuación, completamos, en primer lugar, el análisis de la inteligencia racional, ahora desde la perspectiva antropológica, como determinación de la especie, que nos conducirá, en segundo lugar, a la consideración de la individualidad, en tanto que una nota esencial de esa determinación, para concluir con la reflexión sobre el papel que juega esa individualidad en relación con la Voluntad de vivir una, cuya voluntad de vida lo es de la especie, no del individuo. La primera cuestión habrá de explicar por qué el hombre es el grado supremo de objetivación de la Voluntad, que se justificará en el hecho de que en él la Voluntad de vivir se hace consciente de sí y puede afirmarse o negarse; la segunda, nos dará razón de aquella nueva

imagen del hombre que apuntamos anteriormente y que se concreta en el carácter, acto originario de la Voluntad y, por tanto, invariable, lo que implica una nueva concepción de la libertad, de la educación y del cultivo de sí mismo; la tercera, reflexionará sobre el origen y fin de la individualidad (la sexualidad y la muerte) para mostrarnos la tragedia que representa el papel irrelevante del individuo, el hombre concreto de carne y hueso, cuando es él, como único fenómeno autoconsciente, el que sufre el dolor inherente a la vida.

3.1.2.1. La inteligencia. Afirmación y negación de la Voluntad de vivir.

“La voluntad es siempre el hecho primario en nuestra conciencia y conserva siempre preeminencia sobre el intelecto, que es cosa secundaria, subordinada y condicionada”⁹.

La inteligencia racional constituye para Schopenhauer la determinación esencial de la especie humana, pero su ser, como el de cualquiera otra especie natural, es la Voluntad. Schopenhauer insiste en reiteradas ocasiones -ya nos hemos referido a ello- en que el rasgo esencial de su doctrina es la separación que ella establece entre voluntad e intelecto, así como la subordinación de éste a los intereses de aquélla, ello significa para el hombre ordinario y en las circunstancias habituales, en primer lugar, que la voluntad no necesita de la inteligencia para querer y, en segundo lugar, que cuando ésta entra en juego lo hace como instrumento al servicio del querer de la voluntad. No puede ser de otra manera, porque si lo que en la naturaleza se objetiva es la Voluntad y el hombre es la última -al menos en el orden lógico- forma de dicha objetivación, resulta obvio que la Voluntad en cuanto tal no necesita del conocimiento para querer, dado que el comportamiento de todo ser, dotado o no de intelecto, es manifestación de su querer; si, por otra parte, lo que en el mundo orgánico se objetiva es la Voluntad de vivir y el hombre es la forma suprema de esta objetivación, la Voluntad de vivir alcanzará en él su manifestación más acabada, y será, por tanto, este querer vivir lo que le define, por lo que no sólo antecederá al intelecto, sino que, además, a él se subordinará el intelecto y su actividad específica como potenciadora del mismo. En consecuencia, en el hombre, como en cualquier otro ser dotado de intelecto, la voluntad, el querer, el deseo, precede siempre al conocimiento y es, en general, independiente de él, éste interviene sólo en una pequeña parcela de dicho querer y su función es la de servir a la voluntad, iluminando mediante los motivos el cumplimiento de su querer. Lo natural y espontáneo en todo hombre es, por tanto, que la razón, el intelecto, trabaje al servicio de la voluntad, del deseo, del querer. Todas nuestras acciones tienen, pues, su

⁹ W2, p. 232 (752).

origen en la *opacidad del querer*; se suprime así de un plumazo esa *crux* de la tradición platónico-cristiana acerca del origen del mal en el comportamiento humano.

La separación entre la voluntad y el intelecto y la subordinación de éste a aquélla así entendidas determinan una comprensión y una valoración nueva de la acción humana: Nuestros actos, como ya se explicó en su momento, desde los meramente fisiológicos hasta los más claramente intencionados, son todos voluntarios, actos de la voluntad que somos, aunque se diferencian por la forma del principio de razón mediante el que nos los representamos, la excitación, la motivación intuitiva o la motivación abstracta¹⁰; en los primeros no interviene el conocimiento, en los segundos interviene el conocimiento intuitivo, sólo en los últimos interviene la razón propiamente dicha. Esa voluntad que constituye nuestro ser es, pues, en sí misma inconsciente, su querer alcanza la consciencia sólo en aquellos actos en que es iluminada por la razón, e inconsciente es siempre la decisión de la que nuestros actos son manifestación¹¹, pues, incluso en aquellos casos en que su querer es iluminado por el intelecto, este interviene sólo aportando los motivos, pero en ningún caso participa en las decisiones: “La inteligencia, escribe Schopenhauer, se halla hasta tal punto excluida de las resoluciones ocultas de la voluntad, que sólo tiene conocimiento de ellas (como si se tratase de un extraño) a fuerza de espiarlas y por sorpresa. Para descubrir las verdaderas intenciones de la voluntad debe sorprenderla en el acto de su manifestación”¹². El intelecto no sólo no participa en las decisiones de la voluntad, sino que, además, el acto mismo del conocimiento se haya mediatizado por los estados o intereses de aquélla, de manera que tales estados o intereses orientan, obstaculizan o estimulan su actividad; Schopenhauer aduce múltiples ejemplos, que son muestra de su aguda perspicacia psicológica, para justificar esa afirmación, especialmente en el capítulo XIX *-Del primado de la voluntad en la autoconciencia-* de la segunda edición del *Mundo*¹³. Esta comprensión de la acción humana, como analizaremos detenidamente en el

¹⁰ La distinción tradicional entre actos voluntarios e involuntarios, justificamos en el primer apartado de este capítulo, es falsa: es consecuencia de confundir *voluntad* (Wille) y *albedrío* (Willkühr).

¹¹ W2, p. 234 (754).

¹² W2, p. 243 (762).

¹³ Algunos de los citados ejemplos que me parecen significativos, y no sólo de la segunda edición del *Mundo*: la voluntad domina la inteligencia cuando están en juego sus intereses, prohibiéndole evocar situaciones o pensamientos que le contrarían u obligándole a alejar aquellos pensamientos que le perjudican, la inteligencia no puede trabajar cuando la voluntad está agitada, “la esperanza nos hace ver como próximos a realizarse lo que deseamos, el miedo lo que tememos, y ambos abultan su objeto”, W2, p. 252 (770); “el amor y el odio falsean totalmente nuestros juicios” W2, p. 253 (771); “dificiles circunstancias, que nos obligan a hacer determinados trabajos, despiertan en nosotros talentos que ignorábamos poseer”, W2, p. 257 (774); “la presión de la voluntad refuerza la memoria”, W2, p. 258 (775); “pero como muchas veces nos engañamos a nosotros mismos, fingimos aparentes precipitaciones,

capítulo siguiente, está cargada de consecuencias en orden a interpretar y valorar el comportamiento humano en general: el conocimiento no puede cambiar nunca el carácter del hombre, las acciones de los hombres, dados los motivos, se producen necesariamente, la ética no tiene por objeto predicar el bien, sino explicar en qué consiste, la educación debe recaer no sobre el carácter, sino sobre la inteligencia que presenta los motivos. Se resuelve así el otro aspecto de la *crux* anteriormente citada: pues a esa tradición no sólo le resultaba imposible explicar el origen del mal, sino que también todos sus esfuerzos por erradicarlo desembocaban en el fracaso.

“La voluntad no obedece, realmente hablando, a la inteligencia nunca; ésta no es más que el consejo de ministros de la voluntad soberana, a la que somete toda clase de proyectos, entre los cuales la voluntad elige el que más conviene a su esencia; pero en esta elección se determina con necesidad porque su esencia es inmutable y los motivos están dados de presente. Por eso no hay ética alguna que pueda formar ni corregir la voluntad. Toda enseñanza obra sólo sobre el conocimiento, y éste no determina jamás la voluntad misma, o sea el carácter fundamental del querer, sino sólo su aplicación a determinadas circunstancias. Un conocimiento más acabado que el ordinario sólo puede modificar la conducta en el sentido de presentar a la voluntad los objetos de un modo más preciso y que permita juzgarlos mejor; la voluntad, entonces, podrá apreciar mejor sus relaciones con tales objetos, verá más claramente lo que pide y estará menos expuesta a errar en la elección. Pero en cuanto al querer en sí mismo, su tendencia general y su principio fundamental, la inteligencia no puede cambiar nada. Creer que el conocimiento determina real y enteramente a la voluntad, es suponer que la linterna que llevamos de noche para alumbrar nuestros pasos es el *primun mobile* de nuestra marcha”¹⁴.

que en el fondo son actos secretamente premeditados, pues con nadie empleamos la sutileza y la adulación como con nosotros mismos”, W1, p. 372 (327), etc.

Este carácter inconsciente, ajeno a la inteligencia, de las decisiones de la voluntad, hacen de Schopenhauer, como el mismo Freud reconoce, un importante precursor del inconsciente y de la represión postulada por el psicoanálisis: “Sólo una minoría entre los hombres se ha dado clara cuenta de la importancia decisiva que supone para la ciencia y para la vida la hipótesis de la existencia de procesos psíquicos inconscientes. Pero nos apresuramos a añadir que no ha sido el psicoanálisis el primero en dar el paso. Podemos citar como precursores a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador, cuya *Voluntad* inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis, y que atrajo la atención de los hombres con frases de inolvidable penetración sobre la importancia, desconocida aún, de sus impulsos sexuales”, S. Freud, *Una dificultad del psicoanálisis*, o. cit. T. VII, p. 2436.

B. Magee, en la obra tantas veces citada, en el capítulo dedicado a la influencia de Schopenhauer en pensadores posteriores, al final del mismo se ocupa de Freud, constatando que al menos Schopenhauer adelantó algunas de las ideas esenciales del pensamiento de Freud: “Muchas de las ideas que constituyen el núcleo del freudianismo fueron expuestas claramente por Schopenhauer -la idea de que nuestras acciones, respuestas y pensamientos son motivados fundamentalmente de forma inconsciente; de que casi todo lo que es inconsciente es inconsciente porque está reprimido, de que está reprimido porque nos resulta demasiado perturbador mantenerlo en la conciencia; y de que la motivación sexual, ya sea consciente o inconsciente, es omnipresente. Freud reconoció que estos descubrimientos intelectuales habían aparecido por primera vez en Schopenhauer, pero afirmó que había llegado a ellos independientemente”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 308.

Otros trabajos sobre esta cuestión: J. O. Wisdom, *The Unconscious Origin of Schopenhauers Philosophy*, en *International Journal of Psychoanalysis*, 26, 1978, pp. 44-52; Otto Juliusburger, *Schopenhauer und die Psychotherapie der Gegenwart*, 14. Jb., 1927, pp. 52-73.

¹⁴ W2, p. 260 (777). Por esta relación que la metafísica schopenhaueriana establece entre el intelecto y la voluntad, T. Mann, entre otros, considera que el *ello* y el *yo* de la segunda *tópica* freudiana pueden considerarse como una transposición de aquella metafísica a la psicología: “Pero la descripción que Freud hace del 'ello' y del 'yo', ¿no es exactamente la descripción que Schopenhauer hace de la 'voluntad' y del 'intelecto', no es una transposición de la metafísica schopenhaueriana a la esfera psicológica?”, T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, o. cit., p. 227.

Ello es así en el hombre ordinario y en el transcurso habitual de la vida, pero hay, además, una actividad de la inteligencia que todavía no hemos tratado específicamente, que se posibilita a partir del conocimiento abstracto de la razón, aunque no sea esa su función primaria, gracias a la cual le es posible a la Voluntad adquirir la consciencia plena de su ser, de la naturaleza ciega del deseo que la preside, conduciéndole a una *valoración* negativa del mismo, es la dimensión *inquietante* del pensamiento. En esa posibilidad se apoya Schopenhauer para sostener que el hombre es la *suprema* forma de objetivación de la Voluntad: el hombre es el grado supremo de objetivación de la Voluntad de vivir porque ésta, al dotarse en él de la razón, se hace *autoconsciente* y se capacita para preguntarse por el por qué y por el valor de la existencia, abriéndosele así la posibilidad de afirmarse o negarse a sí misma, alcanzando con ello el *punto regresivo* (*Wendepunkt*) en el proceso ascendente de su objetivación, no hay, pues, razón para pensar que “la Voluntad pueda objetivarse en un grado más alto en la escala de los seres”¹⁵.

Tal posibilidad, hemos dicho, nace de la actividad de la razón, pues son los conceptos o representaciones abstractas los que desligan al hombre del presente, permitiéndole abarcar el pasado y el futuro y con ellos adquirir consciencia del conjunto de la vida; es verdad que no es esa su función primaria, en el hombre, dada la complejidad de su organismo, la Voluntad se ha dotado de una inteligencia capaz de tales representaciones con la finalidad de servir como motivos abstractos para la acción, sin embargo, esas representaciones abstractas, que para cumplir esa finalidad han debido desligar al hombre del presente, le capacitan, aunque sólo sea como una consecuencia indirecta o no directamente querida, para *distanciarse* del imperativo querer vivir del momento y *valorar* esa vida que más o menos imperfectamente se capta en su conjunto; aparece así la posibilidad de una forma de actividad del intelecto que hemos calificado de *inquietante* porque puede conducir tanto a la afirmación como a la negación de la Voluntad de vivir, en función de la valoración de la vida que de ella resulte.

¹⁵ “Aquí (cuando la Voluntad de vivir llega al hombre provisto de razón) comienza a replantearse el asunto, las preguntas le asaltan, cómo y por qué existe todo lo que le rodea, y sobre todo si las fatigas y miserias de la existencia y sus aspiraciones están compensadas con los beneficios que le reportan. ¿Cubre el negocio gastos? En este momento es cuando, a la luz de la inteligencia tiene que decidirse por la afirmación o negación de la Voluntad de vivir, aunque, en general, no pueda concebir la negación más que en forma alegórica. De donde se desprende que no hay motivo para admitir que la Voluntad pueda objetivarse en un grado más alto en la escala de los seres, puesto que ya en éste ha llegado a su punto de regresión (*Wendepunkt*)”, W2, pp. 669-670 (1127, la traducción ha sido modificada).

Esa forma de conocimiento es extraordinaria, sólo unos pocos hombres logran alcanzarla. Lo ordinario es que el conocimiento se mantenga siempre al servicio de la voluntad, la afirmación de la vida es así natural y espontánea: el hombre ordinario, gracias a la consciencia, “se siente como *volente*” e intenta primero “conocer por completo los objetos de su querer y a continuación los medios tendentes a ellos”, realizado lo cual “sabe lo que ha de hacer y, por lo general, no aspira a lograr otro saber”¹⁶, éste le basta para mantenerse firme en la vida y luchar por conseguir aquellos objetivos que le permitan vivir con cierta suficiencia entre el deseo y el hastío. Desde esta perspectiva, la relación entre voluntad e inteligencia, entre la fortaleza de su voluntad y el grado de su inteligencia, es un criterio importante para comprender la conducta de los hombres concretos. Lo normal, desde el punto de vista de la naturaleza, es que haya una cierta congruencia y proporción entre una y otra; desde este punto de vista, cuanto más exacta y justa sea esa proporción en un hombre, “tanto más fácil, seguro y agradable será su paso por el mundo”¹⁷. Dado que la función del intelecto es ilustrar y guiar a la voluntad mediante los motivos, la norma objetiva podría ser la siguiente: una voluntad fuerte deberá ir acompañada de una inteligencia rotunda y clara, de lo contrario, la violencia de la voluntad, manifestada en el impulso de los afectos o el enardecimiento de las pasiones, extraviarían la conducta; sin embargo, una voluntad débil podría armonizarse con un entendimiento escaso; una voluntad moderada precisa una inteligencia mediocre. En general, la desproporción entre una voluntad y su intelecto, es decir, la desviación de la norma establecida en cualquiera de los dos sentidos redundará en la infelicidad del individuo¹⁸. Los dos extremos en esta relación son el genio, cuya esencia es “el desarrollo anormal y excesivamente poderoso del intelecto y su predominio absoluto sobre la voluntad”, que de este modo aparece como “un *monstrum per excessum*”, y el bárbaro sin juicio, el hombre apasionado y violento, que “es un *monstrum per defectum*”¹⁹. Tanto el exceso del uno, como el defecto del otro es fuente de infelicidad personal, aunque su relación con la humanidad en su conjunto es muy distinta: mientras el segundo resulta indeseable, el primero, dado que su intelecto se independiza del servicio de la voluntad y el conocimiento de la realidad, liberado de toda forma de interés individual, se hace en él plenamente objetivo, capacitándole para reconocer el sentido del todo, presta a la humanidad un servicio de incalculable valor²⁰.

¹⁶ Vorl4, p. 136 (76)

¹⁷ P2, p. 631

¹⁸ Idem

¹⁹ P2, p. 632

²⁰ “Para el hombre de todos los días el conocimiento es como una linterna que dirige sus pasos, para el genio es el sol que ilumina el mundo y le revela su sentido”, W1, p. 242 (216).

No debiera por ello sorprendernos, dicho sea de paso, lo poco que ha avanzado el conocimiento, si lo comparamos con la larga historia de nuestra civilización, ni, hecho más significativo todavía, el que la mayoría de nuestros semejantes vivan despreocupadamente ignorantes no sólo de los conocimientos más relevantes de su época, sino incluso de las cosas más elementales que utilizan cotidianamente, hechos que nos conducen a pensar en la deficiencia o gran limitación de nuestro intelecto. La razón de ello radica en que el fin para el que la inteligencia ha nacido no es descubrir la verdad, sino otro muy distinto: el origen y el destino de la inteligencia, como venimos insistiendo, no es otro que servir a la voluntad como mediadora de los motivos²¹. De ahí que lo *normal*, lo estadísticamente normal, sea que la inteligencia de los hombres, acorde con esa función, sirva casi exclusivamente, e incluso en este caso con evidentes limitaciones, para su propia conservación, y de ahí también que el hombre inteligente sea excepción y el genio “un prodigio”. El genio es, desde esta perspectiva no parece desacertado entenderlo así, un *error* de la naturaleza por lo que de *exceso* significa y por el escaso valor práctico que su genialidad tiene²².

La mayoría de los hombres, aunque de vez en cuando, ante las desgracias inevitables que en el transcurso de su vida se les presentan y, sobre todo, ante la seguridad de la muerte, les asalte la pregunta por el valor de la vida, pasa por alto o pronto olvida la pregunta, y vuelven a esforzarse “con ahínco e incluso con gesto grave, como hacen los niños en los juegos”, en la lucha por la vida: se trata de la afirmación espontánea, natural, y por ello el hecho ordinario en la generalidad de los hombres, de la Voluntad de vivir. Sin embargo, la razón ha introducido con la conciencia la inquietud en el hombre, presentándose, a veces, como un servidor incómodo, pues suscita la sospecha por el sinsentido de la vida, por el sinsentido de ese ciego e incesante querer vivir, sospecha que las exigencias de la vida, como acabamos de apuntar, hace desechar fácilmente, pero que no deja de inquietar, hasta el punto de que en algunos casos se erige en protagonista, dando lugar a la negación de la Voluntad de vivir. En casos excepcionales la inteligencia se eleva por encima de lo inmediato y contempla la vida como un todo, también la muerte como consecuencia de la vida, llegado a este punto, sabiendo que la

²¹ “Si reparamos, dice Schopenhauer, en el origen y destino de la inteligencia no nos sorprenderá que sea tan deficiente su naturaleza. La inteligencia ha sido creada para el servicio de una voluntad individual; por consiguiente, está destinada a conocer los objetos sólo en cuanto suministran motivos para esa voluntad, y a no profundizar en dichos objetos ni a descubrir su íntima esencia”, W2, p. 165 (697).

²² “Pero los malos cerebros son la regla, y los buenos la excepción, los eminentes una cosa rara y el genio un prodigio. ... La inteligencia está hecha únicamente para la conservación del individuo, y de ordinario apenas sabe llenar esta misión. ... En la vida práctica, el genio es de la misma utilidad que un telescopio en el teatro”, W2, pp. 169-170 (701).

muerte es un volver a empezar, el hombre podría amar hasta tal punto la vida que se sintiera satisfecho con ella y deseara “que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar” o reconocer que “el fondo de la vida es un dolor perpetuo”, reconocimiento que le inducirá a la renuncia. Schopenhauer contempla el primer caso, cuyo resultado sería la afirmación consciente de la Voluntad de vivir, como una mera posibilidad; el segundo, que situaría al individuo en el camino de la santidad, sería, en su opinión, la salida lógica a la situación: el reconocimiento de que la vida es esencialmente dolor y de que éste es, por tanto, absolutamente inevitable, debería conducir a quien alcanza esta correcta visión de las cosas a la renuncia a la vida, a la negación en él de la Voluntad de vivir, que se expresará mediante el abandono de la lucha por la vida²³.

El genio y el santo constituyen dos figuras humanas excepcionales, cuya característica común consiste en que en ambos la inteligencia, desligándose de la servidumbre de la voluntad para la que ha nacido, alcanza un protagonismo especial, pues, abandonando el principio de razón, y con él el principio de individuación, alcanza un conocimiento plenamente objetivo de la esencia del mundo, que en el primero se concreta en el conocimiento de las Ideas en sí, es decir, fuera de toda relación, conocimiento que se expresa y comunica a través del arte, y en el segundo en el conocimiento profundamente vivido de la unidad de la Voluntad y del sinsentido de la vida, que asimismo se expresa y comunica mediante la práctica del ascetismo. Cómo sea posible esa liberación de la inteligencia del servicio de la voluntad y cómo se cumple en cada uno esa actividad propia será objeto del capítulo siguiente, baste ahora subrayar que, aunque “constituye tan sólo una excepción el hecho de que un curso vital experimente una alteración,

²³ Algunos comentaristas establecen una semejanza entre la afirmación y la negación de la Voluntad de vivir con las pulsiones de vida y de muerte de Freud: “La negación de la Voluntad de vivir, contrapuesta por Schopenhauer a la afirmación de la Voluntad de vivir, se encuentra en la obra de Freud como Thanatos, como pulsión de muerte. Allí donde la fuerza del Eros se extingue, que tenía la función de conservar la vida, las consecuencias son la destrucción y finalmente el deseo de la vuelta al estado inorgánico. Destrucción y descomposición corren paralelas. Pero la descomposición de la personalidad, así como los medios para impedirla a través de la defensa y la resistencia, son ya los grandes temas de la doctrina de la neurosis de Freud”, B. Nitzschke, *Die reale Innenwelt. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und Schopenhauer*, o. cit., pp. 73-74. Sin embargo, el mismo Freud, aún reconociendo su proximidad a Schopenhauer en este asunto, señala la distancia que los separa: Hablando de las pulsiones de vida y de muerte en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* afirma: “Diréis, quizás, encogiéndolos de hombros: Esto no es ciencia natural, es filosofía ‘schopenhaueriana’. ¿Y por qué un osado pensador no podría haber descubierto lo que luego confirmaría la investigación laboriosa y detallada? Además, todo se ha dicho ya alguna vez, y antes de Schopenhauer fueron muchos los que sostuvieron tesis análogas. Y por último, lo que nosotros decimos no coincide en absoluto con las teorías de Schopenhauer. Nosotros no afirmamos que el único fin de la vida sea la muerte; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida. Reconocemos dos instintos fundamentales y dejamos a cada uno su fin propio”, S. Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, o. cit., T. VIII, pp. 3161-3162. En un sentido semejante se expresa en *Más allá del placer*, o. cit., T. VII, p. 2533.

producida por un conocimiento independiente del servicio de la voluntad, merced a la cual se vuelve hacia la esencia del mundo en general, propiciando el requerimiento estético hacia la contemplación o la invitación a la renuncia”²⁴, cabe la posibilidad de que la inteligencia se sobreponga a la voluntad y convierta la vida del cuerpo en vida del espíritu.

Una breve referencia a la figura del loco para cerrar esta cuestión. El fenómeno de la locura resulta de una perturbación de la inteligencia y tiene, además, algunas similitudes con la santidad y, sobre todo, en opinión de Schopenhauer, con la genialidad; independientemente de esto lo que más llama la atención es la certera caracterización psicológica, como señalan algunos comentaristas,²⁵ que Schopenhauer realiza de este fenómeno, hasta el punto de que, tras serle dada a conocer a Freud, éste debió reconocer que su teoría de la represión, que había sido fruto de una tarea suya completamente independiente, ajena a cualquier influencia externa, al menos consciente, y que durante tiempo creyó una idea original, tenía en Schopenhauer un antecedente significado²⁶. La enfermedad del loco radica en la memoria, no porque pierda la memoria, ya que es capaz de recordar, sino que en los locos se rompen los hilos del recuerdo, se cortan “los lazos que encadenan acontecimientos, con lo que no les es posible establecer una relación regular con el pasado”²⁷. Aquí reside su similitud con el genio: ambos pierden la conciencia de las relaciones, el loco conoce hechos y acontecimientos, “pero pierde de vista sus relaciones y cae en el error y el delirio, el genio olvida el conocimiento de las relaciones que está regido por el principio de razón, para no ver ni buscar más que las Ideas”²⁸. La causa u origen fundamental de la locura reside en la incapacidad de un determinado individuo para

²⁴ Vorl4, p. 136 (76)

²⁵ Schopenhauer, tanto en la primera como en la segunda edición del *Mundo*, dedica una interesante reflexión al fenómeno de la locura tras la tematización de la figura del genio. De una y otra reflexión comenta Walter Kaufmann: “En ninguna parte Schopenhauer se aproxima tanto a la redacción de una teoría psicológica como en sus reflexiones sobre la locura: primero en el parágrafo 36 del *Mundo como Voluntad y representación* (1819), después sobre todo en el capítulo 32 de la segunda parte, añadida en 1844 a la primera. Este capítulo, *Sobre la locura*, es lo mejor que Schopenhauer ha producido como psicólogo”, *W. Kaufmann, Schopenhauers Beitrag zur Erforschung der Psyche*, p. 259, en: *Schopenhauer*, hrsg. von J. Salaquarda, o. cit., pp. 255-263.

²⁶ “En la teoría de la represión mi labor fue por completo independiente. No sé de ninguna influencia susceptible de haberme aproximado a ella, y durante mucho tiempo creí también que se trataba de una vivencia original, hasta el día en que O. Rank nos señaló un pasaje de la obra de Schopenhauer *El mundo como Voluntad y representación*, en el que se intenta hallar una explicación de la demencia. Lo que el filósofo de Danzig dice aquí sobre la resistencia opuesta a la aceptación de una realidad penosa coincide tan por completo con el contenido de mi concepto de represión, que una vez más debo sólo a mi falta de lectura el poder atribuirme un descubrimiento”, *S. Freud, Historia del movimiento psicoanalítico*, o. cit., T. V, p. 1900.

²⁷ W1, p. 248 (221).

²⁸ W1, p. 249 (222).

soportar un dolor o una desdicha que se representa como permanente, cuando tal incapacidad alcanza el límite de lo soportable, y dado que lo permanente es sólo una representación que se apoya en la memoria, la naturaleza se defiende rompiendo los lazos de la memoria, cuyas lagunas rellena con ficciones, sustrayéndose así al dolor que aparecería como intolerable. En la segunda edición del *Mundo* comenta así esta cuestión:

“Cuanto queda expuesto en el primer volumen sobre la locura, se comprenderá más fácilmente recordando el horror que tenemos a pensar en cosas que vulneran nuestros intereses, nuestros deseos o nuestro orgullo; la pena que experimentamos al decidirnos a llevar estas cosas a nuestra inteligencia para que las examine seria y minuciosamente, y la facilidad con que, en cambio, las rechazamos bruscamente, o nos desviamos de ellas casi sin darnos cuenta. Por el contrario, recordamos cómo lo agradable acude por sí mismo a la memoria, y, aunque de ella tratemos de arrojarlo, ¡cómo se desliza insistentemente de nuevo!, de tal modo que nos ocupan por horas enteras. En esta repugnancia de la voluntad a dar paso en el sector que la inteligencia ilumina, aquello que la desagrada, está la brecha por donde la locura puede invadir nuestro espíritu. En efecto, por muy desagradable y nuevo que un suceso sea, la inteligencia está obligada a asimilarle, o lo que es lo mismo, ocupará necesariamente un lugar en el sistema de las realidades concernientes a nuestra voluntad y a sus intereses, por muy grato que fuera el objeto a quien viene a desplazar. Realizado esto, comienza la impresión penosa a suavizarse, pero lenta y difícilmente, porque esa operación es en sí misma la mayoría de las veces dolorosa; pero es condición indispensable en este proceso para que la salud del espíritu pueda conservarse que se realice aquél siempre con perfección, pues si se da un solo caso de repugnancia y resistencia de la voluntad a admitir alguna verdad; si ciertos sucesos o circunstancias escapan a la acción de la inteligencia porque la voluntad no puede soportar su aspecto; si luego el vacío se llena arbitrariamente, puesto que es indispensable algún encadenamiento, puede decirse que la locura está dispuesta a hacer allí acto de presencia”²⁹.

En resumen: el hombre es para Schopenhauer, como cualquier otro ser vivo, voluntad, deseo ciego e incesante, y la razón instrumento para alcanzar el cumplimiento del deseo, aunque esa razón, en determinados casos, puede desligarse de la servidumbre de la voluntad y descubrir el sinsentido de su incesante querer, ahí está su aspecto inquietante, que hace de la vida humana una aventura, transformando la vida de la mera corporalidad en vida del *espíritu*. Por otra parte, dada la separabilidad entre voluntad e intelecto, la proporción entre la fortaleza de la primera y el grado de la segunda es lo que determina la individualidad propia de cada hombre, es decir, su carácter.

3.1.2.2. El carácter: carácter inteligible, carácter empírico y carácter adquirido.

“Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello a lo que se llama su *carácter*”³⁰.

El platonismo de Schopenhauer, hemos señalado reiteradas veces, le conduce a anteponer en su comprensión de la naturaleza la especie sobre el individuo³¹. Sin embargo, esa prioridad no excluye en el hombre un destacado protagonismo de la individualidad, no sólo

²⁹ W2, p. 473-474 (950).

³⁰ E, p. 87 (79)

³¹ “Físicamente el individuo es un producto de la especie; metafísicamente es la imagen, más o menos perfecta de la Idea, que dentro del cuadro de los tiempos se representa como especie”, W2, p. 597 (1065).

porque no existe la especie o esencia sino encarnada en los individuos concretos, es decir, porque la vida de la especie sólo se realiza o expresa por medio de los individuos, sino sobre todo porque cada hombre concreto no es un mero individuo de la especie igual a cualquier otro, sino un miembro *único* de ella distinto de todos los demás. Ya señalamos en la sección anterior que conforme se asciende en la escala de la vida se asciende asimismo en el grado de individualidad que adquieren los individuos que configuran la especie, hasta el punto de que en la especie humana “cada hombre debe ser considerado como una manifestación especialmente determinada y característica de la Voluntad y hasta *en cierto modo* (*gewissermaassen*) como una Idea”³². ¿Qué significa esta afirmación? Que hemos de pensar cada hombre, en cuanto cosa en sí, como un acto único inespacial e intemporal de la Voluntad que se manifiesta en el espacio y en el tiempo en la irrepitibilidad de su cuerpo y de su forma de acción propia e individual respectivamente. Schopenhauer, recurriendo a una terminología establecida por Kant, denomina *carácter inteligible* a ese acto intemporal de la Voluntad, y *carácter empírico* a su manifestación fenoménica, es decir, a la aparición espacio-temporal de la figura corporal y de la serie de actos que definen a cada persona.

“El *carácter inteligible* es la Voluntad como *cosa en sí* en cuanto aparece en una determinada proporción en un individuo dado. El *carácter empírico*, sin embargo, es esta manifestación misma en cuanto se pone de manifiesto en los modos de obrar, conforme al tiempo, en la *corporeización*, conforme al espacio. Por ello sostengo que el *carácter inteligible* constituye -a mi modo de ver- un *acto extratemporal de la Voluntad* y, por ende, indivisible e invariable; el *carácter empírico*, sin embargo, en cuanto *fenómeno distendido* y desplegado en el espacio, en el tiempo y en todas las formas del principio de razón, se deja experimentar en todos los modos de actuación y a lo largo de todo el transcurso vital del individuo”³³.

El carácter inteligible en cuanto cosa en sí es, por definición, incognoscible, es decir, carece de toda razón de ser, pero nos orienta en el conocimiento del hombre concreto, de su carácter empírico, pues éste no es, como acabamos de decir, sino la manifestación espacio-temporal de aquél según el principio de razón. En primer lugar, sabemos que el carácter de cada hombre es el fundamento originario y, en cuanto tal, ya inexplicable de su comportamiento, es decir, de su respuesta propia a los motivos³⁴. En segundo lugar, ese carácter

³² W1, p. 180 (114, la cursiva es mía)

³³ Vorl4, p. 81 (26). “El *carácter inteligible* del hombre es un acto extratemporal, indivisible e invariable, de la Voluntad, cuyo fenómeno, desarrollado y multiplicado en el tiempo, en el espacio y en las cuatro formas del principio de razón, constituye el *carácter empírico*, tal como se manifiesta en toda la extensión de la conducta, o sea en toda la vida del individuo”, W1, p. 364 (320).

³⁴ “Mediante él se determina, ante todo, la acción de los diversos motivos en un hombre dado. Pues en él se basan todos los efectos que los motivos producen, al igual que se basan en las fuerzas naturales los efectos producidos por causas en el sentido más estricto, y en la fuerza vital los efectos de los estímulos. Y, como las fuerzas de la naturaleza, también él es originario, inmutable, inexplicable. En los animales es distinto en cada especie, en el hombre en cada individuo. Sólo en los animales superiores y más listos se muestra ya un apreciable carácter individual aunque, en todo caso, con un predominio del carácter de la

es individual, lo que implica que, a pesar de que la motivación es la forma de la ley de causalidad por la que se rige el comportamiento del hombre en general y de que dado el motivo se sigue la acción con la misma necesidad que se sigue el efecto en el mundo físico dada la causa, del mero conocimiento del motivo no se puede predecir la acción del hombre concreto, sino que es preciso, además, el conocimiento exacto del carácter, lo que explica el hecho, frecuentemente observado, de que un mismo motivo dé lugar a acciones totalmente diferentes en dos hombres distintos³⁵. En tercer lugar, dado que es empírico, sólo podemos conocerlo, tanto en los demás como en nosotros mismos, por la experiencia. De ahí la decepción cuando descubrimos en nosotros o en los demás la ausencia de aquellas cualidades que, hasta entonces pensábamos poseíamos o poseían, y de ahí también, sobre todo, lo imprevisible de toda acción humana, hasta el punto de que “nadie pueda saber cómo se comportará otro, ni tampoco él mismo, en cualquier situación determinada, antes de haberse encontrado en ella: sólo tras haber superado la prueba está uno seguro del otro, y sólo entonces lo está de él mismo”. A partir de ese momento podemos saber ya con certeza lo que se puede esperar o no de él o de uno mismo, puesto que “el que una vez ha hecho algo, lo hará de nuevo en casos venideros, tanto en lo bueno como en lo malo”³⁶. Y esto es así porque, en cuarto lugar, el carácter es constante, permanece idéntico a sí mismo durante toda su vida. “El *hombre no cambia nunca*: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales (a las que, no obstante, pertenece también el conocimiento correcto de esas circunstancias)”³⁷. Esta es una verdad que nos la confirma nuestra experiencia en el trato con los hombres. En ella se basa el que cuando alguien nos defrauda pensemos que nos hemos equivocado con él, o el que una vez perdido, jamás se puede recuperar el verdadero honor, también en ella “se basa incluso la posibilidad de la conciencia moral, en la medida en que, con frecuencia, ésta nos reprocha aún en la edad avanzada los delitos de juventud”³⁸, o el que cualquiera, aún después de reconocer con claridad sus errores, que pretenda seriamente corregirse, vuelve siempre, cuando la ocasión se presenta a repetirlos. “Sólo su *conocimiento* se puede corregir; por eso puede él llegar al conocimiento de que éste o aquél medio que antes

especie”, E, p. 87 (79).

³⁵ “De ahí que el efecto del mismo motivo sea totalmente diferente en dos hombres distintos, del mismo modo que la luz del sol blanquea la cera pero ennegrece el cloruro de plata, y el calor reblandece la cera pero endurece el barro. Por eso, no se puede predecir el hecho sólo desde el conocimiento del motivo, sino que además hay que conocer exactamente el carácter”

³⁶ E. p. 88 (80).

³⁷ E, p. 89 (81).

³⁸ E, p. 90 (82).

aplicó no conducen a su fin o traen más desventaja que ganancia: entonces él cambia el medio, no el fin. ... Pero la influencia moral no se extiende más allá de la corrección del conocimiento; y el intento de suprimir los defectos del carácter de un hombre mediante discursos y moralizaciones, y así remodelar su carácter mismo, su propia moralidad, es exactamente igual a la pretensión de convertir el plomo en oro mediante influencia externa o de conseguir con esmerados cuidados que una encina diese albaricoques³⁹. Por último, el carácter de cada hombre es innato, no puede ser de otra manera, pues si es condición del comportamiento, no puede ser consecuencia del mismo; esto explica que dos niños educados en el mismo ambiente y con normas y actitudes semejantes puedan llegar a ser tan distintos⁴⁰. En relación con esta cuestión, en sus obras de madurez, aquéllas que manifiestan un corte más empirista, afirma que “en sus rasgos generales, es incluso hereditario; pero sólo del padre. La inteligencia la heredan de la madre”⁴¹.

Schopenhauer dedica todo el capítulo 53 de la segunda edición del *Mundo* al estudio de la herencia de los caracteres con la pretensión de que en esto, como en tantas otras cosas, su filosofía está en concordancia con las ciencias naturales. La tesis central es la ya señalada, la voluntad, el carácter, se hereda del padre, la inteligencia de la madre, mediante cuya combinación, grado o intensidad de voluntad y cualidades intelectuales, se explica la

³⁹ E, p. 91 (83)

⁴⁰ No cabe duda de que, a pesar de las grandes diferencias, hay algunas semejanzas entre la voluntad schopenhaueriana objetivada en el carácter y el *ello* freudiano. Gupta y Nitzschke, por ejemplo, subrayan las semejanzas, Hamlyn, por el contrario, las diferencias: El *ello*, dice Gupta, (oscuro, irracional, inconsciente, etc.) es en el psiquismo humano como la voluntad de Schopenhauer, la realidad última, deseo ciego, impulso constante, amoral, etc. R. K. Gupta, *Freud und Schopenhauer*, en *Schopenhauer*, hrsg. von J. Salaquarda, o. cit., p. 166. Schopenhauer caracteriza la voluntad, señala Nitzschke, como atemporal e invariable, más allá o independiente de las formas del intelecto; paralelamente, el inconsciente y el *ello* carecen de toda relación con la realidad intelectualmente estructurada, son atemporales e invariables: “La concepción freudiana del inconsciente es un intento de aprovechar (heranzuziehen) la filosofía de la voluntad de Schopenhauer para una teoría de la personalidad”, B. Nitzschke, *Die reale Innenwelt. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und Schopenhauer*, o. cit., p. 70. Hamlyn, por su parte, tras señalar la dificultad de equiparar las relaciones entre voluntad y conciencia en Schopenhauer con el *ello* y el *yo* freudianos, así como la actividad irracional y racional del primero con los sistemas primario y secundario del segundo, afirma: En Freud el inconsciente es una parte de la mente y está compuesto de un complejo de ideas. En Schopenhauer la cosa en sí, la voluntad, es ajena a la mente, en todo caso ésta es una objetivación de aquélla. El deseo no es para Schopenhauer parte de la mente humana. “Esto es así a pesar de que es un hecho de la psicología humana que nosotros tenemos deseos y ciertamente, en verdad, en el punto de vista de Schopenhauer un deseo predominante, la voluntad de vivir, el deseo de preservación de uno mismo, de un modo egoísta. Consecuentemente, la voluntad, tal como la ve Schopenhauer, no puede ser nada parecido a lo que Freud concibe como instinto. No hay lugar en la teoría de Schopenhauer a nada parecido al proceso primario”, D. W. Hamlyn, *Schopenhauer and Freud*, en *Revue internationale de Philosophie*, o. cit., p. 12.

⁴¹ E, p. 92 (84).

innumerable diversidad de caracteres que definen a los individuos humanos. El fundamento filosófico de esta tesis es la separabilidad de la voluntad y de la inteligencia y el carácter primario, metafísico, de la primera y secundario, físico, de la segunda: puesto que la naturaleza exige dos sexos para su propagación, en la generación del nuevo ser, cuyo carácter propio deriva para la explicación física de la herencia genética, “el padre, como sexo fuerte y principio creador, es quien da la base, el elemento radical de nuestra vida, y (que) la madre, como el sexo más débil y como principio siempre receptivo, transmite lo que es secundario, la inteligencia”⁴²; de este modo en cada nueva generación se produce una nueva combinación de las cualidades derivadas de la voluntad y de la inteligencia. Esa explicación, por otra parte, plausibiliza la vía de salvación -a ella aludiremos en varias ocasiones- que abre la filosofía schopenhaueriana: aunque la voluntad, en cuanto cosa en sí, es inmutable, con la nueva inteligencia adquirida en los distintos nacimientos se le ofrece una nueva concepción de la vida y con ella la posibilidad de afirmarse o negarse, sentando “de esta manera las bases de una vía de salvación”⁴³. Ahora bien, ¿esta interpretación no es incompatible con el principio relativo a la unidad y aseidad de la voluntad, según el cual ésta se ha dado en cada individuo la inteligencia que ha querido en función de la forma de vida querida, por lo que la citada separabilidad dice relación sólo a la independencia del querer de la voluntad respecto de la inteligencia pero nada más? El problema pretenderá solventarse mediante la explicación del amor que, como veremos más adelante, es el medio de elección de la *Voluntad de la especie* del hijo querido por ésta; la inteligencia que el nuevo hombre heredará de la madre ha sido, por tanto, previamente querida, no es un añadido eventual.

La doctrina schopenhaueriana del carácter constituye el fundamento metafísico de su novedosa concepción de la libertad humana y de la moral, así como una orientación nueva tanto del cultivo de sí mismo, como de la educación en general. La libertad reside en el ser, en el carácter, fruto de la aseidad de la voluntad, que es innato e invariable, no en el obrar, que se sigue necesariamente, dado el carácter, de los motivos, de ahí que, piensa Schopenhauer, las

⁴² “Con arreglo a este plan, la herencia del padre -continúa el texto citado- consistiría en las cualidades morales, el carácter, las inclinaciones, el corazón, y la herencia de la madre consistiría en las facultades intelectuales, en cuanto a su grado, a su naturaleza y dirección”, W2, p. 605 (1071). El talante misógino se acentúa cuando más adelante añade: “Por otra parte, teniendo en cuenta la complexión más débil del sexo femenino, esas facultades -las intelectuales- nunca alcanzarán en la madre el grado en que podrán elevarse en el hijo cuando las circunstancias sean favorables; circunstancias que hay que tener en cuenta para atribuir proporcionalmente mayor mérito a las producciones intelectuales de las mujeres”, W2, p. 611 (1077).

⁴³ W2, p. 619 (1083).

virtudes y los vicios de cada hombre son también innatos: “en el carácter innato, ese verdadero núcleo de todo el hombre, es donde se encuentra el germen de todas sus virtudes y vicios”⁴⁴. La unidad e individualidad del ser en sí de cada hombre es, por otra parte, lo que le constituye en persona, responsable de su propia vida y, por tanto, en sujeto moral, capaz, en el ejercicio de su libertad originaria, de negar en sí la Voluntad de vivir. Consecuencia de esta comprensión del carácter, y con él de la libertad y de la moral, es la nueva orientación de la educación en general y del cultivo de la propia persona, que se centrará, la primera, en la inteligencia, abriendo así el campo de los motivos y descubriendo las consecuencias de los actos a realizar que de este modo podrán actuar de contramotivos, evitando ciertos comportamientos que sin ella se producirían inevitablemente, el segundo se centrará en el autoconocimiento, para descubrir lo que se es y lo que se puede, adaptando a ello su estilo de vida y no proponiéndose objetivos y tareas que serían para él inalcanzables, es decir, en la consecución de lo que Schopenhauer llama el *carácter adquirido*.

Dado que en el comportamiento de cada hombre intervienen dos elementos claramente diferenciados, el carácter, fundamento del mismo, que es inmutable, y el conocimiento, que aporta los motivos mediante los cuales aquél se manifiesta, que “es mutable y vacila con frecuencia entre la verdad y el error, corrigiéndose en muy diversos grados a lo largo del transcurso de la vida”⁴⁵, la educación, reconociendo el límite que el carácter significa, debe recaer sobre ésta⁴⁶. En primer lugar, la educación ha de tener muy claro que su objetivo no es mejorar al hombre, tarea tan imposible como decepcionante cuando se centra en ella el esfuerzo educativo, porque el conocimiento no lo conseguirá nunca, está fuera de su alcance que la “voluntad quiera algo distinto de lo ha querido hasta el momento”⁴⁷; su objetivo no es mejorar al hombre, sino mejorar su comportamiento, y esto dentro de los límites que impone el carácter

⁴⁴ E, p. 93 (85). Esta convicción guió a V. Patérculus cuando dijo de Catón: “que nunca obró bien para que se le viera hacerlo, sino *porque no podía obrar de otro modo*”, Idem.

⁴⁵ Vorl4, p. 87 (31), W1, p. 370 (325)

⁴⁶ “La esfera y el ámbito de toda mejora y ennoblecimiento se encuentran sólo en el *conocimiento*. El carácter es invariable, los motivos actúan con necesidad: pero deben pasar por el *conocimiento*, que es el medio de los motivos. Y éste es capaz de la más variada ampliación, de una incesante corrección en innumerables grados: en este sentido trabaja toda educación. La formación de la Razón mediante conocimientos y nociones de todo tipo es moralmente importante, al abrir paso a los motivos a los que sin ella el hombre quedaría cerrado. Mientras él no los podía entender, no existían para su voluntad. Por eso, en circunstancias externas iguales, la situación de un hombre puede ser la segunda vez, de hecho, totalmente distinta de la primera si, en efecto, sólo en el intervalo se ha vuelto capaz de comprender aquellas circunstancias correcta y plenamente; con lo cual, ahora actúan sobre él motivos para los que antes era inaccesible”, E, p. 91 (83).

⁴⁷ Vorl4, p. 88 (32)

mismo, pues el influjo del conocimiento sobre la voluntad se limita a mostrarle el camino adecuado para la consecución de aquello que en lo más íntimo de sí quiere o que, en determinados casos, se equivocó en el pasado, o que aquello que efectivamente quiere no se encontraba en el objeto hasta ahora buscado. Por ese influjo, el comportamiento no sólo puede variar, sino que de hecho varía, en muchos casos significativamente, a lo largo de la vida, como consecuencia de un mayor conocimiento, sobre todo de un conocimiento *vivido*, variación que muestra progresivamente las diversas facetas que el carácter encierra. “De ahí que el carácter se muestre distinto en cada *edad*, no porque *él* haya cambiado, sino que es el *conocimiento* quien lo ha hecho, continuando idéntico el carácter, si bien de otro modo, por otros caminos, bajo una configuración diferente; por lo que a una juventud ardiente e indómita, puede seguirle una madurez moderada y en la que siente la cabeza”⁴⁸. La educación, en segundo lugar, para mejorar el comportamiento tendrá por objeto, como ya se ha apuntado, la inteligencia y su función de servicio a la voluntad; su tarea se concretará: a) en hacer efectiva esa función, lo que exigirá el autocontrol como medio para la intervención serena de la razón⁴⁹, que no excluirá la disciplina y el castigo, éste no *cura*, no *reforma*, pero actúa como motivo o contramotivo para la acción⁵⁰; b) en el cultivo de la inteligencia, ya que cultivando la inteligencia se amplía en relación directa el campo de los motivos y con él la posibilidad de elección de la voluntad más adecuada a las circunstancias para de este modo no errar en el objeto elegido como cumplimiento de su querer⁵¹. Todo ello suprimirá o, al menos, reducirá el arrepentimiento, ese sentimiento tan inquietante que frecuentemente nos oprime, y contribuirá positivamente a la consecución del carácter adquirido.

⁴⁸ Vorl4, p. 89 (33)

⁴⁹ “La inteligencia es para la voluntad en el hombre lo que la brida para un caballo demasiado fogoso; debe dirigirla por medio de la instrucción, de los consejos, de la educación, etc., pues por sí misma la voluntad es tan salvaje y tan impetuosa como un torrente, y ya hemos visto que en su esencia sus fuerzas son idénticas”, W2, p. 248 (766).

⁵⁰ El castigo de la ley -dice Schopenhauer comentando la posible argumentación: si no hay libre albedrío, ningún delincuente puede ser castigado- no es “una pena a los crímenes por sí mismos, una revancha de la maldad por razones morales”, nadie puede erigirse en juez moral de ningún otro; la amenaza del castigo de la ley “tiene como finalidad más bien ser el contramotivo para los crímenes aún no cometidos. Si en un caso individual fracasa en ése, su efecto, entonces tiene que ser ejecutada; porque si no, fracasaría también en todos los casos futuros”, E, p. 142 (131-132).

⁵¹ “Toda enseñanza obra sólo sobre el conocimiento, y éste no determina jamás la voluntad misma, o sea el carácter fundamental del querer, sino sólo su aplicación a determinadas circunstancias. Un conocimiento más acabado que el ordinario sólo puede modificar la conducta en el sentido de presentar a la voluntad los objetos de un modo más preciso y que permita juzgarlos mejor; la voluntad, entonces, podrá apreciar mejor sus relaciones con tales objetos, verá más claramente lo que pide y estará menos expuesta a errar en la elección. Pero en cuanto al querer en sí mismo, su tendencia general y su principio fundamental, la inteligencia no puede cambiar nada”, W2, p. 260 (777).

“El *arrepentimiento* nunca nace de una modificación en la voluntad, lo cual es imposible, sino de una modificación del conocimiento, aquello que es esencial en el objeto de mis voliciones debo seguir queriéndolo; yo soy voluntad y la voluntad está fuera del tiempo, por lo que no es susceptible de cambio. Por lo mismo jamás podré arrepentirme de lo que he querido y sí de lo que he hecho, cuando guiado por conceptos erróneos he obrado de una manera distinta a la que se hallaba conforme a mi voluntad. El *arrepentimiento* consiste en darse cuenta de esto al rectificar el conocimiento”⁵². Por ejemplo, puedo arrepentirme de haber sido demasiado egoísta por no haber evaluado bien el estado de necesidad en que me encontraba: me arrepiento del error del conocimiento, no de la decisión tomada, la cual, si aquel error no se hubiese producido, me parecería la correcta; no puede ser de otro modo, ¿dónde se fundaría la incorrección de la acción?, sólo es posible en la razón que no evalúa correctamente la situación y sus circunstancias concretas. El arrepentimiento es siempre resultado de “un conocimiento más exacto entre nuestras acciones y nuestra intención real”⁵³, que podría evitarse con un conocimiento más exacto de las circunstancias que rodean y propician la acción.

El cultivo de sí mismo consiste en la consecución de lo que Schopenhauer llama el *carácter adquirido*, que no es otra cosa que el autoconocimiento de lo que soy y de lo que puedo, lo que me procurará la aceptación de mí mismo, asumiendo mis posibilidades y limitaciones sin pretender en ningún caso la imitación ajena. ¿Por qué es preciso ese autoconocimiento si lo que verdaderamente soy (mi carácter inteligible) está dado ya de antemano y su desenvolvimiento en el tiempo (mi carácter empírico) no es sino la manifestación fenoménica de eso que ya de antemano soy? Porque mi voluntad, eso que íntimamente soy, es en sí misma ciega y el conocimiento, no el conocimiento abstracto, sino sobre todo el conocimiento *vivido*, es su consciencia, que es consciencia de lo que soy, de lo que quiero y de lo que puedo, consciencia que será tanto mayor cuanto más profundo sea el citado autoconocimiento. Como, por otra parte, cada hombre es, en cierto modo, una Idea, en él se hallan todas las virtualidades y disposiciones del ser humano, pero, en cuanto individuo *desgajado* de la totalidad, tales disposiciones se hallan en él limitadas; la inteligencia, como determinación de la especie, tiende a presentar lo que conviene al hombre en general, por ello la voluntad individual no sabe con claridad lo que “puede querer y conseguir en virtud de su

⁵² W1, p. 372 (327).

⁵³ W1, p. 373 (327).

individualidad”⁵⁴. Mientras un hombre se encuentra en esta oscuridad, su vida no se desarrolla en línea recta, sino que es un zigzag que no conduce a ninguna parte; para evitarlo y encontrar su verdadero camino, le es preciso renunciar a muchas aspiraciones, ¿a cuáles?, a aquellas que no son verdaderamente las suyas; ¿cómo saber las que son verdaderamente suyas?, conociéndose a sí mismo; ¿cómo conseguirlo?, a partir de la experiencia vivida, de sus éxitos y fracasos, irá descubriendo su carácter, que por eso mismo es empírico. Cuando de este modo adquiere conocimiento de sus posibilidades y de lo que le cabe esperar de sí, es decir, de lo que es, y ajusta su vida a ello, entonces sus resoluciones serán firmes, optará sin titubeos ante las diversas opciones que se le ofrecen, sin pesar por aquello que deja de lado, desempeñando metódicamente el papel que le toca representar en la vida, y lo hará con su estilo propio. Entonces, se dice, es una persona de carácter, se trata del *carácter adquirido*⁵⁵, que, como se ve, es el resultado del autoconocimiento y del cultivo de sí mismo. Al conocer nuestras “energías y nuestras miserias” centraremos nuestro cultivo en aquellas cualidades más eminentes que estén en nuestro poder, mediante el autodomínio rechazaremos lo que para nosotros es inalcanzable, sólo así lograremos no fallarnos a nosotros mismos, librándonos de la peor de las humillaciones, no nos doleremos de lo que no hayamos conseguido, pues seremos conscientes de su imposibilidad, y lograremos la máxima autosatisfacción posible⁵⁶.

No hay, pues, en la vida individual cabida para un proyecto autónomo de la razón que confiera a aquélla una tarea trascendente a realizar; la razón es simple linterna de la voluntad, cuya tarea se reduce a que ésta alcance el más pleno cumplimiento de su querer, en ello consiste la satisfacción en la vida⁵⁷. Toda pretensión de ir más allá está llamada al fracaso, pues tampoco

⁵⁴ Vorl4, p. 102 (45)

⁵⁵ Vorl4, 102-106 (45-48); W1, 380-385 (334-338). Gardiner resume con mucha claridad esta noción schopenhaueriana: “Una persona de ‘carácter adquirido’ no es, como podría suponerse a primera vista, un hombre que ha logrado en toda intención la clase de carácter que piensa que debería tener; porque eso se ha excluido como inconcebible. Por lo contrario, es uno que ha llegado a comprender perfectamente su carácter real, como se le ha revelado a través de la experiencia y que, por ello, está capacitado para realizar en una forma metódica el ‘papel’ que exclusivamente corresponde a su propia persona, sin verse continuamente desviado o engañado por esperanzas y deseos ilusorios o seducido por la creencia imposible en que podría, por sus propios esfuerzos, llegar a ser distinto de lo que es”, P. Gardiner, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 386-387.

⁵⁶ Vorl4, pp. 105-106 (47-48)

⁵⁷ Esta doctrina del carácter y de la libertad, en otro orden de cosas, justificaría, en opinión de Schopenhauer, el interés que desde siempre ha tenido el hombre por vislumbrar el destino, cuyo presupuesto no puede ser otro que la convicción de que el futuro está predeterminado. Cuando, por otra parte, a pesar de nuestros esfuerzos por realizar lo planeado, esto resulta imposible, pero, sin embargo, todo acontece según más nos conviene, hemos de reconocer que es nuestra voluntad la que más allá de la consciencia dirige el curso de nuestra vida. Una explicación semejante tendrían los sueños premonitorios, cuyas imágenes producidas por la voluntad en estado de inconsciencia actuarían como motivos en los

hay cabida para un proyecto colectivo de la humanidad, la doctrina del carácter, de la libertad y de la educación, unida a aquélla otra que entiende la Idea como *universalis ante rem*, conducen a Schopenhauer, como veremos más adelante, a anteponer el individuo a la sociedad, a entender el Estado como fruto de un mero pacto entre los individuos y a negar la unidad de marcha de la historia. No nos queda, como sugiere Philonenko⁵⁸, sino ser meros espectadores de nuestra propia vida, una vida que en cuanto individuos no hemos conscientemente elegido y cuyo único horizonte es la muerte, el vértigo del sinsentido nos acecha por uno y otro lado.

3.1.2.3. La Voluntad: el amor (la sexualidad) y la muerte.

La Voluntad de vivir como esencia del ser constituye, como señalamos al principio del presente capítulo, la aportación absolutamente novedosa de la filosofía de Schopenhauer para la comprensión de la vida y/o la actividad propia de cada ser natural concreto y, por tanto, también para la comprensión de la vida y la acción del hombre individual; pero esa nueva perspectiva se hace compatible con el platonismo, como estructura que subyace a cada una de las manifestaciones fenoménicas de aquella Voluntad una, de manera que ésta se objetiva según diversos grados, Ideas o especies, que aparecen a la representación como individuos en el espacio y en el tiempo, el individuo se subordina así completamente a la especie, también en el hombre, a pesar de que en la especie humana cada uno de sus fenómenos, cada hombre concreto, alcanza la plena individualidad, subordinación que se hace patente en la fugacidad de los individuos, que constantemente nacen y mueren, mientras la especie permanece inmutable y eternamente joven. Uno y otro aspecto determinan tanto la interpretación de la sexualidad, es decir, del nacimiento, y de la muerte como consustancial a él, como la valoración que de ambos hace Schopenhauer. Aquella interpretación y esta valoración pueden resumirse en los siguientes términos:

El nacimiento y la muerte en sí mismos no son nada, son los momentos temporales mediante los cuales, a través de los individuos, se configura la vida permanente de la especie.

estados conscientes. Uno y otro tema interesó siempre a Schopenhauer. Sobre el primero es significativo el ensayo publicado en *Parerga: Los designios del destino*, P1, pp. 219-245 -muy sugerente es el estudio preliminar de Roberto R. Aramayo a su traducción del citado ensayo: *Las metáforas de Schopenhauer en torno al destino*, Arthur Schopenhauer, *Los designios del destino* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Tecnos, Madrid, 1994, pp. XI-XLVIII. La preocupación por los sueños, su carácter premonitorio y el interés por su interpretación es tema frecuente de las reflexiones contenidas en el *Nachlaß*.

⁵⁸ Philonenko realiza una sugerente reflexión acerca de toda la doctrina schopenhaueriana del carácter bajo los epígrafes: *Conócete a ti mismo* y *Amor fati*, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., pp. 275-279; 279-284.

Lo permanente es la vida: el nacimiento y la muerte no afectan a la Voluntad de vivir en sí ni a sus grados de objetivación que, como la sustancia del mundo, ni nace ni perece; el nacimiento y la muerte afectan sólo a su fenómeno, es decir, al individuo, pero no a la especie ni a la vida misma. El individuo no es, pues, más que el modo o el medio a través del cual aquella Voluntad de vivir se manifiesta, que no es por ello sino voluntad de vida de la especie, de ahí su indiferencia ante el individuo para el que la muerte es consustancial a la vida. Desde la consideración estrictamente metafísica el nacimiento y la muerte carecen, pues, de relevancia; en la consideración existencial su significación es, sin embargo, de primer orden, hasta el punto de que puede afirmarse que la vida del individuo se desarrolla entre la búsqueda incansable de la procreación, movida por la pulsión sexual, y la lucha desesperada por mantenerse en la existencia, impulsada por el miedo a la muerte. Una y otra adquieren en el individuo humano, gracias a la inteligencia, una relevancia especial, porque se hacen plenamente conscientes y la inteligencia presta a la mayoría de los hombres la eficacia que le es propia para su consecución. Sin embargo, también aquí esa inteligencia puede jugar ese papel inquietante al que anteriormente nos hemos referido, pues cuando son iluminadas por una inteligencia que se distancia de los apremios inmediatos del querer vivir, la primera aparece como sinsentido, oculto por los velos del amor, y la segunda como fracaso trágico, pues es un combate que ha de durar hasta que las fuerzas se agoten, tras el cual se impone la resignación como aceptación final de la derrota sabida de antemano. Aquella inteligencia, que había nacido en el individuo humano al servicio de sus intereses vitales, amenaza, paradójicamente, en convertirse en el inhibidor de tales intereses, pues le revela que él no es nada sino un mero instrumento, cuyas inquietudes y desvelos son como los hilos de una marioneta movidos por una fuerza superior, la Voluntad de vivir, cuyo juego constituye su único y trágico destino. El mecanismo gracias al cual esos hilos se mueven es, por tanto, la sexualidad, el temor a la muerte y la inteligencia como servidor incómodo en la medida en que puede denunciar el sinsentido del mismo y paralizarlo.

1. La sexualidad y el amor.

“El hombre es, por decirlo así, una concreción del instinto sexual (Geschlechtstrieb)”⁵⁹

Schopenhauer es uno de los pocos filósofos clásicos, quizás el único, si exceptuamos a Platón, que tematiza la sexualidad y el amor no como cuestión más o menos periférica, sino

⁵⁹ W2, p. 601 (1068)

como central en su obra. Considera la sexualidad, cuya descripción realiza descarnadamente, prescindiendo de cualquier forma de eufemismo, como asunto esencial en la vida de toda persona: la vida entera de cada persona gira en torno a la sexualidad, pues por ella se hace efectiva la Voluntad de vivir como voluntad de conservación de la especie. El amor acompaña o debe acompañar a la sexualidad: éste es producto de la astucia de la Voluntad, pues es el medio del que *el genio de la especie* se sirve para que el individuo, por encima de las innumerables penalidades y sinsabores de la vida, cumpla aquel fin primordial. El amor se subordina, pues, a la sexualidad.

La sexualidad, el instinto o pulsión sexual (*Geschlechtstrieb*), es el *Brennpunkt*, el lugar donde por excelencia se expresa la afirmación de la Voluntad de vivir, hasta el punto de que, tanto en el hombre natural como en el animal, su cumplimiento constituye el fin o la meta por excelencia de la vida⁶⁰. No es exagerado afirmar que la sexualidad “*es la esencia misma del hombre*”, en ella es donde, por antonomasia, se objetiva la voluntad de vivir: en la experiencia exterior, corporalmente, en los órganos sexuales, en la experiencia interior, psicológicamente, en las pulsiones sexuales⁶¹. Su argumentación es metafísica: El hombre concreto, como todo otro ser natural, es fenómeno en el que se manifiesta un determinado grado de objetivación de la Voluntad de vivir; ésta no es otra cosa que el incansable querer vivir, voluntad de conservación del propio ser, voluntad de conservación que no puede ser del individuo, que es mero fenómeno sometido, por tanto, a la fugacidad del tiempo, sino de la Idea o especie; pero la Idea o especie sólo vive en los individuos, que, paradójicamente, como acabamos de afirmar, son efímeros, por lo que “el punto de incandescencia” de esa Voluntad de vivir, allí donde la voluntad de conservación, que en sí misma es de la especie, se objetiva máximamente en el individuo es en los órganos sexuales, por cuya actividad, el acto genésico, tal voluntad se hace efectiva o alcanza su cumplimiento. Aquí se asienta tanto la principalidad y generalidad de las

⁶⁰ “También el instinto sexual se manifiesta como la más decidida y enérgica afirmación de la Voluntad de vivir ... la Voluntad de vivir, se manifiesta más enérgicamente que en parte alguna en el instinto sexual”, W1, p. 412 (361).

⁶¹ Esta afirmación tan rotunda no sólo es absolutamente novedosa en su época, sino que debería parecer escandalosa para la mayoría de los lectores. Resulta curioso que Freud cite en diversas ocasiones a Schopenhauer y su doctrina de la sexualidad para defenderse del escándalo que provoca la importancia que él confiere a la sexualidad y de los ataques que por ello recibe. Por ejemplo, en el curso de una de estas situaciones dice: “Estas afirmaciones no eran totalmente nuevas, pues ya el filósofo *Schopenhauer* había señalado con palabras de inolvidable vigor la incomparable importancia de la vida sexual; por otra parte, lo que el psicoanálisis denomina 'sexualidad', de ningún modo coincidía con el impulso de unión de los sexos o la provocación de sensaciones placenteras en los órganos genitales, sino más bien con el *Eros* del Symposion platónico, fuerza ubicua y fuente de toda vida”, *S. Freud, Las resistencias contra el psicoanálisis*, o. cit., T. VII, p. 2804.

pulsiones sexuales, como su fuerza muy por encima de cualesquiera otras⁶². Todo esfuerzo que haga el hombre para disimular, domar o reducir el instinto sexual, ese “dueño legítimo del universo”, es inútil.

“Y el secreto de esto está en que el instinto sexual es la esencia misma de la Voluntad de vivir, y por tanto la concentración de la voluntad general; por esto en el texto del primer volumen llamé a los órganos genitales el foco de volición. El hombre es, por decirlo así, una concreción del instinto sexual; viene al mundo por un acto de cópula, el mayor de sus anhelos es la cópula y ésta es, finalmente, quien enlaza y perpetúa los fenómenos. La Voluntad de vivir se manifiesta, en primer lugar, en el instinto de la conservación individual; pero éste no es más que el primer escalón de la tendencia de conservación de la especie, y esta última será siempre la más fuerte, en razón de la mayor importancia que revista la vida de la especie, en cuanto a su duración, a su extensión y a su valor; por eso el instinto sexual es la manifestación más perfecta y el tipo más propio de la Voluntad de vivir, lo cual está de acuerdo no sólo con el hecho aquél a que deben los hombres su existencia, sino también con su superioridad sobre las demás inclinaciones del hombre natural”⁶³.

Al entender la sexualidad como el lugar central de la vida, Schopenhauer, también en esta cuestión, anticipa, en cierto modo, a Freud. Decimos en cierto modo porque la consideración schopenhaueriana de la sexualidad es metafísica, mientras que la de Freud es psicológica. La diversidad en el enfoque no impide, sin embargo, el que puedan encontrarse semejanzas significativas como, por ejemplo, el que en uno y otro se trate de una pulsión *englobadora*, que determina, directa o indirectamente, al menos en el hombre ordinario, la práctica totalidad de su comportamiento⁶⁴.

⁶² “Cuanto venimos exponiendo nos explica por qué *el apetito sexual* tiene un carácter tan diferente a todos los demás, pues no sólo es el más fuerte, sino que su fuerza es de naturaleza específicamente más enérgica; está siempre supuesto como necesario e inevitable y no es, como otros deseos, cuestión de gusto o capricho, *es la esencia misma del hombre*. Y si con este apetito lucha cualquier otro motivo, nunca es bastante poderoso para triunfar de aquél. Es el asunto más importante, hasta el punto de que, cuando tenemos que privarnos de su satisfacción, no hay goces que puedan indemnizarnos de ello; de suerte que, para alcanzar esa satisfacción, el animal y el hombre no retrocede ante ningún obstáculo ni ante ningún peligro”, W2, p. 600 (1067).

⁶³ W2, pp. 601-602 (1068).

⁶⁴ Nitzschke destaca la semejanza entre las doctrinas de ambos. Así, comparando el papel de la sexualidad en ambos, dice: “Así como para Schopenhauer la sexualidad (*Geschlechtstrieb*) constituyen el punto de incandescencia (*Brennpunkt*) de la voluntad, así son las pulsiones sexuales (*Sexualtriebe*) en Freud los signos de identidad internos de la vida psíquica”, B. Nitzschke, *Die reale Innenwelt. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und Schopenhauer*, o. cit., p. 73. W. Kaufmann, sin embargo, subraya la diferencia en la concepción y el sentido que la sexualidad tiene en cada uno de ellos. En el artículo anteriormente citado se ocupa también de esta cuestión y, analizando con este motivo alguno de los textos representativos de Schopenhauer sobre la sexualidad, muestra que para éste es una pulsión de la *especie*, este es el sentido concreto que en él tiene el término *Geschlecht*, mientras que para Freud lo es del individuo, además de que en Schopenhauer el término pulsión tiene un cierto sentido metafísico, mientras que en Freud tal sentido es meramente psicológico. A este respecto señala que el reconocimiento que Freud hace de Schopenhauer -en el párrafo citado, por ejemplo, anteriormente-, en el sentido de que éste le precedió en la doctrina de la sexualidad, “es exagerado”. A lo largo del artículo, por otra parte, se relativiza la aportación de Schopenhauer a la moderna psicología -es en el estudio de la locura, como ya señalamos, donde, en su opinión, se manifiesta como verdadero psicólogo-, aunque, “a pesar de ello, sería ridículo -afirma- discutir que Schopenhauer dio un significativo paso en la dirección de la psicología profunda” (p. 257), pues no cabe duda que “algunos de sus pensamientos contribuyeron a la formación del clima cultural en el que Nietzsche y Freud desarrollaron la psicología profunda” (p. 255). W.

Los genitales y el instinto sexual son así el polo opuesto al cerebro y a la inteligencia. Los genitales simbolizan la Voluntad, lo real, el cerebro la representación, la apariencia; la actividad de aquéllos hace efectiva la afirmación de la Voluntad de vivir, la actividad de éste abre el camino a la posibilidad de su negación; entre estos dos polos se manifiesta la verdadera libertad de la voluntad. La *sana* vitalidad, la afirmación sin sombra alguna de la Voluntad de vivir, que “es la volición perpetua no perturbada por ningún conocimiento y que llena la vida del hombre en general”⁶⁵, y que no es otra cosa que afirmación del cuerpo⁶⁶, busca siempre la satisfacción de las necesidades del organismo y la procreación de la especie, para ello la voluntad necesita del intelecto, pero sólo como medio de los motivos. Es el caso de la mayoría de los hombres, quienes ocupados en este doble objetivo, que en el fondo no es sino uno -ambos, pero mucho más firmemente el segundo, pues asegura la vida más allá del individuo, son expresión de la *afirmación de la Voluntad de vivir*- no se ocupan de reflexionar sobre su propia vida. En el ejercicio de la sexualidad puede decirse que la voluntad casi prescinde del intelecto, de modo semejante a cómo éste en el pensamiento puro se independiza de la voluntad. Ya hemos señalado anteriormente que en el hombre la inteligencia, en casos extraordinarios, puede elevarse hasta el punto de independizarse de la voluntad y preguntarse por el sentido de la vida. Es la razón ocupada en esta reflexión la que es sitúa en las antípodas de la sexualidad, pues mientras ésta es afirmación de la voluntad, aquélla se convierte en la vía para su negación. Este doble hecho muestra claramente la oposición bipolar entre sexualidad e intelecto.

“Mas que cualesquiera otras partes del cuerpo, los órganos genitales están en la inmediata subordinación a la voluntad y completamente emancipados de la inteligencia. La voluntad se muestra en ellos casi tan divorciada del conocimiento como los órganos reproductivos de los vegetales, que con ocasión de meros estímulos sirven para reproducir las partes de la planta y en donde la voluntad, como en la naturaleza inconsciente, obra ciegamente. Pues la procreación no es más que la reproducción transmitida a un nuevo individuo, es decir, una reproducción elevada a la segunda potencia, como la muerte no es más que una excreción elevada al cuadrado. De aquí se infiere que *las partes genitales son el punto de incandescencia de la voluntad, y el polo opuesto del cerebro, que representa la inteligencia, es decir la otra faz del mundo, el mundo como representación*. En las primeras radica el principio que conserva la vida, asegurándole una existencia infinita en el tiempo; los griegos hicieron de ellas, por lo mismo, un objeto de veneración en el falo; y los indios en el lingam, que simbolizan por esto la afirmación de la Voluntad. Por el contrario, la inteligencia hace posible la abolición (Aufhebung) del querer, la salvación por la libertad, la victoria sobre el mundo y su anulación”⁶⁷.

La citada “abolición del querer” se hace posible, como veremos en el capítulo siguiente, gracias a una *conversión* de la voluntad, conversión que *muestra* la verdadera libertad de la

Kaufmann, *Schopenhauers Beitrag zur Erforschung der Psyche*, en: *Schopenhauer*, hrsg. von J. Salaquarda, o. cit., pp. 255-263.

⁶⁵ W1, p. 408 (357-358).

⁶⁶ “En vez de *afirmación de la Voluntad* podríamos también decir *afirmación del cuerpo*”, W1, p. 408 (358).

⁶⁷ W1, pp. 412-413 (361-362, la traducción ha sido modificada; la cursiva es mía).

voluntad y representa la *salvación* del individuo, quien de este modo *vence* al mundo y contribuye a su aniquilamiento. La negación de la Voluntad de vivir es la salvación porque aquella es el mal, convicción que late en la sexualidad misma, cuya vivencia concreta, a pesar de ser la manifestación del más profundo ser del hombre va siempre acompañada de un sentimiento, a primera vista sorprendente, de pudor y de vergüenza, que no es otra cosa que expresión de su negatividad: en lo más hondo de nosotros mismos *sabemos* que la vida es algo que de ningún modo debería ser y mediante la sexualidad la conservamos ininterrumpidamente; ¡he ahí el pecado original!, cuya significación no es otra que la vivencia profunda del mal que en el acto genésico perpetuamos⁶⁸. La vergüenza o el pudor ante la sexualidad tiene así una raíz metafísica, que se expresa también corporalmente en el progresivo ocultamiento de los órganos sexuales según se asciende en los grados de la vida y, consecuentemente, del conocimiento, hasta el punto de que el hombre se avergüenza de ellos⁶⁹. Resulta verdaderamente significativa la siguiente reflexión que, en este contexto, realiza Schopenhauer:

“Si fijamos la mirada en el tumulto de la vida, colocándonos ahora en el punto de vista de estas últimas consideraciones, veremos a las criaturas humanas, abrumadas de necesidades y dolores, emplear todas sus fuerzas en satisfacer esas innumerables necesidades y en apartar esos dolores, tan infinitamente variados, sin poder esperar, en premio de tantas fatigas, más que conservar por algunos instantes más esa existencia atormentada. Por si en tanto, en medio de ese tumulto, *vemos las miradas de dos amantes que se cruzan, llenas de deseos, a ¿qué esos pasos tan temerosos y disimulados? ¿a qué tanto misterio? Es que esos amantes son unos traidores, que están tramando el secreto designio de perpetuar todo aquel conjunto de miserias y tribulaciones, que sin ellos terminarían y cuya terminación impiden, como hicieron sus antecesores*”⁷⁰.

El amor, ese sentimiento tan poderoso en la vida humana, piensa Schopenhauer, tiene su raíz en el instinto sexual⁷¹: “El amor, por etéreas e ideales que sean sus apariencias, tiene su raíz en el instinto sexual, no siendo, en realidad más que ese instinto *determinado, especializado, individualizado*, en la acepción más estricta de la palabra”⁷². ¿De qué amor se trata? ¿Qué

⁶⁸ “Esta afirmación que rebasa el cuerpo del individuo y llega hasta la procreación de un nuevo organismo, afirma a la vez el dolor y la muerte, partes integrantes del fenómeno de la vida, declarando así abortada toda redención de la inteligencia llegada a un mayor perfeccionamiento. Por esta razón es considerado como vergonzoso el acto sexual” W1, p. 410 (360). A continuación, interpreta bellamente la doctrina cristiana del pecado original como una formulación mítica de esta verdad: El pecado de Adán consistió en “la satisfacción del instinto sexual”, ese pecado nos condena “al dolor y a la muerte”, pero la doctrina se eleva sobre el individuo y considera la Idea humana por lo que en la sexualidad todos somos partícipes de ese pecado, pero el conocimiento, y con él la negación de la Voluntad de vivir, desde esa misma consideración, aparece como la imagen del Salvador, de cuya redención participamos también todos.

⁶⁹ “En cuanto aparece el conocimiento en la escala de los seres, vemos las partes sexuales relegadas a los lugares más escondidos del cuerpo. El hombre se avergüenza de ellas”, W2, p. 345 (846).

⁷⁰ W2, p. 656 (1115-1116).

⁷¹ Fernando Castro Flórez, en el artículo, *Heroicidad y desfondamiento del amor*, realiza una interesante exposición sobre la metafísica del amor en Schopenhauer. *Documentos A*, 6, o cit., pp. 112 y ss.

⁷² W2, p. 624 (1087) La cursiva es mía. Quizás pueda pensarse que trivializa o *naturaliza* el amor, despojándolo de la fuerza humanizadora que en él se expresa; no es así, esa fuerza humanizadora que el

significan exactamente esas palabras? En el capítulo XLIV de la segunda edición del *Mundo*, que titula *Metafísica del amor*, en el que pretende profundizar en la naturaleza y en el sentido del amor, afirma, para que no haya lugar a dudas, que se trata de ese amor del que se ocupa la literatura de todos los tiempos, tanto la poesía, como la comedia o el drama y de entre cuyas pinturas más perfectas cita *Romeo y Julieta*, *La nueva Eloísa* o *Werther* -la presencia perenne de la pasión amorosa en la verdadera literatura prueba, por otra parte, que no es tema de mera ficción literaria, sino una realidad tan profundamente vivida por todos los humanos que no puede sino reflejarse en la auténtica obra del arte literario⁷³. Dada su dependencia de la pulsión sexual, la naturaleza del amor, el importante papel que juega en la vida de cada persona, las diversas formas con las que en cada caso se reviste, la fuerza y los diversos grados de intensidad en que la pasión amorosa aparece, en una palabra, toda esa compleja realidad que es el amor puede explicarse, en opinión de Schopenhauer, a partir de su comprensión de la sexualidad.

La doctrina schopenhaueriana del amor puede resumirse en esta afirmación: el amor es el medio del que la Voluntad se vale para que el individuo, gracias a la actividad sexual, cumpla el objetivo último de la Voluntad de vivir, *que es esencialmente voluntad de permanencia de la especie*. Ese objetivo, que es de la especie, es, sin embargo, vivido por el individuo como el asunto esencial de su vida gracias al amor, no sólo porque la actividad sexual alcanza su vivencia más plena y gratificante cuando es acompañada por el amor, es decir, cuando el acto genésico va unido al sentimiento amoroso, con todas las expectativas de plenitud (satisfacción), sensualidad y placer (felicidad) que éste promete, sino, sobre todo, porque esa promesa es la que le impulsa tan intensa y ciegameamente que ante la esperanza de su consecución el individuo olvida momentáneamente los dolores de la vida, se enfrenta a los obstáculos más graves y no atiende a ninguna de las razones que la prudencia aconsejaría. El amor es, pues, entendido por Schopenhauer como el señuelo mediante el cual *el genio de la especie* seduce al individuo para perpetuarse. Esa significación del amor, unida a la fuerte individualidad que caracteriza al

amor encierra deriva no de olvidar la raíz física del amor, que entonces se transforma en sentimiento almibarado y ridículo, sino del respeto que debe suscitar tras el reconocimiento de dicha raíz. El problema es que en Schopenhauer esa raíz física es el pecado por antonomasia, el pecado original, como ya hemos señalado. A pesar de todo ello, no podemos olvidar la íntima relación que para Schopenhauer se da entre amor y sexualidad, de manera que, como se apreciará por lo que escribimos a continuación, el amor *debe* acompañar a la sexualidad para que esta cumpla adecuadamente su fin específico, la conservación de la especie.

⁷³ El arte, como ya hemos apuntado y analizaremos detenidamente en el próximo capítulo, es una forma superior de conocimiento de la realidad y de la vida humana.

hombre frente al resto de la serie animal, le permite afirmar que “la sustancia y fin real del amor son la procreación y las cualidades del hijo”⁷⁴; el principio que lo mueve y alimenta, en consecuencia, no es otro que la anticipación del hijo que ha de venir, principio que explica todas las notas específicas del amor humano.

La elevada dignidad del sentimiento amoroso, a pesar de su raíz tan marcadamente corporal, así como la excepcional importancia que alcanza en la vida del hombre concreto, hasta el punto de subordinar a él, e incluso hacerle olvidar, asuntos tan decisivo en su vida que la más elemental prudencia desaconsejaría y que cualquier observador imparcial calificaría de locura, que lo sitúa entre lo poético y lo ridículo, entre lo patético y lo sublime, nace de la decisiva función que se le encomienda, “la existencia e índole de la generación futura”, en cuya consecución “la voluntad individual, elevada a potencia superior, se trueca en voluntad de la especie”⁷⁵. Esta función trascendente es lo que explica que se anteponga a la dicha o a la infelicidad individuales, es la razón “de sus encantos y dolores” y la que hace que un apetito tan material se revista de “apariencias inmateriales”⁷⁶.

La individualidad específica del ser humano explica el sentido de ese fenómeno tan propio del hombre que es el enamoramiento y la pasión, tantas veces arrebatadora, que le acompaña, en él se proyecta el hijo que los amantes pueden engendrar, que recibirá de ambos, es decir, de cada uno por separado, las características que definirán tanto su cuerpo como su personalidad⁷⁷. Han de ser precisamente esas dos personas de sexos diferentes y no cualesquiera otras las que se atraigan, porque sus diferencias individuales se complementaban

⁷⁴ W2, p. 629 (1092).

⁷⁵ “La suprema importancia de este fin, que no se contrae, como los demás, a la dicha o la infelicidad individuales, sino que atañe a la existencia e índole de la generación futura, es la que sirve de base al aspecto patético y sublime del amor, formando el elemento trascendente de sus encantos y sus dolores. La voluntad individual, elevada a potencia superior, se trueca en voluntad de la especie”, W2, p. 625 (1089).

⁷⁶ “Lo que eleva al individuo sobre sí mismo y sobre todo lo terreno es el presentimiento de contribuir a una obra de la más trascendente importancia, por lo que un apetito tan material se reviste de apariencias inmateriales, hasta el punto de que en la vida del más prosaico de los hombres el amor es siempre un episodio poético; aunque sea preciso confesar que en estos casos se torna fácilmente ridículo”, W2, p. 649 (1109, la traducción ha sido modificada).

⁷⁷ “En la creciente inclinación de dos amantes late, por decirlo así, la voluntad de vivir del nuevo individuo que quieren y pueden engendrar. ...

La mutua atracción, fuerte y exclusiva, entre dos individuos de diferente sexo, no es otra cosa que la Voluntad de vivir de la especie que se objetiva por anticipado en un ser que ha de corresponder a sus miras: este ser es el hijo que puede engendrar aquella pareja de amantes. El hijo recibirá del padre la voluntad, el carácter; de la madre, la inteligencia; de ambos la organización corporal. En el rostro se parecerá más por lo general, al padre, y en la estatura a la madre, por virtud de la ley que rige la hibridez en la descendencia de los animales, y según la cual la talla del feto se regula por la dimensiones del útero”, W2, p. 627 (1090).

para engendrar al hijo adecuado, el hijo querido por *el genio de la especie*, es por lo que se encendió en ellos la pasión amorosa, que será tanto mayor cuanto más lo sea la individualidad de los amantes⁷⁸ y mayor la mutua adecuación para el más óptimo de los descendientes.

No se trata, pues, de *un* hijo, el enamoramiento entre dos personas busca *el* hijo, aquél que el genio de la especie *ha querido*, y esto más allá de toda consciencia e, incluso, del principio de razón: “Y aunque esta adoración tome apariencias ideales y se revista de la forma de una tendencia objetiva, el designio del amor no es otro que la procreación de un ser determinado, como lo prueba el que lo esencial para el amante no es el ser correspondido, sino la posesión, el deleite físico. ... Procrear un hijo determinado es el fin que se persigue en toda novela de amor, aunque los actores lo ignoren”. Schopenhauer es consciente del escándalo que sus opiniones deben suscitar en la sociedad acomodada a la que se dirige - "El realismo brutal de mis opiniones indigna a las almas tiernas y elevadas y en particular a los enamorados"⁷⁹-, pero piensa que tiene razón, su interpretación es consecuencia de su planteamiento metafísico: el interés de la especie está muy por encima de los sentimientos individuales, más aún, éstos son instrumento para aquél, ante cuya consistencia parecen meras “burbujas de jabón”.

Las grandes pasiones y su carácter generalmente efímero se explicarían, en coherencia con lo ya señalado, por el querer objetivarse de la Voluntad de vivir en una criatura determinada que sólo podría engendrarse a partir de las características físicas de esa pareja que las experimenta y, sobre todo, a partir de la voluntad de ese padre y la inteligencia de esa madre:

“Esta aspiración metafísica de la Voluntad en sí no tiene más esfera de acción en toda la escala de los seres que los corazones de esa pareja; por eso ambos corazones anhelan con apasionado ardor lo que creen que es objeto de sus propios deseos, cuando en realidad el fin que persiguen es realmente metafísico, esto es, que está fuera del conjunto de cosas existentes en la actualidad. Por lo tanto, ese impulso, derivado de la fuente primera de toda existencia, que empuja hacia la vida al ser todavía no concebido, es lo que en el mundo se manifiesta en la pasión amorosa de los futuros padres, los cuales desprecian todo lo que no sea su amor”⁸⁰.

Porque es ese el motivo del amor, la belleza -que, dicho sea de paso, “preside constantemente el instinto sexual y sin cuyo sentido no sería éste más que una de las más despreciables necesidades naturales”⁸¹- que se busca siempre en el otro es, sin saberlo, la belleza de la especie como valioso objeto de amor. El amor busca así en el otro tanto determinadas cualidades físicas: edad, salud, esqueleto, las formas corporales propias de cada

⁷⁸ W2, p. 643 (1105).

⁷⁹ W2, p. 626 (1089).

⁸⁰ W2, p. 644 (1105-1106).

⁸¹ W2, p. 631 (1093).

sexo, la belleza del rostro, etc., como cualidades psíquicas: instintivamente la mujer busca en el hombre la fuerza o el carácter, el hombre en la mujer la inteligencia por ser lo que respectivamente retransmitirán a sus descendientes. Además, en cualidades particulares “cada cual prefiere lo que al otro le falta”⁸², ésta es otra vía de elección que completa a aquélla y que suscita violentas pasiones, porque la intensidad del amor crece, como ya hemos señalado, a la par que su individualización.

El principio según el cual el amor es la forma en que *el genio de la especie* busca un nuevo individuo, el individuo específicamente querido por éste, explica, pues, todos los rasgos tópicos del enamoramiento y del amor, sobre todo su fuerza y su ceguera hasta el suicidio, así como la simpatía que nos suscitan los amantes en la comedia o el drama, o la que experimentamos ante los matrimonios por amor sobre los de conveniencia (en el primero predomina el interés de la especie, en el segundo el interés del individuo), pero también su fugacidad e inconsistencia propia, pues no es más que una trampa, un señuelo mediante el que la voluntad de la especie utiliza desconsideradamente a sus *hijos* para que le sirvan en sus intereses, es la cara oculta del amor. Que el amor es la máscara de los intereses de la especie se revela en el hecho de que “el amor influye sobre nosotros como la más poderosa de las ilusiones, puesto que el amante aprecia más que todos los tesoros de la tierra la posesión de la mujer a quien adora y en brazos de la cual no hallará, sin embargo, mayor deleite que en los de cualquier otra mujer”. La verdad de esa afirmación tan descarnada y desmitificadora se nos impone, añade Schopenhauer a continuación, cuando, fríamente y distanciados de la simpatía que el amor despierta en nosotros, observamos “que estas grandes pasiones, como todas las demás, no tardan en extinguirse después de la posesión, con no poco desencanto de los amantes”⁸³. No puede ser de otro modo, pues como dijimos al principio -ahora puede entenderse el sentido de aquella frase-, el amor no es sino el instinto sexual “*determinado, especializado, individualizado*, en la acepción más estricta de la palabra”; la naturaleza e inconsistencia propia del acto sexual, por otra parte, se muestra psicológicamente en la contraposición que todo sujeto experimenta entre las expectativas de plenitud y felicidad que la unión sexual anuncia antes de su realización y la decepción o depresión que le sigue: “la conocida inscripción que adornaba con un falo la puerta del lupanar de Pompeya: *Heic habitat*

⁸² W2, p. 638-639 (1100).

⁸³ W2, p. 644 (1106).

felicitas, expresaba cándidamente esta inclinación; lema lleno de candidez para el visitador entrante, irónico para el saliente y que encierra en sí gran profundidad”⁸⁴.

En resumen, “hemos visto que la elección minuciosa con que el hombre provee a la satisfacción del instinto sexual, y que por sucesivos grados puede elevarse hasta el amor apasionado, descansa sobre el serio interés que se toma el hombre inconscientemente por la constitución personal y especial de la generación venidera. Este interés tan extraordinario confirma dos verdades que dejé sentadas en los capítulos anteriores: 1.^a La indestructibilidad del ser humano en sí, que se perpetúa en esa generación futura. Un interés vivo, tan vigilante, nacido sin reflexión ni premeditación de un impulso y una atracción de nuestro ser, no podría existir de un modo tan inmutable ni ejercer tan poderosa influencia si el hombre estuviera condenado a perecer por completo y si hubiera de sucederle, únicamente en el orden del tiempo, una generación real y absolutamente distinta de él. 2.^a Que la esencia de un ser reside en la especie y no en el individuo. El interés que toma cada cual en la constitución de la especie, que es lo que late en todo sentimiento de amor, desde la inclinación más ligera hasta las pasiones más exaltadas, es, en realidad, el negocio más importante para los hombres, aquél cuyo buen éxito o cuyo fracaso les afecta más hondamente; por eso se le da el nombre de asunto del corazón. Cuando este interés se pronuncia abiertamente, se subordina a él, y si es preciso se sacrifica todo lo relativo a la persona individual. Con esto se prueba que la especie toca más de cerca al hombre que al individuo y que antes vive en la primera que en la segunda”⁸⁵.

Estas palabras muestran la oculta dimensión trágica del amor: su razón de ser radica en el inevitable fracaso del hombre como individuo, fracaso que muestra toda su radicalidad en la muerte unida inexorablemente al nacimiento, fruto de la sexualidad y gracias al amor, por el que, sin embargo, ese individuo se juega su vida *inocentemente* y con el mayor entusiasmo sin caer en la cuenta de que sirve a aquello que le traiciona⁸⁶. Esta reflexión desenmascaradora no encerraría en sí misma una desvalorización del amor, dada la alta función que desde la afirmación de la Voluntad de vivir se le encomienda, si no fuera porque es precisamente esa afirmación la que *debería* no ser, ¡he ahí el nudo gordiano de la cuestión que sólo el asceta sabrá cortar! La valoración del amor nos remite así a la meditación sobre la muerte.

2. Sobre la muerte.

⁸⁴ W2, p. 600 (1067).

⁸⁵ W2, p. 655 (1114).

⁸⁶ El comentario de Philonenko, centrado en la incomunicabilidad interpersonal y en la soledad del individuo, es complementario al nuestro: “El pensamiento trágico es formulado aquí con una terrible sencillez y revela la *diabolicidad* de la Voluntad de vivir. Basta con descorrer un poco el velo para apercibirnos de que el amor no es sino una máscara o una trampa que oculta el panteísmo del dolor. Habíamos visto cómo, al reflexionar sobre la historia de la filosofía, Schopenhauer dudaba de que se pudiera comprender el *alter ego*. Afirmaba que, en el fondo, no se conoce bien más que a uno mismo. Se trataba de pensamientos; ahora es cuestión de existencia, y la doctrina no varía. Cuando dos amantes se desposan por amor, no es por caridad y, además, deben de tener el sentimiento de quererlo. Pero pasan los años y con ellos la transparencia de las almas. Creían leer en sus más secretos pensamientos, se hallan instalados, sin embargo, en una intimidad más que banal. El límpido cristal de la conciencia se ha empañado. ¿Por qué llora ella? No quiere decirlo, pues no sabe exactamente lo que le pasa, pero sabe que todo pasa. Nace así la soledad. Dice: ‘No es nada’, pero *nada* lo es *todo*. He aquí la conciencia encerrada en ella misma y el *ego* se acurruca en la profundidad del dolor, bajo el velo tutelar de la banalidad. ... Sencillamente, ciego, el genio de la especie se ha alejado: la pareja está rota y no quedan más que dos mónadas abandonadas al sufrimiento como fondo de toda vida”, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit. pp. 297-298.

“La muerte ... desata dolorosamente el lazo que el acto genésico había atado con voluptuosidad; es la gran desilusión”⁸⁷.

El destino de todo hombre es la muerte. Sin embargo, el horizonte de la muerte es vivido por casi todos como “el mayor de los males, la amenaza más terrible; no hay angustias que puedan igualarse a las de la muerte”⁸⁸. La filosofía, señalamos en el primer capítulo de este trabajo, nace del *asombro* ante un mundo y una vida humana presididos por el mal, el dolor y la muerte⁸⁹; el enigma de la muerte, vivido por el hombre como el mayor de los males, es lo que verdaderamente le mueve a filosofar⁹⁰:

“La muerte es el verdadero genio inspirador o el *Musageta* (Wegweiser) de la filosofía. Sócrates definió por ello a la filosofía: θάνατου μελετή (preparación para la muerte). Acaso no se hubiera pensado nunca en filosofar si ella faltara”⁹¹.

En el hombre, a diferencia del animal que no la conoce mientras no llega, “la razón le da la espantosa certeza de la muerte”. Pero de modo semejante a “como en la naturaleza cada mal lleva anejo su remedio, o por lo menos su compensación”, esa razón que nos anuncia la muerte como nuestro terrible e inexorable destino, es asimismo la que nos procura el consuelo⁹² que

⁸⁷ W2, p. 594 (1062).

⁸⁸ W2, p. 545 (1016).

⁸⁹ “Está fuera de duda que el conocimiento de la muerte conjuntamente con el espectáculo de los dolores y miserias de la vida es lo que da mayor pábulo a las consideraciones filosóficas y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de dolores y no tuviera límite, es lo probable que a nadie se le ocurriera preguntarse por qué existe el mundo, y por qué es tal como es; todo se explicaría por sí sólo”, W2, pp. 187-188 (714).

⁹⁰ Para José Martínez Hernández Schopenhauer es, junto con Kierkegaard y Nietzsche, uno de los pilares de la experiencia trágica de la muerte que caracteriza el pensamiento contemporáneo, p. 17. Hay en este pensamiento “una línea en la que predomina la negatividad, el pesimismo, la hegemonía de la muerte (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger) y otra en la que predomina una afirmación de lo trágico hasta sus últimas consecuencias (Nietzsche, Camus y Sartre)”, p. 20. La investigación de la primera línea señalada, la reflexión sobre el pensamiento acerca de la muerte de cada uno de los tres autores citados, sus semejanzas y diferencias, constituye el tema de su tesis doctoral. La hegemonía de la muerte y el antihumanismo son las notas comunes que caracterizan el pensamiento sobre la muerte de estos autores, hegemonía que es en Schopenhauer de carácter metafísico, “para él la conciencia de la muerte es el principio mismo del filosofar, pues saberse mortal convierte al hombre en una especie de ‘animal metafísico’. Por ello, la muerte tiene el carácter de revelación, iluminación o iniciación en la verdad de la existencia, trágica verdad, por otra parte”, p. 23. Lo que diferencia a Schopenhauer de los otros dos es la forma en que en él aparece el conflicto trágico, conflicto entre la Voluntad y el individuo, y su talante pesimista que aconseja la resignación, p. 22. José Martínez Hernández, *Muerte e individuo en el pensamiento contemporáneo (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger)*, Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía y Lógica, Junio de 1991. Este mismo autor escribe un bello artículo, *El genio inspirador de Schopenhauer*, sobre la metafísica de la muerte en Schopenhauer, en *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 103-108. La exposición pretende mostrar tres aspectos que, en su opinión, caracterizan esta metafísica: “1) la perspectiva trágica del individuo ante la muerte, 2) la hegemonía metafísica de la muerte, de origen religioso, y 3) la actitud negativa y pesimista ante ella”, p. 103.

⁹¹ W2, pp. 542 (1014, la traducción ha sido modificada).

⁹² W2, pp. 542-543 (1014).

por ella necesitamos. La permanente presencia de la muerte como límite ineludible de la existencia pone al hombre ante su efectiva finitud, despertando en él la inquietud metafísica y con ella la pregunta por el sentido o sinsentido de la existencia. Pero la muerte no sólo suscita la pregunta por el enigma de la existencia, sino que es también, como forzoso y fatal destino de todo hombre, la *indicadora del camino* (Wegweiser), clave principal para desentrañar dicho enigma. Desde esta perspectiva, la reflexión schopenhaueriana sobre la muerte pretende conocer qué es la muerte y descifrar su sentido, para de este modo conjurar el terror que nos inspira y prepararnos para ella.

¿Qué es la muerte? La respuesta de Schopenhauer a ésta, la más grave e inquietante de las preguntas que podamos formularnos, puede parecer a primera vista decepcionante: la muerte en sí misma no es nada; tanto en el hombre, como en cualquier otro ser vivo, no consiste en la aniquilación de su verdadero ser, sino en la pérdida de la individualidad, es decir, de la fenomenalidad, de la apariencia.

Dos hechos contrapuestos que nos ofrece la más simple observación nos permiten una primera aproximación a la justificación de esa tesis, sobre todo si tenemos en cuenta, dice Schopenhauer, que la naturaleza habla siempre el lenguaje de la verdad, y que, por tanto, ninguna teoría deducida lógicamente a partir de una concepción objetiva de la naturaleza puede ser falsa, en todo caso será unilateral e incompleta⁹³, pero nunca falsa. Por una parte, “el animal teme la muerte sin conocerla”⁹⁴, lo que demuestra que éste es un temor inconsciente e innato en todos los animales, que se manifiesta tanto en el cuidado que ponen en protegerse de los peligros que les acechan, como, sobre todo, en la atención y protección que brindan a sus crías; por otra, aunque el hombre sí conoce la muerte, su pensamiento le angustia e inquieta sólo en algunos momentos, cuando algún acontecimiento lo hace presente, pero que pronto rechaza y sume en el olvido, de manera que la mayor parte del tiempo vive como si su vida no fuera a cesar nunca, tan lejos está esta idea de su conciencia cotidiana “que pudiéramos asegurar -comenta el filósofo de Danzig- que ningún hombre tiene la convicción completa que ha de morir, pues, de no ser así, no habría la diferencia que hay entre el estado de un hombre en general y el de un condenado a muerte”⁹⁵. Aquel temor y esta indiferencia ante la muerte resultan de la vivencia íntima de una misma verdad que la reflexión filosófica habrá de justificar: en todo ser vivo, también en el hombre, hay algo indefectiblemente condenado a la

⁹³ W2, p. 554 (1025)

⁹⁴ W2, p. 545 (1016)

⁹⁵ W1, p. 355 (312)

muerte, la individualidad, la apariencia, pero también algo a lo que ésta no puede afectarle, su verdadero ser, que es indestructible.

De la misma manera que en el nacimiento no se genera un nuevo ser de la nada, la muerte no puede aniquilar el verdadero ser en que todo individuo consiste, en todo caso sólo puede destruir aquello que en el nacimiento se genera, pues ni de la nada puede provenir la existencia ni lo que existe puede devenir nada; lo que existe verdaderamente no se genera ni destruye, aunque aparezca revestido de diversas formas en cada momento del tiempo. Eso que existe permanentemente es, desde el punto de vista físico, la materia y las fuerzas naturales -el principio vital es una de ellas-, ambas están fuera de todo proceso de generación o corrupción, pues son el presupuesto de todo cambio; la permanencia de una y otra testifican, desde este punto de vista, la indestructibilidad de nuestro verdadero ser, ésta es la verdad parcial del materialismo y del naturalismo⁹⁶. El error del materialismo y del naturalismo es pensar que la materia y las fuerzas naturales son la cosa en sí sin caer en la cuenta de la idealidad del espacio y del tiempo; no es la materia la cosa en sí, sino la Voluntad, que aparece a la representación según las condiciones del sujeto que conoce, es decir como cuerpos materiales en el espacio y en el tiempo y ligados por la ley de causalidad. La Voluntad es, pues, lo que existe permanentemente desde el punto de vista metafísico. Ahora bien, lo que la Voluntad quiere es la vida, por eso “decir Voluntad de vivir es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad”⁹⁷; lo que, en consecuencia, cualquier ser que nace y muere verdaderamente es no es otra cosa que Voluntad de vivir. Pero esa Voluntad se objetiva en las Ideas que aparecen a la representación en individuos temporales sometidos a la ley de causalidad, es decir, que nacen y mueren; el sentimiento profundo de ser Voluntad de vivir pero, paradójicamente, condenados en cuanto individuos a la muerte, es lo que explica el temor inconsciente que tanto los animales como el hombre experimentan ante ella⁹⁸. Sin embargo, las Ideas están fuera del tiempo, son eternas, de ahí la seguridad e indiferencia ante la muerte con la que caminan el animal y el hombre por la vida en medio de peligros y amenazas sin cuento, que es expresión del sentimiento de

⁹⁶ “Con arreglo a esto y según dejo demostrado, en la antigua y tosca teoría materialista, vemos representada la indestructibilidad de nuestra esencia por la sombra; esto es, por la esencia de la materia, como en el sistema menos primitivo del naturalismo absolutamente físico la vemos representada en la ubicuidad y eternidad de las fuerzas naturales, entre las cuales hay que incluir la fuerza vital. Por lo tanto, estas primitivas visiones nos dicen ya implícitamente que la criatura viviente no está condenada por la muerte a una total destrucción, sino que continúa existiendo con el conjunto de la naturaleza y dentro del mismo conjunto”, W2, p. 554 (1025).

⁹⁷ W1, p. 347 (305)

⁹⁸ “¿Por qué huye el animal? ¿Por qué tiembla y se esconde? Porque siendo Voluntad de vivir y estando por lo visto destinada a morir, quiere ganar tiempo”, W2, p. 545 (1016).

inmortalidad vivido en lo más profundo de cada uno. La individualidad, pero no el verdadero ser del viviente, es lo que la muerte destruye; el núcleo indestructible de nuestro verdadero ser es la Voluntad de vivir objetivada en la Idea de hombre, como esa misma Voluntad objetivada en cualquiera de las otras Ideas lo es de cualquier otro ser vivo. Lo que la Voluntad de vivir quiere, como vimos al tratar de la sexualidad (del nacimiento) y que ahora se reafirma, es la vida de la especie, de manera que los individuos son sólo el medio para el cumplimiento de aquel fin. La naturaleza expresa esta verdad con la sencillez e ingenuidad que le es propia en la prodigalidad con que genera a sus hijos y en la indiferencia hacia ellos una vez arrojados a la existencia, sobre todo cuando han cumplido su función reproductiva: genera miles de individuos, capaces de generar cada uno, a su vez, un considerable número de ellos, sin preocuparse de las desgracias y penalidades que les aguardan, más aún, permitiendo su debilitamiento una vez que su capacidad para la reproducción disminuye.

El nacimiento y la muerte afectan sólo al fenómeno de la Voluntad, es decir, al individuo, pero no a ésta y sus objetivaciones, a las Ideas, que están fuera del tiempo, aunque es esencial a ellas manifestarse en individuos sometidos a la caducidad temporal⁹⁹. Esta verdad se expresa en la naturaleza en la inalterable permanencia de las especies a las que no les afectan el constante nacer y morir de sus criaturas individuales. El símbolo de la naturaleza es el círculo, porque representa el retorno permanente de ésta y de todos los seres que la forman¹⁰⁰. La especie constituye el centro permanente e inmóvil de la rueda del tiempo, cuyo círculo exterior lo forman sus ininterrumpidamente sucesivas manifestaciones fenoménicas, los individuos que nacen y mueren, por lo que la especie aparece siempre joven y renovada en un presente eterno. Aunque “la muerte esgrime su guadaña sin descanso”¹⁰¹, la especie vive eternamente joven en un presente infinito. Schopenhauer insiste mediante diversas metáforas en la permanencia de la especie a la que el nacer y el morir de los individuos no le afectan: “Así como las gotas de la catarata que brama, se precipitan en polvo impalpable y se suceden con la rapidez del

⁹⁹ “La Voluntad de vivir se manifiesta, tratándose de la especie, en el instinto sexual y en los cuidados exagerados para la conservación de la prole. La naturaleza, conduciéndose en este sentido, no participa de aquella ilusión del individuo y se muestra llena de solicitud por la conservación de la especie, mientras permanece indiferente a la destrucción de los individuos; para ella éstos no son más que los medios, aquélla es el fin, de donde resulta el contraste sorprendente entre la circunspección con que dota a los individuos y la prodigalidad de la especie”, W2, p. 568 (1038). Continúa insistiendo en esta contraposición: mientras nacen un sinnúmero de individuos en todas las especies, tales individuos tienen sólo los órganos precisos para sobrevivir, incluso cuando alguno no es necesario, la naturaleza prescinde de ellos.

¹⁰⁰ W2, pp. 559-560 (1029-30).

¹⁰¹ W2, p. 561 (1031).

relámpago, mientras que el arco iris que en ellas toma vida permanece inquebrantable, inmóvil y libre de ese eterno cambio, así también la Idea, es decir, cada especie de seres vivientes, está a salvo de la renovación incesante que se observa en sus individuos, y donde la Voluntad de vivir tiene sus verdaderas raíces y se manifiesta en la Idea, en la especie; por eso sólo la conservación de la especie importa realmente¹⁰². El nacimiento y la muerte son el medio por el que la especie permanece eternamente joven; para ella la muerte es como el sueño para el individuo:

“La Voluntad de vivir se aparece en sí misma en un presente infinito, porque el presente es la forma de existencia de la especie, que se conserva siempre joven y no puede envejecer, siendo la muerte para la especie lo que el sueño para el individuo, o lo que el entornar el párpado es para el ojo”¹⁰³.

Lo así observado empíricamente en la naturaleza encuentra su sentido profundo en la siguiente reflexión, fundada en la idealidad del tiempo, que concluye en que lo que existe, la vida, vive en un presente eterno: cuando nos preguntamos por qué existimos *ahora* y no antes o después estamos pensando dos tiempos distintos, uno que pertenece al mundo, ajeno a nosotros, y otro, nuestro propio tiempo, que constituye una secuencia de aquél, por eso creemos que este mundo ha existido antes de nosotros y seguirá existiendo después de nosotros; pero esto no es así, el tiempo es la forma del sujeto de conocimiento mediante la que aparecen a éste los fenómenos de la Voluntad, los objetos y nosotros mismos en cuanto objetos que constituimos el mundo, por lo que, en primer lugar, no somos en un lapso de tiempo del mundo, sino que el mundo y nosotros como parte de él somos simultáneamente, de manera que con nosotros desaparecería el mundo, consecuentemente, en segundo lugar, nada existe en el pasado ni en el futuro, nadie ha vivido en el pasado ni en el porvenir, el pasado y el futuro no existen más que para el concepto, pero no realmente, la forma de existencia de todo objeto, también de nosotros en cuanto objetos, es el presente, un presente que “si, concebido empíricamente, es lo más fugaz que pueda imaginarse, desde el punto de vista metafísico que se eleva sobre las formas de la intuición empírica, se nos revela como lo único permanente, el *Nunc stans* de los escolásticos. La fuente y el sostén de su contenido es la Voluntad de vivir o la cosa en sí -que somos nosotros”¹⁰⁴. Lo que deviene, lo que ya ha sido o todavía no es, no es

¹⁰² W2, p. 566 (1036). “Si pudiera existir un ojo que viviera un tiempo infinitamente largo y que pudiera abarcar de una sola ojeada el género humano en toda su duración, el cambio incesante del nacimiento y de la muerte se presentaría sólo como una vibración permanente y no vería en él más que un nacimiento renovado siempre, que sale de la nada para volver a caer en ella; de igual manera que un carbón encendido, al cual se hace girar, parece a nuestros ojos un círculo inmóvil, o el resorte en vibración rápida un triángulo inmóvil, o la cuerda un huso, del mismo modo, ese ojo imaginario vería la especie existir y durar, y los nacimientos y muerte no serían para él más que vibraciones”, W2, p. 564 (1034-35).

¹⁰³ W2, p. 561 (1032).

¹⁰⁴ W1, p. 352 (309)

sino el fenómeno, la apariencia, el modo de manifestarse de lo que verdaderamente existe. Por eso podemos decir que lo que fue es *lo mismo* que lo que es y lo que será es *lo mismo* que lo que fue, y eso *mismo* es para la Voluntad la vida, para la cual lo cierto es el presente¹⁰⁵. La consecuencia rigurosa que de estas reflexiones (lo que vive, vive en un presente eterno, y eso que vive verdaderamente es la especie) se sigue resulta tan sugerente como sobrecogedora:

“No es ningún secreto para mí que si sostuviese seriamente que el gato que juega en este momento cerca de mí es el mismo que hace trescientos años daba los mismos saltos y se entregaba a los mismos juegos, me tomarían por loco; pero todavía sería más loco el que creyese que el gato de hoy es, esencial y enteramente, otro que el de hace trescientos años. Contemplemos seriamente y de buena fe un vertebrado superior, y veremos con toda claridad que ese ser insondable, tal como allí se presenta en conjunto, no puede aniquilarse, aunque, a pesar de ello, sabemos que es perecedero. Esto depende de que en aquel animal lo finito de su individualidad lleva el sello de lo infinito de su Idea, de la especie”¹⁰⁶.

De todo lo dicho se sigue que el hombre, como cualquier otro ser vivo, es un ser temporal en cuanto fenómeno, cuya vida se extingue con la muerte, después de la cual no existiremos del mismo modo que no existíamos antes de nacer. “Sin embargo, la muerte no puede aniquilar más que aquello que el nacimiento ha producido y no puede suprimir lo que desde el principio hizo posible el nacimiento”¹⁰⁷. ¿Qué es en nosotros producto del nacimiento? La individualidad, es decir, la inteligencia y con ella la conciencia. ¿Qué hizo posible el nacimiento? La Voluntad, cuyo fenómeno o imagen es el cuerpo. La inteligencia y la conciencia, como ha sido ya ampliamente expuesto, es para Schopenhauer un fenómeno físico, fruto de la actividad de un órgano corporal, el cerebro, mientras que la voluntad es la cosa en sí, aquello de lo que el cuerpo todo y, por tanto, también el cerebro es objetivación. La inteligencia, “función del sistema nervioso cerebral” depende de la vida somática del organismo, mientras que “ésta descansa sobre la Voluntad”¹⁰⁸. En cuanto fenómeno físico, “la inteligencia consciente es lo único que la muerte destruye”, mientras que “la volición, en cuanto cosa en sí y sustancia de todos los fenómenos individuales, es independiente de toda condición determinada por el tiempo y, en consecuencia, eterna”¹⁰⁹. La vida del individuo se extingue con la muerte, pero no el principio de vida que subsiste eternamente

¹⁰⁵ “Podemos comparar el tiempo con un círculo que diera vueltas eternamente; la mitad que descende sería el pasado; la otra mitad que siempre asciende el futuro, y el punto superior indivisible que marca el contacto con la tangente sería el presente inextenso; así como la tangente no toma parte en el movimiento circular, tampoco el presente, el punto de contacto del objeto cuya forma es el tiempo, con el sujeto que carece de forma porque no es cognoscible, sino que es la condición de todo conocimiento”, W1, p. 353 (310).

¹⁰⁶ W2, pp. 565-566 (1035-1036)

¹⁰⁷ W2, p. 580 (1049)

¹⁰⁸ W2, p. 586 (1054)

¹⁰⁹ W2, p. 584 (1052)

Aquellos dos principios fundamentales de la filosofía schopenhaueriana, “la rigurosa distinción entre la voluntad y la inteligencia y la supremacía de la primera”¹¹⁰, son también los únicos capaces de resolver esa aparente contradicción entre el hecho incontestable de la muerte del individuo y el sentimiento de inmortalidad que habita en su interior. Lo inmortal en él no es, evidentemente, el cuerpo, tampoco la inteligencia que descansa en él, sino aquello que se manifiesta en nuestra conciencia como voluntad, aunque, al no poder traspasar el límite de la conciencia, sea incognoscible. El error de toda la filosofía occidental ha sido colocar “el elemento metafísico, imperecedero, eterno, del hombre en la inteligencia, cuando se encuentra en la voluntad, que es de naturaleza completamente distinta y lo único primitivo”¹¹¹, consecuencia de ese error es la pretensión equivocada de la inmortalidad de la individualidad.

Si cada hombre es un acto intemporal de la Voluntad de vivir que aparece a la representación como cuerpo material en un lugar y en un momento concreto y como efecto de una causa, es decir, como individuo dotado de conciencia y producto del nacimiento, la muerte no afecta a su ser en sí, marca sólo el fin de una determinada conciencia y con ella de una determinada individualidad, pues suprimida la conciencia se desvanece la representación, conciencia que será sustituida por otra distinta en un nuevo nacimiento, que será el comienzo de una nueva individualidad. La dificultad en la comprensión del asunto estriba en que el tiempo es una forma de la inteligencia, en consecuencia, comienzo y fin, nacimiento y muerte, sólo tienen significación para la inteligencia y por tanto para la representación, pero al mismo tiempo constituyen por ello mismo una límite infranqueable para la comprensión positiva de la permanencia de nuestro verdadero ser, sólo nos cabe una aproximación negativa, que no puede ir más allá del reconocimiento teórico de que ese verdadero ser está fuera del tiempo. En todo caso, puede asimilarse a “una especie de metempsicosis, mas con la importante diferencia de que no abarca la $\psi\chi\eta$ entera, es decir, que no concierne a la inteligencia, sino sólo a la voluntad, lo cual descarta los despropósitos con que se acompaña la doctrina de la transmigración de las almas”¹¹², diferencia a la que se le une la conciencia de que el tiempo no es más que una forma de la inteligencia y, por tanto, como hemos dicho, un límite para la plena comprensión del asunto. Esta asimilación se hace más plausible, por otra parte, si tenemos en cuenta que en la generación la voluntad o el carácter proviene del padre mientras que la inteligencia proviene de la madre, siendo ésta la que se destruye con la muerte y la única dotada

¹¹⁰ W2, pp. 580-581 (1049)

¹¹¹ W2, p. 581 (1049-1050)

¹¹² W2, pp. 588-589 (1056-1057)

de memoria, el nuevo nacimiento vendrá presidido por una nueva inteligencia y no conservará ningún recuerdo de su vida anterior. Aceptada esta interpretación, el nombre de palingenesia, piensa Schopenhauer, sería más apropiado que el de metempsicosis, pues lo que de hecho acontece no es la transmigración sino, hablando en el lenguaje de la representación, el renacer constante de nuestro ser, en el cual consistiría la condena por la vida realizada de la voluntad que se afirma, hasta que iluminada por una inteligencia superior alcanzara el camino de la negación: los “perpetuos renacimientos serían así los ensueños de vida que una voluntad, indestructible en sí, soñara sucesivamente hasta el instante en que, iluminada o mejorada por las numerosas y diferentes inteligencias que hubiera poseído bajo formas siempre nuevas se decidiese a suprimirse a sí misma”¹¹³. Esta visión de la vida y la muerte nos remite, pues, al sentido moral de la existencia que será objeto del próximo capítulo. La muerte es, desde luego, el camino de la salvación, pero no como medio para vencer definitivamente la muerte ganando la inmortalidad individual en otra vida superior, sino como ocasión para vencer definitivamente la vida disolviendo la individualidad en la nada.

La posición de Schopenhauer se opone frontalmente a la doctrina de la inmortalidad y de la salvación defendida por el cristianismo y se aproxima o inspira en el budismo¹¹⁴. El mito de la resurrección que sostienen las religiones derivadas del judaísmo, el cristianismo y el islamismo, es de todo punto insostenible, pues admitido que el hombre ha sido creado de la nada, aun pasando por alto que tal suposición resulta inadmisibile para la razón, habría que pensar que la muerte le retrotrae al estado anterior, es decir, a la nada. El mito de la metempsicosis, por el contrario, expresa *sensu allegorico* lo que la filosofía concluye *sensu stricto et proprio*. No es, pues, de extrañar que la creencia en la metempsicosis esté presente, exceptuando las citadas anteriormente, en prácticamente todas las religiones, especialmente la más elevadas, el brahmanismo y el budismo. La metempsicosis, piensa Schopenhauer, es una

¹¹³ W2, p. 589 (1057) Sobre esa cuestión, así como su relación con el Budismo, Maria Marchel, *Der Gedanke der Reinkarnation bei Schopenhauer*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, pp. 128-134.

¹¹⁴ J. Martínez insiste en esta cuestión: “La buena nueva del cristianismo es la inmortalidad personal, mientras que la buena nueva de Schopenhauer es la aniquilación del individuo. ... Nuestro autor se inspira en la doctrina budista al respecto, para la cual lo universal sólo puede alcanzarse por el sacrificio de la individualidad. Cristianismo y budismo quieren llegar al mismo sitio, pero por procedimientos bien diferentes. E. Morin ha señalado en su obra *El hombre y la muerte* (Kairós, Barcelona, 1974) que estas dos soluciones míticas, la cristiana y la budista, representan en las civilizaciones evolucionadas el gran díptico de la inmortalidad humana, sucesor de otro mucho más arcaico: la creencia en el *doble* y en la *muerte-renacimiento*, J. Martínez, *Muerte e individuo en el pensamiento contemporáneo (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger)*, o. cit., p. 166.

creencia natural que nace en el espíritu humano espontáneamente cuando no está condicionado por otros prejuicios adquiridos previamente. Esta sí que “es, realmente, una hipótesis filosófica natural a la razón y nacida de las propias formas de ésta y no las tres pseudoideas de la razón de Kant”¹¹⁵.

La muerte no es, pues, en sí misma nada: la muerte, hemos escrito antes, es, desde el punto de vista de la especie, “lo que el sueño para el individuo”; el nacimiento, en otra metáfora de clara evocación calderoniana a la que también nos hemos referido anteriormente, es como el ensueño de vida que la Voluntad indestructible sueña sucesivamente y la muerte el despertar de ese ensueño¹¹⁶. Pero si la muerte no es nada, ¿por qué el miedo a la muerte?, ¿por qué el tremendo pavor que nos inspira?, ¿por qué nos enfrentamos a ella como el peor de los males?, porque la muerte, ya lo hemos apuntado, es para el individuo la nada.

¿Qué tememos en último extremo de la muerte? No a la aniquilación de nuestro ser, acabamos de ver que tal aniquilación es imposible, salvo en el caso de que hubiéramos sido creados de la nada, pero, aún en este caso, deberíamos experimentar el mismo temor ante el pensamiento del tiempo en que aún no existíamos que el que experimentamos cuando pensamos en el momento en que ya no seremos, cosa que no ocurre, “luego el *no ser* futuro debería inquietarnos tan poco como el no haber sido” en el pasado¹¹⁷. Tampoco al dolor que ella pueda acarrear, la muerte en sí misma no puede ser dolorosa, lo será la enfermedad, pero no la muerte, y tan dolorosa puede ser una enfermedad de la cual después sanamos, como aquella que conduce a la muerte; una muerte violenta no es tampoco más dolorosa que una herida grave, más aún, en el momento en que ésta se produce no solemos sentir su efecto, luego la muerte violenta debe ser menos dolorosa que la herida grave que acaba sanando; la muerte natural, por último, se produce tras el lento agotamiento de las fuerzas, de manera que la muerte llega imperceptiblemente como el sueño del que ya no despertaremos. Mucho menos la pérdida de la vida, cuyo valor intrínseco, considerada en general, es cuando menos problemático y en el mejor de los casos resultaría “difícil resolver si no valdría más no existir”; si nos fuese dado llamar a la puerta de los sepulcros y preguntar a los que fueron si querrían resucitar,

¹¹⁵ W2, p. 593 (1060)

¹¹⁶ Roberto R. Aramayo en el estudio introductorio a su traducción a una antología de los *Manuscritos Berlineses*, HNIII, que titula: *Entre la sentencia y el oráculo*, realiza una interesantísima reflexión sobre la recurrente meditación schopenhaueriana en torno al sueño, la vida y la muerte, Arthur Schopenhauer, *Manuscritos Berlineses* (selección, estudio introductorio, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Pre-textos, Valencia, 1996, pp. 15-48.

¹¹⁷ W2, p. 548 (1019)

“seguramente contestarían que no”¹¹⁸. El apego a la vida y el temor a la muerte no es algo que avale la inteligencia, incluso admiramos a aquellos hombres que enfrentados a las más difíciles situaciones con serenidad de juicio desafían tranquilamente la muerte, mientras que, por el contrario, despreciamos a aquellos otros que deseando la vida a cualquier precio luchan con desesperación y sin reparar en medios por mantenerla. En la muerte tememos la pérdida de aquello que aparece con el nacimiento, la individualidad, pero si ésta es sólo apariencia, el temor que experimentamos por su pérdida no puede ser sino fruto de un equívoco, de un engaño.

¿Dónde está la raíz del miedo a la muerte? No es la razón, señalemos en primer lugar, la que teme la muerte, sino la voluntad. La razón por su propia naturaleza no puede *sentir*, no es capaz de sentimientos ni emociones, no puede, por tanto, temer, sólo la voluntad *siente* y, en consecuencia, teme. El temor a la muerte sólo podría provenir de la razón en el caso en que ésta ofreciera motivos a la voluntad para sustentar dicho temor, pero, como acabamos de exponer, ésta nos muestra más bien el absurdo de dicho temor. El temor a la muerte sólo puede provenir de la ciega Voluntad de vivir que constituye nuestra esencia más íntima, que identificada con su fenómeno ve cómo la muerte lo aniquila y lo reduce a la nada:

“No es la parte conocedora del yo la que teme la muerte: la *fuga mortis* procede sólo de la ciega voluntad de que está lleno todo ser viviente. Como ya queda dicho, el temor de morir es inseparable de esa voluntad, porque ésta es Voluntad de vivir, porque en su más recóndita esencia está la aspiración a la vida y a la conservación y porque la inteligencia no le pertenece desde su origen, sino que ha sido adquirida luego que aquélla se objetivó en una criatura racional, y cuando esta criatura, por causa de esa objetivación, ve que la muerte aniquila este fenómeno, con el cual se ha identificado y al cual se ve limitada, todo su ser hace una resistencia desesperada”¹¹⁹.

Resulta paradójico que el miedo a la muerte no venga de aquel elemento de nuestro ser que perece, la inteligencia, la conciencia individual, sino de aquél otro que es imperecedero, la voluntad¹²⁰. La paradoja se aclara cuando caemos en la cuenta de que el miedo a la muerte

¹¹⁸ W2, p. 545 (1016-1017)

¹¹⁹ W2, p. 548 (1019-20), pp. 546 (1017) y 583-584 (1052).

¹²⁰ W2, p. 584 (1052-53). “Resultado de esto es que en nosotros, la única facultad que teme la muerte, es la volición, a la cual no puede alcanzar la muerte, y que, en cambio, el elemento expuesto a perecer es aquel que por su naturaleza no es susceptible de sentir ni de temer, ni, en general, de deseo o de emoción; aquel a quien es indiferente ser o no ser; en suma, el puro sujeto conocedor, la inteligencia, cuya única existencia consiste en su relación con el mundo representado u objetivo, cuyo término correlativo es, formando en realidad sus dos existencias, una sola. Si la conciencia individual perece con la muerte, la voluntad, que es la única que la teme, sobrevive”. Aquí, y en todo el capítulo XLI de la segunda edición del *Mundo*, parece afirmarse con rotundidad que la inteligencia, “el puro sujeto conocedor”, perece con la muerte, y que es la voluntad la única que a ella sobrevive. Tal afirmación parece contrastar con esta otra perteneciente al parágrafo LIV de la primera edición: “Ya hemos visto con perfecta claridad que sólo la manifestación individual de la voluntad es lo que comienza y acaba en el tiempo; pero que esto no afecta a la Voluntad en sí ni al correlato de todo objeto, o sea al sujeto que conoce y nunca es conocido. Hemos visto también, por otra parte, que la Voluntad de vivir es eterna; pero estas consideraciones no

surge de una confusión, que es consecuencia de la limitación y secundariedad de la parte cognoscente del yo. La razón, dado su carácter instrumental, de servicio a la voluntad, se halla dirigida al exterior con el fin de procurar lo necesario para la conservación, lo que explica que “el hombre no conozca de sí mismo más que al individuo, tal como se ofrece a la percepción exterior”. La Voluntad, que en sí es ciega, iluminada parcialmente por la inteligencia, se identifica con su fenómeno y cuando “ve que la muerte aniquila este fenómeno, con el cual se ha identificado y al cual se ve limitada”, se rebela y lucha desesperadamente contra ella. Por eso, piensa Schopenhauer, si el hombre, trascendiendo esa limitación, llegara al convencimiento de lo que es, “se desprendería sin tanta lucha de su individualidad; su apego a ésta le haría sonreír, y diría: ¿qué me importa la pérdida de esta individualidad si llevo en mi seno la posibilidad de millones de individualidades?”¹²¹. La clave de la cuestión está, pues, en el yo. Si éste fuera “una inteligencia pura, la muerte no sólo le parecería indiferente, sino apetecible”¹²². Pero no es así, en él hay una parte cognoscente, que es derivada y que se disuelve con la muerte, y una parte volitiva, que siendo el fundamento de aquélla es indestructible. El miedo a la muerte es consecuencia de identificar erróneamente el yo con la conciencia, por lo que éste teme sumirse en el abismo de la nada. Hecho que produce, a su vez, la falsa apariencia de que es el yo el que desaparece y queda el mundo, cuando es al revés, es el mundo, la representación, el que desaparece y queda el yo, su esencia íntima, la voluntad¹²³.

¿Por qué ese equívoco natural?, ¿qué sentido tiene el temor a la muerte? El temor a la muerte no es consecuencia del valor intrínseco de la vida, sino, por el contrario, consecuencia de un error, cuya función es la de engañar al individuo para que se mantenga en la existencia:

conducen a los dogmas de perpetuidad de la que hablamos antes. La Voluntad en sí y el sujeto puro del conocimiento, ojo eterno del mundo, existen fuera del tiempo y no conocen ni la permanencia ni la destrucción, que es el lenguaje del tiempo”, W1, p. 356 (312-313). M. Piclin, en el capítulo que dedica a la muerte, *Schopenhauer*, o. cit. pp. 123 y ss., plantea, discute y apunta una solución a esta, al menos aparente, contradicción, que interpreta como si Schopenhauer pareciera “vacilar aún entre el deseo de asustar al hombre, mostrándole cuán fugaz es en una naturaleza en la que nada desaparece realmente (...) y el deseo de tranquilizarle mostrándole que sólo desaparecen formas sin realidad”, p. 128. En cualquiera de los casos, esta distinta matización de la cuestión no es ajena a la evolución del pensamiento de Schopenhauer producida entre la primera edición del *Mundo* y la segunda a la que ya hemos hechos referencia en repetidas ocasiones.

¹²¹ W2, p. 576 (1045).

¹²² W2, p. 584 (1052).

¹²³ “El pánico a la muerte depende, principalmente, de la falsa apariencia de que es el yo lo que desaparece, quedando el mundo. Más la verdad es lo contrario; el mundo se desvanece y lo permanente es la médula sustancial del yo, el sostén y el creador del sujeto, en la representación del cual consistía únicamente la existencia del mundo. Con el cerebro perece la inteligencia y con ésta el mundo objetivo, que no es más que su pura representación. Que en otros cerebros continúe viviendo y representándose un mundo semejante, es indiferente para la inteligencia que va a desaparecer”, W2, pp. 586-587 (1055).

“si la vida fuese por sí misma un bien precioso y preferible a la nada, no sería necesario que la salida estuviese vigilada por guardianes tan temibles como la muerte y sus terrores. Pero ¿quién tendría paciencia suficiente para continuar viviendo una vida tal si la muerte fuese menos espantosa?”¹²⁴. El temor a la muerte es, como el amor en relación a la generación, el medio del que la Voluntad de vivir se vale para mantenerse en su objetivación, para la pervivencia de la Idea en cuanto Idea: “conviene observar que los dolores de parto y las angustias de la muerte forman las condiciones constantes que permiten a la Voluntad de vivir mantenerse en su objetivación, para que nuestro ser en sí, asegurado contra la fuga del tiempo y la destrucción de las generaciones, esté siempre presente y goce de los frutos de la Voluntad de vivir que se afirma”¹²⁵.

La muerte no es un mal, sino más bien algo deseable. La muerte no puede ser un mal porque, dejando a un lado el absurdo que supone “creer que el *no ser* pueda ser un mal”, lo que ésta destruye, como hemos justificado en las páginas que preceden, carece de valor: la muerte no destruye nuestro verdadero ser, sino su apariencia fenoménica, es decir, sólo la individualidad desaparece con la muerte, pero no su ser, la Voluntad, ni el grado de objetivación del que esa individualidad es fenómeno, la Idea o especie. Si nos dejamos penetrar por esta verdad, que sólo la especie es *real*, no los individuos que son *apariencia* o ilusión, cuyo ser fenoménico es en función de aquélla, y, en consecuencia, nos convencemos de que, como hemos mostrado anteriormente, el temor a la muerte radica en la equivocada identificación de la Voluntad de vivir con su fenómeno, no sólo entenderemos que la muerte no es un mal, sino que, incluso, nos liberaremos del miedo a la muerte¹²⁶. Si, por otra parte, tenemos en cuenta los dolores, las miserias, el aburrimiento que, como especialmente subrayaremos a continuación en nuestra exposición sobre el pesimismo, indefectiblemente acompañan a toda existencia humana, de manera que la felicidad a la que todo hombre aspira sólo se alcanzaría cambiando *toda* su manera de ser, nos persuadiremos de que la muerte no sólo no es un mal sino algo deseable, pues caeríamos en la cuenta de que en el fondo la

¹²⁴ W2, p. 677 (1133-1134).

¹²⁵ W2, p. 562 (1032-33).

¹²⁶ Julio Quesada hace el siguiente comentario a esta afirmación: “Bastaría que el individuo se percatara de que es la conciencia inmediata de la ilusión por la que se cree diferente para que dejara de temer a la muerte, pero a cambio de desprenderse, por vana ilusión, de su ‘individualidad’ lo que acaso, podría resultar más terrorífico que, pensamos, no dejarle de temer a la muerte, pues los planteamientos políticos que pueden derivarse de allí y que hacen efectiva la caducidad del individuo tomado como mero ‘medio’ para los grandes fines no pueden dar de sí más que el fascismo”, Julio Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, o. cit., p. 52.

individualidad que la muerte destruye “no es en cada caso más que un error, una equivocación aislada, algo que sería mejor que no existiese”, que desear la inmortalidad para el individuo sería querer eternizar dicho error, que “el fin de la vida consiste en desengañarnos de ese error”¹²⁷, y, lo que es más importante, que la muerte nos brinda la posibilidad de una nueva conciencia que niegue la Voluntad de vivir y suprima en nosotros definitivamente el mal de la existencia individual.

La individualidad es un error porque en ella la Voluntad de vivir, inducida por la inteligencia que sólo la ilumina parcialmente, se identifica con su fenómeno y, a causa del egoísmo que le es inherente, no se percata de que la diferencia entre el yo y las demás cosas es sólo aparente, mera ilusión, es decir, cae en el error de creer que su ser vive sólo en su yo, en su persona y no en las demás; la muerte, al disolver la individualidad, disuelve esa ilusión, desengañándonos de dicho error¹²⁸. El origen de tal error, al que le es inherente el egoísmo, está

¹²⁷ “Sin género de duda alguno, si lo individual, con su inflexible inmutabilidad y sus estrechos límites, tuviesen duración eterna, su monotonía terminaría por producirnos tal hastío que para librarnos de él preferiríamos caer en la nada. Desear la inmortalidad para el individuo es querer eternizar un error, pues en el fondo la individualidad no es en cada caso más que un error, una equivocación aislada, algo que sería mejor que no existiese, y el fin de la vida consiste en desengañarnos de ese error. Lo confirma la circunstancia de que la mayoría de los hombres, por no decir la totalidad, está hecha de tal forma que no podría hallar la felicidad en mundo alguno al que fuese transportada. Efectivamente, en otro mundo, cuanto más libres se hallasen los hombres de miserias y de guerras, más los consumiría el aburrimiento, y cuanto más se emancipasen de éste más esclavizados se verían por las necesidades, los cuidados y los dolores. Para que el hombre pudiese alcanzar una condición feliz no bastaría en manera alguna trasladarle a un mundo mejor, habría que cambiarle a él radicalmente de tal manera que no fuese lo que es, sino lo contrario; mas para esto lo primero que es necesario es que deje de ser lo que es”, W2, p. 576-577 (1045-1046).

¹²⁸ Philonenko en el capítulo que en su libro sobre Schopenhauer trata sobre la muerte interpreta ese error y la diferencia ante la muerte entre el hombre y el animal -recordemos que al animal no le angustia su propia muerte- en el hecho de que, según Schopenhauer, el hombre es, como señalamos en su momento “*de algún modo una Idea*”. Desarrollando esta interpretación afirma: “¿Cómo un ser que es ‘de algún modo una Idea’, una Idea que le es propia y que no comparte con ninguno de sus semejantes, puede sin dolor aceptar apaciblemente la muerte que le angustia y se le impone debido a una incoherencia metafísica de la que no es en absoluto responsable? Las Ideas, ni en Schopenhauer ni en Platón, resisten la aproximación y por eso son eternas. Pero el hombre no es una Idea sino en cierto modo; se asemeja a las Ideas, como en Platón el alma está emparentada a las Ideas. En Platón encontramos en este pensamiento la esperanza de la inmortalidad. En Schopenhauer no siendo el hombre una Idea sino ‘*gewissermaassen*’ es también un error concreto que debe desaparecer. Y se manifiesta la necesidad de la muerte. Es natural, metafísicamente hablando, que el hombre proteste o incluso se rebele: se mira a lo más como un error *mínimo*, un paso en falso que todavía no es la caída, pero que lo constituye como yo mortal. Es verdaderamente horrible: *morir por casi nada*, porque no se es una Idea, sino solamente semejante a las Ideas. No hay cosa más injusta, más absurda: el *casi nada* es el fundamento de la sentencia que me condena *en totalidad*”, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit. pp. 256-257.

Este mismo autor, en el artículo *Nouvelles remarques sur la théorie de la mort chez Schopenhauer*, tras exponer la doctrina schopenhaueriana de la muerte en tres niveles, ontológico, ético y metafísico, de modo semejante a cómo lo hace en el capítulo anteriormente citado, añade una consideración metafísica

en el nacimiento, que por eso, desde el punto de vista moral, es una culpa, un crimen, y su final, la muerte, “el castigo del crimen de vivir”; porque “en el fondo somos algo que no debería existir; por eso cesamos de existir”¹²⁹. La reflexión sobre la muerte nos proyecta a lo más hondo de ese tema tan querido por Schopenhauer, el sentido moral de la existencia: porque el mal radica en la individualidad¹³⁰, la muerte es la gran ocasión que se nos presenta para liberarnos definitivamente de ella; “¡feliz el que la aprovecha!”¹³¹.

Desde el punto de vista moral la muerte no sólo es el justo castigo por el pecado del nacimiento, sino que es también necesaria, pues con la muerte al disolverse la conciencia nos liberamos de la insatisfacción que por determinados actos nos acompaña durante toda la vida, actos que, por otra parte, dada la invariabilidad del carácter, habrían de repetirse siempre de la misma manera. Con la muerte la voluntad, que mientras vivía se hallaba constreñida por su fenómeno, recobra su libertad originaria, *rehabilitándose* para un nuevo comienzo¹³². Ese

en la que plantea la, al menos aparente, antinomia entre la *nada* de la individualidad temporal que desaparece con la muerte y la intemporalidad, y por tanto su permanencia, del carácter inteligible. Schopenhauer mismo sugiere una solución negativa a la antinomia cuando sugiere que no es el yo el que muere, sino el mundo que desaparece. Pero esta posición estaría en contradicción con aquel principio que afirma que no hay sujeto sin objeto. Este problema no está lejos de aquel otro que trata M. Piclin, y al que ya nos hemos referido, sobre las dudas de Schopenhauer acerca de a qué le alcanza la inmortalidad. A. Philonenko, *Nouvelles remarques sur la théorie de la mort chez Schopenhauer*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 99-112.

¹²⁹ “La muerte es la severa corrección que el orden de la naturaleza impone a la voluntad de vivir y sobre todo al egoísmo que es inherente a ella; podemos definirla como el castigo del crimen de vivir (1). Desata dolorosamente el lazo que el acto genésico había atado con voluptuosidad; es la gran desilusión. En el fondo somos algo que no debería existir; por eso cesamos de existir. El egoísmo consiste esencialmente en que el hombre limita toda la realidad a su yo, puesto que cree vivir solamente en su persona y no en las demás. La muerte desengaña suprimiendo esa persona; ...” (1) “La muerte nos dice: eres el fruto de un acto que no debió realizarse y debes morir para borrarle”, W2, p. 594 (1062).

¹³⁰ Julio Quesada insiste en sus escritos en la paradoja o contradicción que significa la afirmación, por un lado, del carácter meramente fenoménico, ilusorio, de la individualidad y, por otro, la seria e indiscutible realidad del mal. Textualmente: “Lo individual cae de lado de lo fenoménico; pero el mal no es ausencia, sino una realidad ontológica identificada al concepto de ‘mundo’. Pero, al mismo tiempo, la raíz del problema del ‘mal’ y de nuestro combate infinito -‘homo homini lupus’- tiene su explicación en la ‘individualidad’ que sólo quiere -Voluntad de vivir- llegar a ser. Lo paradójico, pues, es: si nuestra individualidad es tan metafísicamente ilusoria, ¿por qué el mal es tan real?”, Julio Quesada, *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por J. Urdanibia, o. cit., p. 255. “La contradicción que encerraba esta filosofía ... está en el oscilante estatuto que se le da a lo individual (que se ha convertido al cabo de los años en una de las cruces epistemológicas y políticas de la postmodernidad) en tanto que mera *apariencia*. Porque si el mal es tan radical, ¿por qué los individuos son pura ilusión?”, Julio Quesada, *Schopenhauer como educador: bicentenario y postmodernidad*, en: *Documentos A*, 6, o cit., p. 137.

¹³¹ W2, p 595 (1063)

¹³² “La muerte es el instante que nos libra de la forma especial de una individualidad que no es esencia de nuestro ser; que es más bien una especie de aberración; nuestra verdadera libertad original nos es devuelta, y este instante puede ser considerado, en la acepción que hemos ya definido antes, como el de

nuevo comienzo es, como hemos dicho, una nueva posibilidad para que el individuo alcance la única salida definitiva a la tragedia de la muerte, la negación en él de la Voluntad de vivir; de este modo, no sólo vence la muerte, sino también la vida y el mal intrínseco a ella. La muerte es, pues, en la mayoría de los casos una liberación (“la calma y la paz que se dibujan en la faz de la mayoría de los muertos parece tener este origen”), que es definitiva sólo en los casos de la renuncia voluntaria a esta forma de vida -de esta cuestión nos ocuparemos ampliamente en el último capítulo- que es *nada*, de la misma forma que aquella otra que nos será dada tras la renuncia es, vista desde ésta, como la *nada*:

“El fin del justo es, por lo general, tranquilo y sereno; pero morir voluntariamente, morir con alegría, morir dichoso, es el privilegio del resignado, de aquél que repudia o niega la Voluntad de vivir. Sólo él desea la muerte realmente y no sólo en apariencia; sólo él no necesita la permanencia de su persona ni la quiere. Renuncia voluntariamente a esta existencia, tal como nosotros la conocemos. La que será dada en cambio, a nuestros ojos en la *nada*, porque la nuestra, comparada con ella, es una *nada*. El budismo lo llama Nirvana, que quiere decir extinción (Erloschen)”¹³³

Schopenhauer recupera así una vieja tradición filosófica, la *meditatio mortis*¹³⁴, que en su tarea clarificadora nos muestra la necesidad de la muerte, al tiempo que nos desengaña de nuestro apego a la vida, desvelándonos no sólo el sinvalor de lo que con ella perdemos, sino, más aún, el error moral de la existencia individual, todo lo cual nos reportará, al menos, la paz y la serenidad necesarias para afrontarla con entereza.

Lo trágico de la muerte es que, al igual que el nacimiento, carece de sentido para el individuo en tanto que individuo, éste es sólo un instrumento del que, engañado por el amor y por el temor de la muerte, la Voluntad se sirve para la permanencia de la especie: “es un instinto ilusorio de voluptuosidad lo que nos engaña para atraernos a la vida, y, del mismo modo, es el miedo ilusorio de la muerte lo que nos hace apegarnos a ella”. La pérdida de la individualidad, incluso, es sólo de *esta* individualidad, que será renovada por otra individualidad en un nuevo nacimiento. No hay, pues, para el individuo en cuanto tal individuo ninguna esperanza de salvación, todo lo más que llegue un día en el que grite desde lo más

una *restitutio in integrum* (Wiedereinsetzung in den vorherigen Stand -rehabilitación-: Ausdruck des römischen Rechts)”, W2, p. 596 (1063).

¹³³ W2, p. 596 (1065) Peter Kamptis, en *Tod und Individualität*, concluye también aquí como sentido de la muerte, tras una reflexión sobre ésta desde la filosofía de Schopenhauer. En: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 113-120.

¹³⁴ Al recuperar esa tradición que había comenzado Platón con el *Fedón*, subraya J. Martínez, Schopenhauer es “el responsable de que se extendiera de nuevo por todo el pensamiento contemporáneo. Así, encontramos su influencia en M. Scheler, Unamuno, Heidegger, Jaspers, G. Marcel, Sartre o Camus”, J. Martínez, *Muerte e individuo en el pensamiento contemporáneo (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger)*, o. cit., p. 45.

hondo de su corazón: “¡estoy harto!”, y abandone la partida¹³⁵. Desde este punto de vista, dado que la inteligencia es la luz y la conciencia de la voluntad, “la muerte y el nacimiento sirven para renovar constantemente la conciencia en una voluntad sin principio ni fin en sí, y que por sí sola es, en cierto sentido, la sustancia de la existencia”, en cada una de cuyas renovaciones se le ofrece “una nueva posibilidad de negación de la Voluntad de vivir”¹³⁶. Pero tanto una salida como otra conduce al fracaso del individuo: afirmar en nosotros la Voluntad de vivir nos condena a la eterna repetición de la muerte y de los dolores de la vida y negarla a disolvernó en la nada¹³⁷.

La reflexión sobre la muerte reafirma y consume el resultado de nuestro análisis de la sexualidad y del amor: el individuo no es sino un instrumento del que la Voluntad de vivir se vale para cumplir su verdadero objetivo, la vida de la especie. Consustancial al nacimiento es la muerte, uno y otra coadyuvan al cumplimiento del mismo fin: el mantenimiento eternamente joven de la especie. El temor a la muerte, de modo semejante al amor, es para el individuo la trampa mediante la que la voluntad de vida de la especie se sirve para mantenerlo en la existencia, cumpliendo así la función para la que ha nacido. El gran fracasado en esta historia es en uno y otro caso el individuo, el hombre concreto: arriesga y entrega toda su vida al amor, sin caer en la cuenta de que necesariamente ha de traicionarle; lucha hasta el límite de sus fuerzas por la vida, sin apenas apercibirse de la seguridad de su derrota. De ahí el carácter tragicómico de toda vida humana: cómica desde la ingenuidad e inutilidad de todos sus esfuerzos, trágica desde la individualidad traicionada y fracasada. La muerte tiene, pues, una doble cara: desde el punto de vista de la especie, la muerte no es en sí misma nada, en todo caso una anécdota más bien cómica por los aspavientos de quien la sufre; desde el punto de vista del individuo, la

¹³⁵ W2, p. 562 (1032)

¹³⁶ W2, p. 586 (1054).

¹³⁷ En un sentido semejante se expresa J. Martínez: “Lo trágico de la muerte en Schopenhauer no es simplemente una idea de pérdida de la individualidad, sino la revelación del carácter indestructible de la Voluntad, que nos asegura que la existencia es una eterna rueda que gira sin cesar y en la cual se da la infinita repetición de lo mismo. Todo lo que ha sido, todo lo que ha vivido y querido se repetirá por los siglos de los siglos.

En cuanto a la relación trágica entre la muerte y el individuo se descubre como manifestación de una Voluntad de vivir que no le tiene en cuenta como tal y, por tanto, a la que tiene que negar, pero negarla es otra forma de morir, consciente y lenta. Así, pues, no podemos afirmar la Voluntad de vivir porque ella nos destina al fracaso de la muerte como individuos, pero negarla es también otra forma de muerte. He ahí la situación trágica por excelencia: hagamos lo que hagamos labramos nuestro infortunio”, J. Martínez, *Muerte e individuo en el pensamiento contemporáneo (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger)*, o. cit., p. 58.

muerte es su inexorable y trágico destino y representa la culminación de su fracaso como individuo, ante el cual no cabe sino la resignación activa o pasiva.

Contra esa resignación, a la que subyace el pesimismo, protestará enérgicamente Nietzsche. Si Schopenhauer propone la negación como única acción posible frente a la muerte, lo que supone concederle pleno dominio sobre la vida, Nietzsche propone un sí rotundo a la vida, una decidida afirmación consciente de ella que, asumiendo el dolor y la muerte como consustanciales a la vida, permite no sólo conjurar, como en Schopenhauer, el temor a la muerte, sino también dominarla y enseñorearse sobre ella¹³⁸. Frente al hombre trágico que niega la vida y vence la muerte con la muerte definitiva, el *santo* schopenhaueriano, el hombre trágico que afirma gozosamente la vida y su eterno retorno, venciendo de este modo a la muerte con la vida, el Superhombre nietzscheano¹³⁹. Schopenhauer, ya lo apuntamos anteriormente, había ya previsto esa posibilidad:

“Un hombre que asimilara completamente estas verdades -se refiere a los argumentos en los que se apoya su doctrina de la muerte, según la cual ésta afecta sólo al fenómeno, no al ser en sí que en cada fenómeno aparece- que acabo de exponer, pero que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su inteligencia, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto deseara con ánimo sereno que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar sus goces con los cuidados y tormentos a que está expuesto, ‘descansaría con sólida planta sobre el redondeado y eterno suelo de la tierra’, y nada tendría que temer; armado con el conocimiento que hemos apuntado, vería con indiferencia llegar la muerte en alas del tiempo, considerándola como una falsa apariencia, como un fantasma impotente, propio únicamente para asustar a los débiles, pero que no amedrenta al que sabe que él mismo es esa Voluntad de que el mundo es copia y objetivación y que tiene asegurada una vida y un presente eterno, forma esta última real y exclusiva del fenómeno de la Voluntad. A tal individuo no podría arredrarle un pasado o un porvenir indefinido en que él no existiera, pues los consideraría como un vano espejismo, como el velo de Maya, y no temería la muerte como el ser no se asusta de la noche”¹⁴⁰.

La actitud afirmativa de Nietzsche supone un talante distinto que supera el pesimismo schopenhaueriano. Ahora bien, ¿el pesimismo es sólo una cuestión de talante?, ¿cuáles son los argumentos en los que se funda?, ¿son lógicamente concluyentes?¹⁴¹. En todo caso,

¹³⁸ Véase el pasaje *De la muerte libre* del *Zaratustra*, F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, o. cit., pp. 114-117, o el parágrafo 36 (*Moral para médicos*) del capítulo *Incursiones de un intempestivo* del *Crepúsculo de los Ídolos*, o. cit., pp. 109-110.

¹³⁹ J. Martínez, aludiendo a la misma cuestión, subraya: “Las filosofías de Schopenhauer y de Nietzsche representan dos talentos contrarios, dos apuestas por completo diferentes que parten, en cambio, de elementos comunes. El arquetipo del *santo* y el del *superhombre* correspondiente a cada una de ellas es la expresión de la disparidad.

Donde Schopenhauer pone negación Nietzsche afirma, donde uno habla de renuncia el otro habla de pasión, lo que el primero desprecia (el individuo) el segundo lo exalta. Lo que en Schopenhauer es trágico antihumanismo es en Nietzsche humanismo trágico, es decir, afirmación del hombre como único origen del valor y del sentido”, J. Martínez, *Muerte e individuo en el pensamiento contemporáneo (Schopenhauer, Unamuno y Heidegger)*, o. cit., pp. 194-195.

¹⁴⁰ W1, pp. 357-358 (314).

¹⁴¹ Fernando Savater, entre otros, entiende que “la visión del mundo como dolor y miseria no es un corolario inevitable del planteamiento schopenhaueriano, como el propio autor reconoció explícitamente. Un carácter diferente al de Schopenhauer podría hacer una lectura muy distinta de los postulados que

adelantemos antes de entrar en esas cuestiones, el pesimismo schopenhaueriano no puede ser ya sustituido por un nuevo optimismo, pues nos ha sido revelado que no hay un porqué de la existencia ni un más allá de ella, que la afirmación de la vida sería, aceptada la posibilidad, un acto de suprema coherencia sin finalidad trascendente alguna, mera fidelidad a la tierra absolutamente gratuita.

3.2. El pesimismo schopenhaueriano.

“La vida es un negocio que no cubre gastos”¹⁴².

Nuestra reflexión sobre la muerte nos ha puesto, una vez más, en primer plano la tragedia, el pesimismo y el sentido moral del mundo como tres notas básicas que caracterizan la filosofía de Schopenhauer, presentándose cada una, sucesivamente, como consecuencia lógica de la anterior. La Voluntad como esencia del ser hace de la filosofía de Schopenhauer una filosofía de la tragedia: el mundo en su conjunto y la vida humana como parte de él carecen de sentido, son irreductibles a la razón. Esa vida humana no sólo carece de un sentido último, sino que también carece de todo valor, porque en esencia es dolor y éste radica en el ser mismo del hombre, toda esperanza en un futuro mejor para el hombre como individuo o para la humanidad en su conjunto es una quimera que se desvanece tan pronto reflexionamos sobre ella, de ahí el profundo pesimismo con el que esta filosofía se enfrenta a ella. Una y otra desembocan en el sentido moral del mundo: el querer y su expresión consciente, el dolor, es el mal, la vida es un error que debería no ser, de ahí la razonabilidad de su abolición como instancia moral última.

Tragedia, pesimismo y sentido moral del mundo son, pues, tres notas esenciales ligadas entre sí que caracterizan la filosofía schopenhaueriana. De la primera nos hemos ocupado ya ampliamente tanto en el primer capítulo, al hablar del *Significado y alcance de la metafísica schopenhaueriana*, como en la sección segunda de este capítulo, en nuestra reflexión sobre *La Voluntad de vivir, raíz metafísica de la tragedia*, aunque todavía nos referiremos a ella como forma superior de las artes literarias. La tercera será la cuestión central de la sección segunda

fundan su pensamiento”. A continuación copia el párrafo del *Mundo* anteriormente citado, al que califica de profético, y añade: “ese heredero solar de Schopenhauer se llamó, como sabemos, Federico Nietzsche”. Frente a la negación de la Voluntad propuesta por Schopenhauer, “la propuesta de Nietzsche, partiendo de premisas fundamentalmente semejantes, es precisamente la opuesta: la *afirmación* de la Voluntad. La tarea de Nietzsche fue ante todo denunciar la *culpabilización* de la Voluntad a todo lo largo de la historia de la filosofía y la religión”, Fernando Savater, *La tarea del héroe*, o. cit., p. 41.

¹⁴² W2, p. 671 (1128)

del último capítulo, que versará sobre la *Ética*. En las páginas que siguen nos ocupamos del pesimismo, siguiendo primero la argumentación schopenhaueriana que concluye en que la vida es en esencia dolor y, después, aquella otra que desmonta la idea de progreso negando la historia. A pesar de que estas tres notas se expongan en momentos distintos no puede perderse de vista que son interdependientes, de ahí que las referencias mutuas en las distintas exposiciones sean inevitables.

3.2.1. El carácter impío del optimismo.

“En esencia *toda vida es dolor*”¹⁴³

El pesimismo, el rasgo quizás más conocido de la filosofía de Schopenhauer¹⁴⁴, deriva de su reflexión acerca del valor de la vida. Esta reflexión, desarrollada fundamentalmente en dos textos paralelos, en la primera edición del *Mundo* y en la *Vorlesung*¹⁴⁵, puede resumirse en los siguientes términos: la vida carece de valor porque, en primer lugar, es una lucha constante contra la muerte, cuya derrota está ya dada de antemano y, en segundo lugar, porque esa lucha carece de sentido no sólo trascendente, sino incluso inmanente, pues es vivida positivamente como dolor, sólo negativamente como placer, de ahí la afirmación schopenhaueriana de que la esencia de la vida es el dolor; la aspiración de todo hombre a la felicidad está necesariamente condenada al fracaso, porque ese estado de cosas no depende de las circunstancias, sino que radica en el ser mismo del hombre, la Voluntad. La conclusión que resueltamente obtiene Schopenhauer de esa reflexión le parece incuestionable: el optimismo es falso, la suma de los placeres no compensa la suma de los dolores, y aunque así fuera, nada justificaría la presencia de un sólo dolor en el mundo, más aún, el optimismo no sólo es un error, sino que es impío porque es mentiroso.

¹⁴³ W1, p. 389 (342)

¹⁴⁴ Algunos trabajos sobre esta cuestión, cuya bibliografía es muy numerosa: Albert Vögele: *Der Pessimismus und das Tragische in Kunst und Leben*, Herder, Freiburg, 1910; Hans Prager, *Zwischen Optimismus und Pessimismus*, 18. Jb. 1931, pp. 202-213; Heinrich von Stein, *Pessimismus*, 23. Jb., 1936, pp. 3-14; Benrhard Heidtmann, *Pessimismus und Geschichte in der Philosophie Schopenhauers*, Diss. Freie Univ. Berlin, 1969. Volker Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico*, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, 23, pp. 59-81; Volker Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre Voluntad y cosa en sí*, en *Revista de Filosofía*, (Madrid), 2, pp. 53-63; Remedios Ávila Crespo, *Pesimismo y filosofía en Schopenhauer*, en *Pensamiento*, 45:117, pp. 57-75; Walther Hauff, *Die Überwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*, Diss. Halle/Wittenberg, 1904; Hans Engelhard, *Der Pessimismus bei Schopenhauer und Richard Wagner*, Diss. Leipzig, 1924.

¹⁴⁵ W1, párrafos, 56-59, pp. 385-408 (339-357), Vor14, capítulo 4, pp. 110-134 (52-74).

La vida de todo hombre, en tanto que individuo y, en consecuencia, finito, es, desde el punto de vista formal, un constante precipitarse en la muerte, “un constante morir”: consiste en un permanente fluir del momento presente, que inmediatamente se convierte en pasado muerto, a un futuro siempre incierto y necesariamente limitado. Situados en el punto de vista físico, la vida corporal no es sino “un morir incesantemente evitado”, no otra cosa es el cumplimiento de las funciones vitales sino el evitar una muerte inmediata, así como la vida del espíritu no es sino “un hastío evitado”. La vida, desde este otro punto de vista, se nos presenta como una incansable lucha contra la muerte, combate que necesariamente acabará en derrota: “la muerte ha de triunfar necesariamente sobre nosotros, porque le pertenecemos por el hecho mismo de haber nacido y no hace en último término sino jugar con su víctima antes de devorarla”¹⁴⁶.

Ese navegar hacia su inexorable naufragio que es la vida es, por otra parte, un viaje presidido por el dolor y el sufrimiento. Y esto es así, porque el dolor pertenece a la esencia misma de todo ser consciente y su intensidad aumenta en el mismo grado en que aumenta el nivel de consciencia, es decir, el grado de inteligencia. En el hombre, por tanto, el tormento de la vida alcanza su forma más acabada. La argumentación es sencilla. Todo ser es aspiración, impulso, deseo, querer incesante, que en la lucha por la vida se ve constantemente obstaculizado. En la naturaleza animal, dotada de un sistema nervioso, la obstaculización de ese impulso, que nace de una necesidad, es vivido como dolor y su satisfacción como placer. “Pero ninguna satisfacción es duradera, sino que, mucho más, cada satisfacción es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. No hay ninguna meta final para el deseo; no hay, por tanto, límites ni término para el dolor”¹⁴⁷. Como el dolor nace, acabamos de decir, de la necesidad y de la consciencia, éste revestirá tantas más figuras y será tanto más intenso cuanto mayores sean las necesidades y mayor sea el grado de consciencia. A medida que ascendemos en el grado de objetivación de la Voluntad, aumenta el número de sus necesidades, al ser “el hombre la objetivación más perfecta de la Voluntad de vivir, es al mismo tiempo el ser que tiene más necesidades; no es en todas partes más que volición y necesidad concretas y puede decirse que es una concreción de mil necesidades”¹⁴⁸, y, por tanto, de mil sufrimientos. Igualmente, cuanto más ascendemos en la escala de la vida animal, el conocimiento, que depende del sistema nervioso, se hace más claro y la conciencia alcanza un mayor desarrollo, con lo cual el dolor aumenta en intensidad, “llegando a culminar en el

¹⁴⁶ W1 p. 390 (342).

¹⁴⁷ W1, p. 388 (341, la traducción ha sido modificada).

¹⁴⁸ W1, pp. 390-391 (343).

hombre”. Los sufrimientos son, en consecuencia, en el hombre más y más dolorosos que en cualquier otro ser vivo; entre los hombres, por la misma razón, cuanto más elevada es su inteligencia y mayor su lucidez, tanto “más violentos son sus dolores”¹⁴⁹.

Así, la vida de la mayoría de los hombres es una lucha constante por satisfacer primero las necesidades más perentorias, aquéllas en relación con la conservación del propio cuerpo, a las que le sigue, una vez más o menos aseguradas, aquéllas otras relativas a la reproducción, pero la satisfacción de unas y otras, por la naturaleza misma de la Voluntad de la cual todo ser natural es objetivación, es necesariamente pasajera, no sólo vuelven a presentarse, sino que dicha satisfacción es, además, fuente de nuevas necesidades, más aún, cuando la voluntad “ha satisfecho todas sus aspiraciones siente un vacío aterrador, el tedio”, lo que significa “que la existencia misma se convierte en una carga insoportable”¹⁵⁰. En otras palabras, siendo la lucha por la vida lo que mueve a todo ser vivo, cuando satisfechas las necesidades básicas la vida se haya asegurada, o se crean nuevas necesidades o hace su aparición el hastío, en cuyo caso la vida misma es el problema: hay que matar el tiempo, es decir, el aburrimiento, hacer insensible la vida. “El aburrimiento, puntualiza Schopenhauer, no es un mal que se deba tener en poco; deja en el rostro la huella de una verdadera desesperación. Hace que seres como los hombres, que tan poco se aman, se busquen unos a otros, siendo por esto el origen de la sociabilidad”¹⁵¹. No hay salida posible: “Toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir. El deseo supone dolor, conforme a su naturaleza; el logro alumbra de inmediato a la saciedad. El objetivo sólo era aparente; la posesión aniquila el estímulo. El deseo adopta una nueva configuración y la necesidad reaparece; y cuando no ocurre así, hacen acto de presencia la tristeza, el vacío y el aburrimiento, contra los que la lucha resulta tan penosa como contra la necesidad”¹⁵². Por eso, porque el deseo se vive como dolor, la satisfacción del deseo como placer y la saciedad como hastío, una vida *feliz* es aquella en la que entre el deseo, su satisfacción y la aparición del nuevo deseo media el menor tiempo posible; y ha de ser así para la generalidad de los hombres, porque lo que proporciona un goce superior es algo no alcanzable para la mayoría, y, además,

¹⁴⁹ W1, p. 388 (341)

¹⁵⁰ “Pero lo base de todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento. Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones siente un vacío aterrador, el tedio; es decir, en otros términos, que la existencia misma se convierte en una carga insoportable”, W1, p. 390 (343).

¹⁵¹ W1, p. 392 (344). Este relación entre aburrimiento y sociabilidad sugiere una interesante reflexión sobre el aburrimiento en nuestro mundo a Rolf H. Schuberth en el artículo: *Ambivalenz der Langeweile*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 344-354.

¹⁵² Vorl4, p. 116 (57)

ocupa un tiempo relativamente corto de su existencia: el conocimiento teórico absolutamente desinteresado¹⁵³.

Nadie se libra, pues, del dolor: si la necesidad es el látigo de las clases populares, el tedio lo es de las acomodadas. En cualquiera de los casos y de las situaciones el dolor es inevitable, el esfuerzo por desterrarlo consigue únicamente cambiar su rostro, su figura¹⁵⁴, pero su realidad permanece inamovible; éste preside siempre el transcurso de la vida, como necesidad acuciante, revestido de mil formas distintas según la edad o las circunstancias, como ambición, envidia, amores desgraciados, enfermedades, etc. etc., o, cuando no aparece en ninguna de esas formas, como vacío y hastío. No puede ser de otra manera, porque el dolor no radica en las condiciones o circunstancias externas, en la *suerte*, de nuestra vida, sino en el interior de nosotros mismos, en nuestro ser; casi podría decirse que en cada individuo está predeterminada la cantidad de dolor que habrá de soportar, las circunstancias determinan las diversas formas o figuras que el dolor reviste (riqueza-pobreza, esfuerzo-reposo, amor-desamor, etc.), pero no su cantidad¹⁵⁵. Sin embargo, casi nunca aceptamos la “idea de que el dolor es esencial a la vida y no proviene del exterior, sino que cada uno de nosotros lo llevamos dentro de nosotros mismos, como un manantial que no se agota. Siempre buscamos una causa o un pretexto exterior del dolor que no se separa de nosotros; somos como el hombre libre que se crea un ídolo para tener un amo. Pues infatigablemente volamos de deseo en deseo, y aunque ninguna realización, por mucho

¹⁵³ “Para que una vida transcurra felizmente es necesario que entre el deseo y la satisfacción no medie un tiempo ni demasiado corto ni demasiado largo, porque de este modo se reduce el sufrimiento que ambos causan. Pues lo que constituye la parte más hermosa de la vida y nos proporciona los más puros goces, a saber, el conocimiento puro, extraño a toda volición, el gusto de lo bello, los depurados placeres del arte, precisamente porque nos apartan de la vida real transformándonos en espectadores desinteresados, como exigen raras dotes, sólo es patrimonio de unos pocos, y aún esos mismos sólo les divierte como un sueño pasajero y aun les hace más susceptibles de grandes sufrimientos y los aísla de los otros marcadamente inferiores a ellos, por lo que todo viene a compensarse”, W1, pp. 392-393 (345).

¹⁵⁴ “Los esfuerzos incesantes por desterrar el dolor no consiguen otra cosa que variar su figura”, W1 p. 394 (346).

¹⁵⁵ “Por lo demás, esta consideración sobre la inevitabilidad del dolor y la sustitución de unos dolores por otros y de la aparición de nuevos males por la repetición de los anteriores, puede llevarse hasta sostener la hipótesis, paradójica, pero no absurda, de que en cada individuo está determinada de antemano la medida del dolor que ha de soportar por su naturaleza, medida que no puede contener ni más ni menos de lo que en ella cabe, aun cuando la forma del dolor pueda variar”. En apoyo de esta hipótesis aduce, primero, no sólo el hecho de que un gran dolor hace insensibles los pequeños, y cuando aquél no existe, éstos nos irritan mucho más, sino también que ante la perspectiva de un gran dolor o una gran alegría, llegados éstos, lo soportamos o la disfrutamos momentáneamente, sin que después aumente o disminuya nuestro grado de alegría o de tristeza; después, aduce también, que la alegría y la tristeza dependen del carácter: “el sentimiento está en parte, como el conocimiento, determinado a priori, (...) la alegría y la tristeza humanas no son producto de circunstancias exteriores, como la riqueza o la posición social, puesto que hallamos tantas caras alegres entre los ricos como entre los pobres”, W1, pp. 395-396 (347).

que prometa, puede satisfacernos y no ser más que un vergonzoso error, nos empeñamos, no obstante, en no comprender que estamos haciendo el trabajo de Danaides y corremos incesantemente hacia nuevos deseos”¹⁵⁶.

Lo que en esa carrera siempre reiniciada nos anima es el horizonte de la felicidad, sin caer en la cuenta de la inconsistencia de toda aspiración a una felicidad duradera, pues, por su naturaleza propia, sólo el dolor es positivo, el placer o la dicha es siempre negativo y necesariamente pasajero. La esencia de la voluntad es el querer y la base del querer es la carencia, la privación, el sufrimiento y el dolor, que, como consustanciales a la voluntad, es lo único que sentimos por sí mismos. El placer, por el contrario, es siempre negativo, nace como satisfacción de un deseo con cuyo cumplimiento, muchas veces tras indecibles esfuerzos, se agota a sí mismo; consiste, pues, en la mera *supresión* momentánea de una necesidad y de un dolor, que nos retrotrae otra vez al punto de partida. El largo párrafo que copiamos a continuación resume con precisión esta tan conocida apreciación schopenhaueriana:

“Toda satisfacción, o lo que comúnmente se llama felicidad, es, por naturaleza, siempre negativa, nunca positiva. No es algo que exista por sí mismo, sino satisfacción de un deseo, pues la condición primera de todo goce es desearle, tener necesidad de alguna cosa. Mas con la satisfacción desaparece el deseo y por lo tanto cesa la condición del placer y el dolor mismo. De aquí que la satisfacción o felicidad no pueda ser nunca más que la supresión de un dolor, de una necesidad, pues en esta categoría entran no sólo los dolores reales y evidentes, sino todo deseo importuno que turba nuestro reposo y hasta el mortal aburrimiento que hace nuestra existencia una pesada carga. Y ¡cuan difícil es llegar a un fin, lograr un deseo! Tropezamos siempre con mil dificultades, a cada paso se acumulan los obstáculos. Y cuando al fin los hemos vencido y llegamos a la meta, nunca lograremos otra cosa mas que vernos libres de un dolor o de una necesidad, es decir, hallarnos exactamente igual que antes. Inmediatamente no nos es dado más que la privación, es decir, el dolor. Pero la satisfacción y el goce son conocidos inmediatamente por el recuerdo del dolor y de la privación pasados, que cesarán a la aparición de aquéllos. De aquí que no sintamos ni apreciemos bastante los bienes y ventajas que poseemos, sino que creemos que son como deben ser, pues no nos hacen felices más que negativamente, apartando de nosotros el dolor. Sólo después de haberlas perdido conocemos su valor, pues la necesidad, el dolor, la privación es lo único positivo, lo que sentimos inmediatamente”¹⁵⁷.

Las consecuencias que se siguen de esta última reflexión no pueden ser más sombrías: Dada la positividad de la necesidad y la negatividad de la satisfacción y del bienestar “sentimos el dolor, la inquietud, el miedo; pero no sentimos la ausencia del dolor, la tranquilidad”¹⁵⁸. Por eso, el tiempo pasa rápido en las horas agradables, mortalmente lento en las desgraciadas. “Ambos hechos demuestran que nuestra existencia es más dichosa cuando menos la sentimos, de donde se infiere que sería mejor para nosotros no poseerla”¹⁵⁹. La vida transcurre entre la necesidad y el hastío, la felicidad es siempre momentánea, como estado es ilusoria, se fue o se será, hasta que la muerte llega y “acaba de convencer al hombre de que todas sus aspiraciones y

¹⁵⁶ W1, p. 398 (349).

¹⁵⁷ W1, pp. 399-400 (350).

¹⁵⁸ W2, p. 673 (1129).

¹⁵⁹ W2, p. 673 (1130).

toda su volición no son más que error y locura”¹⁶⁰. El vacío, la futilidad, la inconsistencia, la insignificancia que es la vida, contrasta brutalmente con los dolores y tormentos en los que consiste para cada conciencia individual. Por la misma razón, “no se puede evaluar la felicidad en el transcurso de una vida por sus alegrías y placeres, sino por la ausencia de los dolores, que son positivos. Así, aparece el destino de los animales más soportable que el de los hombres”¹⁶¹. El balance entre placeres y dolores en el conjunto de la vida de cualquiera de los hombres arrojará siempre un saldo a favor de los últimos. En la mayoría de los casos el desajuste será descomunal, incluso en el caso de aquellos pocos privilegiados por las más óptimas condiciones de la vida y por un carácter animoso, ese balance entre dolores y placeres será siempre a favor de aquéllos, como consecuencia lógica del carácter positivo del dolor y negativo del placer. Pero aunque tal balance fuera equilibrado o se saldara a favor del placer, “mil placeres no valen un sólo tormento”, como decía Petrarca. Todo nos induce a pensar que la vida no es un don, sino que más bien parece revestir el carácter de una deuda contraída en el momento de la procreación, cuyos intereses pagamos con las penalidades de cada día y el capital con la muerte¹⁶². Si queremos aproximarnos a la verdad, dice Schopenhauer, hemos de considerar al hombre “una criatura cuya vida es un castigo o una expiación”, de ahí que considere que “el mito de la caída del hombre” es el único caso en el que el *Antiguo Testamento* “descubre una verdad metafísica, aunque alegórica”, pues “nuestra existencia no puede compararse con nada mejor que con la consecuencia de una falta, de un apetito culpable”¹⁶³.

Pero, ¿por qué y ante quién esa culpabilización de la existencia? Porque la lucha por la vida, llegada ésta al reino animal, es una lucha encarnizada de todos contra todos, en la que unos vivientes sobreviven a costa de los otros, presidida por el egoísmo, que es tanto mayor, cuanto más se asciende en el grado de la individualidad. Visto en su conjunto el mundo animal es un terrorífico escenario cuya única acción es el devorar o el ser devorado. El mundo

¹⁶⁰ W2, p. 672 (1129).

¹⁶¹ P2, par. 153, pp. 318-319.

¹⁶² W2, p. 679 (1135).

¹⁶³ Idem. Esta referencia positiva al Antiguo Testamento es frecuente en la obra de Schopenhauer, la vimos también, al referimos a la sexualidad, en la primera edición del *Mundo* y aparece asimismo en *Parerga*: “De un modo general, nada hay más cierto: la abrumadora falta del mundo es lo que trae los grandes e innumerables sufrimientos del mundo, y entendemos esta relación en el sentido metafísico, y no en el físico y empírico. Por eso la historia del pecado original me reconcilia con el *Antiguo Testamento*; a mis ojos, es la única verdad metafísica de todo el libro, aun cuando se presenta allí bajo el velo de la alegoría. Porque nuestra existencia a nada se parece tanto como a la consecuencia de una falta y de un deseo culpable”, P2, par. 156, pp. 327-328.

estrictamente humano, a causa del superior egoísmo del hombre, es mucho peor que el de cualquier otra especie animal, porque a la disputa frente a sus semejantes por los medios necesarios para la subsistencia se le añaden la injusticia, la explotación y la crueldad. La sentencia *homo homini lupus* contiene tanta verdad que puede decirse que en la lucha por la vida la mayor fuente de nuestros males es el hombre mismo: este mundo es un infierno superior al de Dante, “en que cada hombre está condenado a ser el demonio de su prójimo”¹⁶⁴. Schopenhauer muestra frecuentemente una gran sensibilidad social, sensibilidad para la explotación del hombre por el hombre, pero a renglón seguido expresa su convicción de que esta explotación es inevitable¹⁶⁵:

“Por lo general, la norma de las relaciones de los hombres entre sí consiste en la injusticia, la iniquidad extremada, la dureza del corazón y la crueldad; lo contrario es la excepción. En esto se funda la necesidad del Estado y de las leyes y no sobre las tonterías que sobre el particular suelen decirse. Así es que, en todo aquello que no cae bajo la acción de las leyes, se manifiesta libremente la brutalidad propia del hombre para con sus semejantes, nacida de un egoísmo sin límites y también, a veces, de su maldad. El que quiera saber cómo trata el hombre a sus semejantes, no tiene más que fijarse en la esclavitud de los negros, mantenida con el fin de proporcionarnos azúcar y café. Y no necesitamos buscar testimonios tan lejos; fijaos en los trabajos de los telares de una fábrica; entra en ellos el operario a los cinco años de edad para pasar todos los días diez horas sentado en un taburete, después doce y después catorce, ejecutando siempre el mismo trabajo mecánico, y confesad si esto no es comprar a un precio demasiado caro el placer de respirar. Esta es la vida de millones de seres humanos, y no es mejor la suerte de otros tantos millones, cuyo destino es análogo”¹⁶⁶.

La lucha por la vida no sólo se ve impulsada por el dolor que generan las necesidades de la vida, sino que la misma satisfacción de esas necesidades causa dolor. Si antes, cuando considerábamos el asunto sólo desde la perspectiva del individuo, concluíamos que el balance entre dolores y placeres se inclinaba necesariamente a favor de los primeros, ahora la desproporción se hace inmediatamente patente y abrumadora, incluso desasosegante: “Si queréis en un abrir y cerrar de ojos ilustraros acerca de este asunto y saber si el placer puede más que la pena, o solamente si son iguales, comparad la impresión del animal que devora a otro con la impresión de que es devorado”¹⁶⁷. Desde esta perspectiva, el dolor es también el mal, que aparece así como consustancial a la vida, de ahí el sentido moral del mundo. Un mundo en el que uno sólo de sus seres debiera ser sacrificado para que todos los otros vivan sería ya injustificable, ¿puede, acaso, justificarse en algún sentido la muerte de un inocente?

¹⁶⁴ W2, p. 676 (1132). “El mundo es un infierno y los hombres se dividen en almas atormentadas y diablos atormentadores”, P2, par. 156, p. 326.

¹⁶⁵ Sobre este tema: Ludger Lütkehaus, *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und “soziale Frage”*, Bonn: Bouvier, 1980. También, aunque con una perspectiva más amplia, el libro de colaboración, *Schopenhauer und Marx: Philosophie d. Elends, Elend d. Philosophie?*, editado por Hans Ebeling y Ludger Lütkehaus. - Königstein/Ts.: Hain, 1980.

¹⁶⁶ W2, pp. 676-677 (1133).

¹⁶⁷ P2, par. 149, p. 317.

Nuestro mundo, presidido por el mutuo devorarse de sus criaturas, debería no existir en absoluto.

“Aunque la suma del mal fuese cien veces menor de lo que es en realidad, el mero hecho de su existencia bastaría para demostrar una verdad que puede expresarse de muchas maneras diferentes, pero siempre un tanto indirectas, a saber: que no tiene más motivo para alegrarnos, sino más bien para dolernos de que el mundo exista; que su no existencia sería preferible a su existencia; que el mundo, en realidad, no debería existir”¹⁶⁸.

Sin embargo, nos aferramos a la vida con todas nuestras fuerzas, nos hacemos insensibles a la carnicería y participamos de ella. Se dirá que, en todo caso, es un mal necesario, pero, situados en el mundo humano, ¿qué decir de la crueldad con los animales o de la injusticia, la explotación, la crueldad y la iniquidad de unos hombres para con otros? ¡He ahí la culpa de la existencia! En cualquiera de los casos, tanto el mal que decimos necesario, como aquél otro atribuible a la maldad de los hombres, ligado al egoísmo de la individualidad, nacen de un acto autosuficiente de la Voluntad de vivir por el cual somos responsables de nuestro ser, responsables ante nosotros mismos, que, como consciencia de esa Voluntad, podemos negarla en nosotros y de este modo negar el mundo. El infierno es este mundo. A pesar de las protestas de sus contemporáneos y de todos los *bienpensantes* que les seguirían después, el pesimismo, el extremo pesimismo, piensa Schopenhauer, es la única actitud coherente ante la visión que el mundo y la vida nos ofrecen, el optimismo es absurdo.

“Mucho se ha protestado de la tendencia melancólica de mi filosofía; pero este defecto suyo se debe a que en vez de contar alguna fábula sobre un futuro infierno, en que se pagan los pecados, he mostrado que el lugar del pecado -este mundo en que vivimos- tiene ya mucho de infierno; el que lo niegue puede adquirir la prueba, a su costa, todos los días.

Este mundo, teatro de los dolores de criaturas atormentadas y angustiadas, que subsisten a condición de devorarse unas a otras, y entre las cuales cada animal carnicero es una tumba viviente de millares de otros animales y debe su conservación a una serie de martirios; este mundo, donde después, con la inteligencia, crece la facultad de padecer, llegando en el hombre a su grado más alto, tanto más elevado cuanto más inteligente es el hombre, este mundo es el que se quiere explicar por medio del optimismo, presentándole como el mejor de los mundos posibles. El absurdo es evidente”¹⁶⁹.

No hay ningún argumento sólido en el que pueda sostenerse el optimismo. Frente a los sofismas de Leibniz para demostrar que este mundo es el mejor de los posibles, cuya reflexión desemboca en la teodicea, puede razonarse rectamente lo contrario: Este mundo es el peor de los posibles, si fuera peor ya no sería, no podría sostenerse¹⁷⁰; un mundo así concebido no remite a un Dios como su creador, porque, aún concediendo que fuera el mejor de los posibles,

¹⁶⁸ W2, pp. 674-675 (1131)

¹⁶⁹ W2, p. 680 (1136).

¹⁷⁰ “Entendemos por posible, no todo aquello con que la fantasía puede soñar, sino lo que puede existir y subsistir realmente. Pero este mundo está construido de tal manera, que sólo puede existir con gran trabajo, y si estuviera un poco peor organizado, no podría mantenerse. Por lo tanto, un mundo peor, como no podría existir y subsistir, no es posible; luego éste es el peor de los mundos posibles”, W2, p. 683 (1138).

al creador habría que atribuirle también “la posibilidad misma” y, en cuanto Dios creador, habría “debido hacer posible un mundo mejor”¹⁷¹. El optimismo, por último, no sólo es absurdo y falso, sino impío, “pues es un sarcasmo contra los dolores sin cuento de la humanidad”¹⁷², e inmoral, “al presentar la vida como un estado envidiable, cuyo fin es la dicha”. En el fondo no es sino “la inmerecida alabanza que el verdadero Creador del mundo, la Voluntad de vivir, se tributa a sí misma cuando se mira satisfecha de su obra”¹⁷³.

Así pues, no hay lugar para el optimismo en ninguna de sus formas. Lo acabamos de ver, todo optimismo no sólo es absurdo, sino también mentiroso, y por eso inmoral¹⁷⁴. ¿Qué decir, sin embargo, del impulso y el deseo de vivir que renace siempre en casi todos los hombres por difíciles y duras que sean sus condiciones de vida?, ¿qué significan la ilusión, la lucha por el triunfo en la vida, la esperanza de felicidad, el optimismo con el que encaramos la nueva empresa que nos hemos propuesto? Todo hombre confía y parece luchar por su mejoramiento, no sólo por mejorar sus condiciones externas de vida, sino que constantemente se hace promesas de cambio personal, e incluso se embarca en empresas que tienden a mejorar a los otros; igualmente, cada época se afana por el progreso y mejoramiento de la humanidad, estableciendo comparaciones con el pasado y proyectando ilusiones y esperanzas en el futuro. En ambos casos se trata de un espejismo, tales ilusiones y esperanzas no son sino el señuelo del que la Voluntad de vivir se vale para perpetuarse en sus fenómenos. El espejismo proviene de una confusión: el carácter es invariable, pero los motivos sí pueden cambiar, y de hecho cambian, no sólo con las circunstancias, sino también con la edad, la experiencia y la educación a lo largo de la vida, promoviendo una modificación de la conducta, que nos induce a pensar que puede cambiar nuestra suerte e, incluso, mejorarnos a nosotros mismos; pero tal esperanza

¹⁷¹ “Aun cuando la demostración de Leibniz fuese verdadera, aun cuando se admitiese que entre los mundo posibles éste es el mejor, aquella demostración no daría ninguna teodicea. Porque el creador no sólo ha creado el mundo, sino también la posibilidad misma; por consiguiente, hubiera debido hacer posible un mundo mejor”, P2, p. 327.

¹⁷² “Por lo demás no he de ocultar aquí que el optimismo, cuando no es un mero discurso irreflexivo de personas cuyo obtuso cerebro no encierra más que palabras, me parece no solo absurdo, sino verdaderamente impío, pues es un sarcasmo contra los dolores sin cuento de la humanidad”, W1, pp. 407-408 (357).

¹⁷³ W2, p. 684 (1140).

¹⁷⁴ Julio Quesada dedica el primer capítulo de su libro, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, a Schopenhauer como *educador* de Nietzsche. Aquí hace una interesante exposición de “la realidad ontológica del mal” en Schopenhauer y su consiguiente condena del optimismo relacionándola con el pensamiento que sobre este mismo tema expone Hume, al que Schopenhauer cita y a quien puede considerarse, en cierto modo, antecedente en las obras, *Historia natural de la religión y Diálogos sobre la religión natural*. Julio Quesada, o. cit., pp. 24 y ss.

es vana, la invariabilidad del carácter hace impensable una mejora personal y la suerte externa puede, desde luego, cambiar, pero no el dolor de la vida, que, en todo caso, modificará su figura, pero globalmente seguirá siendo el mismo. Algo semejante ocurre con la humanidad considerada en su conjunto, ésta, en cuanto Idea, es siempre una y la misma, el progreso material dice relación sólo a su manifestación, ligada a la motivación individual y colectiva. Esa confusión genera la ilusión y la esperanza en el futuro, que no es sino *ilusión*, porque el hombre que en cada momento histórico conforma la humanidad es siempre el mismo, en todo caso peor, en la medida en que por ese ampliarse de los motivos, que es lo que en último extremo constituye el citado progreso, se manifiesta de forma más plena la suprema objetivación de la Voluntad de vivir en sus fenómenos y el egoísmo que les es inherente.

La filosofía de Schopenhauer rompe, como se ve, con la idea de progreso y con la visión de la historia predominante en su época¹⁷⁵. Por eso, antes de decir la última palabra sobre el pesimismo, me parece oportuno revisar cómo Schopenhauer entiende la historia o, lo que es lo mismo, examinar más de cerca cómo desmonta la idea de progreso tan profundamente arraigada en la conciencia colectiva de su tiempo y de toda la modernidad, cuya reflexión no hace sino corroborar dicho pesimismo.

3.2.2. La historia: *Eadem sed aliter*.

*“Eadem sed aliter debería ser la divisa general de la historia”*¹⁷⁶

¹⁷⁵ Julio Quesada en un interesante artículo, *Schopenhauer como educador: bicentenario y postmodernidad*, afirma: “Pienso precisamente que de ahí arranca la tremenda actualidad que pueda tener Schopenhauer. Porque es, a mi juicio, de los pocos filósofos (y de ahí su originalidad frente al idealismo alemán) que rehusan totalmente integrar la historia en su propio sistema. Negativa que obedece precisamente a que el mal no es privación, ausencia o carencia de bien o de ser sino que esta realidad está intrínsecamente anudada al mundo”, p. 141. El artículo trata, aunque con una intencionalidad distinta, el conjunto de problemas que consideramos nosotros en este capítulo: el problema del mal, la impiedad del optimismo, el pesimismo, el platonismo y el nominalismo y sus consecuencias para la filosofía de la historia y del Estado, el por qué de la alabanza de Horkheimer a Schopenhauer, etc. *J. Quesada, Schopenhauer como educador: bicentenario y postmodernidad*, en: *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 137-144.

¹⁷⁶ W2, p. 523 (1996).

La reflexión schopenhaueriana acerca de la historia, o el antihistoricismo de Schopenhauer, mediante la que desmonta la idea de progreso y combate el hegelianismo¹⁷⁷, se funda en tres tesis básicas de su metafísica coimplicadas entre sí:

1ª) Escisión entre fenómeno y cosa en sí e interpretación o comprensión de la cosa en sí como Voluntad. Por interpretar la cosa en sí como Voluntad y entender que la razón es una instancia secundaria que nace de y trabaja al servicio del ciego querer de dicha Voluntad, no hay lugar, frente a Kant, para un primado de la razón práctica que constituya la historia y la dote de sentido. Por mantener como irreductible la escisión entre fenómeno y cosa en sí e interpretar ésta como Voluntad, no como Razón, tampoco hay lugar, frente a Hegel, para entender la realidad temporal como el desplegarse de la razón, cuyo cumplimiento definitivo constituye la historia humana. Lo que llamamos historia no es sino el aparecer en diversas circunstancias y bajo ropajes diferentes una y la misma Voluntad objetivada en la Idea de humanidad, la verdadera filosofía de la historia consiste en comprender esta verdad:

“La verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que en medio de esa confusión de cambios infinitos no hay otra cosa que el mismo ser invariable, siempre semejante a sí mismo, que obra hoy como obró ayer y como obrará en todos los tiempo. Debe discernir lo que hay de idéntico en todos los acontecimientos, desde las edades más remotas a los tiempos modernos, en Oriente y en Occidente, y ver en todas partes a la humanidad siempre la misma, no obstante la diversidad de las circunstancias especiales, de los diversos trajes y las diferentes costumbres, elemento inmutable al través de todas las mudanzas, que está formado por las cualidades que caracterizan al corazón y la cabeza del hombre, tantas de ellas malas y tan pocas buenas. *Eadem sed aliter* debería ser la divisa general de la historia”¹⁷⁸.

2ª) Idealidad del tiempo. Esta es para Schopenhauer una verdad que pasan por alto todas las filosofías de la historia. La argumentación schopenhaueriana podría resumirse así: Si el progreso es real, lo es también el tiempo. Ahora bien, si el tiempo es real, o es lineal, ha de tener, entonces, un principio y un final, ¿pero cómo explicarlos? o es circular, en cuyo caso todo se repite, y en un tiempo infinito todo ha debido ocurrir ya alguna vez, ¿qué decir, entonces, del imperativo moral, del compromiso con su tiempo y de los esfuerzos de todo hombre por construir la historia?, ¿no pone esta concepción del tiempo en entredicho la noción misma de progreso? Pero el tiempo no es real, sino ideal, por tanto el progreso es ficticio, no es sino el aparecer siempre de lo mismo en figuras infinitamente diversas. En otras palabras:

¹⁷⁷ Sobre esta cuestión: Julius Frauenstädt, *Schopenhauers Geschichtsphilosophie*, Deutsches Museum, 1867, Nr. 22, pp. 673-681; Nr. 23, pp. 718-728; Julius Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien*, Berlin, C. Duncker, 1872; Hans Albert Frhr. von Reisswitz, *Das A-historische, das Historische und das Anti-historische in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Diss., Berlin, 1924; Carl A. Raschke, *Schopenhauer and the delusion of progress*, 58 Jb., 1977, pp. 73-86; Ana Isabel Rábade Obradó, *La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº23, pp. 11-46.

¹⁷⁸ W2, pp. 522-523 (996).

Porque no hay verdadero progreso, sino el repetirse siempre lo mismo en diferentes figuras e innumerables matices *-eadem sed aliter-*, no es necesario recurrir ni a una concepción lineal del tiempo, que plantea el irresoluble problema del principio del mundo, ni, para salvar este escollo, optar por una concepción circular del mismo, que problematiza la noción misma de progreso; es, precisamente, la idealidad del tiempo lo que permite pensar la eternidad del mundo y su infinitamente diverso aparecer fenoménico. De ahí el juicio schopenhaueriano: el error de toda “filosofía histórica” es tomar el tiempo “por una determinación de la cosa en sí”, sin caer en la cuenta de que es del fenómeno, de lo ideal, de lo que se ocupan, no de lo real, de la cosa en sí¹⁷⁹.

“Pues todas estas filosofías históricas, por mucha importancia que procuren darse, toman el tiempo, como si Kant no hubiera existido, por una determinación de la cosa en sí y se detienen en lo que Kant llamó fenómeno en oposición de cosa en sí, y Platón lo que deviene y nunca es, en oposición a lo que siempre es y nunca deviene, o finalmente, lo que los indios llamaron el velo de Maya; es el conocimiento entregado al principio de razón por medio del cual nunca se llega a la esencia interior de las cosas, ni se encuentra más que fenómenos, dando vueltas sin fin, como la ardilla en su jaula, hasta que fatigados nos detenemos en un punto cualquiera, alto o bajo, elegido a capricho, y que luego tratamos de imponer a los demás”¹⁸⁰.

3ª) Las Ideas son *universalia ante rem*. La Idea de hombre es lógicamente anterior a los hombres fenoménicos que viven en el espacio y en el tiempo. Estos materializan aquella, por lo que no le pueden afectar ni sus cambios ni sus vicisitudes: no hay, pues, lugar para un progreso efectivo de la humanidad, porque no hay ni puede haber “unidad real e inmediata de la conciencia” en la especie humana. Por ello el progreso científico, técnico y material no reporta una verdadera *mejora* del ser del hombre o de la humanidad ni en el sentido moral -la moral es

¹⁷⁹ En esta confusión destaca la filosofía hegeliana: “La pseudo filosofía hegeliana, ..., ha iniciado principalmente esos ensayos de exponer la historia universal como un conjunto metódico ... toma al fenómeno del mundo por la cosa en sí y se imagina que lo principal son los personajes y los acontecimientos”, W2, p. 520 (994).

Antonio Campillo hace una interesante reflexión sobre la doctrina schopenhaueriana de la historia en el artículo *La historia interminable*. En él afirma que si a Schopenhauer se le ha considerado hasta hace bien poco por “la mayoría de los filósofos e historiadores de la filosofía como la oveja negra de la filosofía clásica alemana” ha sido por su orientación trágica de la historia frente a la orientación escatológica mantenida por aquéllos. “Schopenhauer fue el primero en enfrentarse abiertamente a todos los grandes filósofos del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), al no reconocer ningún movimiento de carácter teleológico en la historia de la especie humana. A diferencia de sus ilustres adversarios, todos ellos fascinados por el gran evento de la Revolución francesa, Schopenhauer no admite que la razón haya progresado o pueda progresar en el curso del tiempo. Lo que gobierna la historia y la naturaleza no es una providencia divina, ni una razón universal, ni un espíritu absoluto, sino una voluntad ciega e insaciable, para la que el tiempo no es otra cosa que el espejo en el que ella se refleja, la máscara en la cual se muestra, el escenario en el que *representa* la infinita sucesión de sus disfraces”, p. 215. En su opinión, frente al idealismo, Schopenhauer apoya su antihistoricismo en dos argumentos en torno al tiempo: su infinitud y circularidad y su idealidad. A partir de aquí desarrolla la visión schopenhaueriana de la historia con sugerentes alusiones a Nietzsche. Antonio Campillo, *La historia interminable*, en: *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 214-221.

¹⁸⁰ W1, p. 346 (304).

asunto sólo del individuo, “como dirección y norma de su voluntad”, que es siempre la misma voluntad- ni en la cantidad o en el grado de sufrimiento o de dolor que toda vida lleva consigo, pues, en todo caso, varía su figura, pero no su cantidad e intensidad que permanece inalterable. Desde este punto de vista, “el relato de la historia es ni más ni menos que el largo ensueño, la pesadilla fastidiosa y desordenada de la humanidad”¹⁸¹. El presunto progreso se limita al mundo fenoménico, pertenece, pues, al mundo como representación, no afectando en absoluto a la cosa en sí¹⁸².

“No existiendo, como no existe, unidad real e inmediata de la conciencia más que en el individuo y no en la especie humana, es evidente que la unidad de marcha en la existencia de la especie humana es una mera ficción. Además, así como en la naturaleza sólo la especie es real, siendo los géneros simples abstracciones, en la especie humana no hay realidad más que en los individuos y en la vida individual; los pueblos y la marcha de su existencia son abstracciones”¹⁸³.

Esos tres principios justifican y hacen comprensible tanto la visión e interpretación que de la historia sostiene Schopenhauer, como su polémica con el hegelianismo. La historia no responde a un plan con un comienzo, un fin y un sentido, “que sería el perfeccionamiento del género humano”¹⁸⁴. Quien haya comprendido la doctrina de la Voluntad, de sus adecuadas objetivaciones en las Ideas, que aparecen fenoménicamente en el espacio y en el tiempo mediante los individuos, considerará, tanto en las diversas formas de vida humana, como en sus cambios a través del tiempo, que lo único permanente y esencial es la Idea. “La Idea en la cual

¹⁸¹ W2, p. 521 (995).

¹⁸² Julio Quesada en el artículo *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, fundamenta la oposición de Schopenhauer a la filosofía de la historia y su crítica a Hegel en su doctrina de la razón y del concepto. La razón, como expusimos en su momento, carece de todo contenido material, el concepto tiene siempre, en último extremo, su origen en una intuición, es siempre una representación de una representación, que, en último extremo, tiene su origen en una intuición, es por eso un simple reflejo esquemático de los múltiples objetos en él subsumidos. La humanidad es, por tanto, un concepto que sólo refleja de modo esquemático y sin vida la pluralidad de los hombres por lo que es metodológicamente imposible fundar una filosofía de la historia al modo hegeliano. J. Quesada, *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, en *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por J. Urdanibia, o. cit., pp. 255 y ss. Este mismo autor realiza un apretado resumen de estas dos cuestiones, especialmente referido al capítulo XXXVIII de la 2ª edición del *Mundo*, que Schopenhauer titula *Sobre la historia*, en: *Un pensamiento intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*, o. cit., pp. 245-246.

¹⁸³ W2, p. 520-521 (994). Sólo los individuos son reales, los pueblos y su caminar colectivo son abstracciones. Julio Quesada, en los escritos citados, hace referencia al resultado paradójico de la filosofía de Schopenhauer en este punto: su platonismo conduce, por una parte, a la desindividualización, a negar valor al individuo concreto, sin embargo, tal desindividualización, por otra parte, no conduce a una teoría de la historia, sino que, por el contrario, se niega explícitamente toda teoría de la historia, haciendo de los individuos sus únicos protagonistas, negándose con ello a justificar, o ni siquiera minimizar, el mal y el dolor. Al mismo tiempo, al comentar el platonismo schopenhaueriano, se pregunta si la desindividualización que éste supone no conduce a justificar cualquier forma de totalitarismo o, al menos, da pie para ello, dado que la madre naturaleza es sumamente pródiga en la producción de sus individuos con los que, después, se comporta como una madrastra.

¹⁸⁴ W1, p. 237 (211).

la Voluntad de vivir alcanza su más completa objetivación y revela sus múltiples aspectos en propiedades, pasiones, errores y excelencias del género humano; en el egoísmo, el odio, el amor, el miedo, la valentía, la ligereza, la estupidez, la astucia, el ingenio, el genio, etc., todo esto combinado en formas infinitas (individuos) y constituyendo tanto la grande como la pequeña historia, porque es indiferente que toda esa multitud se mueva por marcos o por coronas¹⁸⁵. No hay, pues, historia, o, si se prefiere, la historia, esa ininterrumpida sucesión de acontecimientos que revisten las más diversas figuras, no es sino el modo en que la Idea de hombre, en sus innumerables aspectos y matices, aparece o se muestra en el mundo como representación; pero lo que en este mundo es múltiple y temporal, es en sí uno e intemporal. Schopenhauer recurre a una comparación altamente significativa: Así como las corrientes, remolinos, ondulaciones, etc., que sobre la superficie del agua del arroyo se forman no son sino accidentes inesenciales mediante los que se expresa la Idea de la gravedad, así no tienen “las vicisitudes de la Historia otro significado que el de un alfabeto por medio del cual se puede leer la Idea del hombre. En sí y por sí carecen de importancia”¹⁸⁶. Si, por otra parte, tenemos en cuenta que esas vicisitudes son los hechos que constituyen las vidas de los hombres concretos, concluiremos que tales hombres no tienen más valor que el de mostrar o representar la Idea de hombre, lo cual, a estas alturas, no es de extrañar, recuérdese que la desesperada lucha del individuo por mantenerse en la existencia no es sino el señuelo del que se vale la voluntad de la especie por conservarse.

Establecida esa posición, la crítica a Hegel y al hegelianismo es dura e irónica y, como en la mayoría de los casos, acompañada de la descalificación personal. Los discípulos de Hegel, que convierten “la historia en el asunto principal de la filosofía”, deben recordar que “sólo las Ideas son eternas y el tiempo es ideal. Así lo expresan Platón y Kant. ... Los hegelianos piensan, por el contrario, que todo va a *llegar a ser* de ahora en adelante y que se está preparando algún gran suceso. Esto es lo que les lleva a conceder a la historia un puesto principal dentro de la filosofía y a *construirla* sobre la hipótesis de un plan universal que lo dirige todo por el mejor camino para que se realice por completo el plan y se convierta el mundo en un lugar de delicias, en un paraíso. Toman este mundo por una realidad absoluta y ponen su fin en la miserable dicha que puede alcanzarse aquí abajo, sin que hayan vislumbrado todavía que esta felicidad, a despecho de todos los esfuerzos humanos y de todos los azares más favorables, no es más que vanidad, ilusión pasajera, una triste cosa en definitiva, que ni las

¹⁸⁵ W1, p. 237 (211).

¹⁸⁶ W1, pp. 236-237 (211).

constituciones ni las legislaciones, ni las máquinas de vapor pueden ni podrán nunca volver mejor”. Son “espíritus bajos y *filisteos*”, incapaces de “reconocer la inanidad de los bienes terrestres, despreciarlos y volver los ojos hacia otra existencia completamente contraria a la de este mundo”¹⁸⁷. La verdadera filosofía, por el contrario, comprenderá que la historia es una mentira porque “pretende contarnos cada vez una cosa diferente, cuando no es, del principio al fin, sino el mismo tema repetido con varios nombres y con variadas vestiduras”¹⁸⁸.

A pesar de lo dicho, o quizás precisamente por ello, el historiador cuando describe los acontecimientos y las acciones de los hombres no se ocupa de la Idea de hombre, lo hace de las relaciones entre ellos según el principio de razón, se trata de un conocimiento empírico, que parte de lo singular y que consiste en establecer las relaciones que lo hacen comprensible. La verdad de la historia es la verdad particular¹⁸⁹. Puede abstraer y elevarse a una consideración general, pero será siempre abstracta. Sin embargo, la Idea es intuitiva, es *universalia ante rem*, por lo que la historia nunca podrá acceder a ella. Desde el punto de vista de la Idea poco importa que los acontecimientos sean grandes o pequeños, de una aldea o de un gran imperio: “Así una aldea y un imperio nos presentan las mismas vicisitudes en lo que se refiere a la esencia de las cosas, y, tanto en la historia de la una como de la otra, podemos estudiar y conocer igualmente la humanidad”¹⁹⁰. Precisamente por eso, la biografía y, sobre todo, la autobiografía nos reportan mayor conocimiento de la naturaleza humana que la historia general¹⁹¹, en ellas los datos son más exactos y se refieren a las acciones de los hombres concretos, no a las naciones, que son abstracciones, y sus supuestas empresas colectivas. En la biografía, y quizás mejor por más profundo en una autobiografía, se nos puede dar “a conocer, en algunos seres elegidos, la sabiduría, la virtud y hasta la santidad, así como también la perversidad, la ridiculez, la malicia de la mayor parte y la infamia de muchos”¹⁹².

La historia se diferencia claramente de la ciencia, del arte y de la filosofía. Se diferencia del arte y de la ciencia en que “el arte y la ciencia tratan de lo que siempre es y siempre es idéntico”, el arte trata de la Ideas y la ciencia las nociones generales, mientras que “la materia

¹⁸⁷ W2, pp. 521-522 (995-996).

¹⁸⁸ W2, p. 522 (996).

¹⁸⁹ W1, p. 308 (273)

¹⁹⁰ W1, p. 312 (277).

¹⁹¹ “Tengo que conceder, en lo que respecta al conocimiento de la naturaleza humana, más valor a las biografías, y especialmente a las autobiografías, que a la historia propiamente dicha, como generalmente se escribe”, W1, p. 311 (276).

¹⁹² W1, p. 311 (276).

de la historia es el hecho particular en su unidad y en su contingencia”¹⁹³. Más explícitamente: a diferencia del arte, la historia no se ocupa de la Idea de hombre, sino del devenir temporal de los hombres; a diferencia de la ciencia, que subordina unos hechos a otros hasta llegar a la noción general, no puede pretender tal subordinación de los hechos, sino sólo su coordinación, es decir, se limita a coordinar la serie de hechos que se suceden en el tiempo, estableciendo sus relaciones mutuas. Se diferencia, a su vez, de la filosofía en que la historia se ocupa de lo particular, mientras que la filosofía de lo general; la primera tiene por objeto lo temporal, la segunda lo intemporal. “Mientras la enseñanza de la historia es que en cada tiempo han existido cosas diferentes, la filosofía trata de hacernos comprender que por toda la eternidad la misma cosa es, ha sido y será”¹⁹⁴. La historia considera la extensión de las vidas humanas, la filosofía sólo un fragmento, pues busca la profundidad: el contraste entre historiadores y filósofos consiste en que “éstos quieren sondear, aquéllos enumerar hasta lo último”¹⁹⁵.

No obstante, la historia cumple una función que es preciso tener en cuenta. Su papel para un pueblo considerado como un todo es semejante al papel que juega la razón en el hombre concreto¹⁹⁶: le permite considerar el pasado y proyectar el futuro, ampliando así el ámbito de los motivos colectivos. Por ella, un pueblo no se limita a conocer su presente, sino que se enriquece con la perspectiva que le ofrece su pasado. Además, gracias a ella, el género humano adquiere una cierta conciencia de sí que nos permite hablar con sentido propio de humanidad:

“Desde este punto de vista puede ser considerada la historia como la razón o conciencia reflexiva del género humano; una conciencia de sí, común a toda la especie, siendo lo único que hace de ella un todo, que conocemos con el nombre de humanidad. Este es el valor real de la historia, y, por consiguiente, el interés principal que inspira, viene de que es un negocio personal del género humano”¹⁹⁷.

En resumen, frente a Hegel y el hegelianismo que entienden que la historia tiene un sentido, responde a un plan racional que se despliega temporalmente, por lo que ella consiste en el devenir, en el hacerse, de la humanidad, ella misma y el progreso son, por tanto, reales, Schopenhauer piensa que la historia carece de todo plan, que no hay sentido o fin alguno que en su devenir temporal tienda a cumplirse, ésta es el aparecer absolutamente libre, ajeno a cualquier forma del principio de razón, de una Voluntad ciega, por lo que pertenece al ámbito de lo ideal, de lo fenoménico, y consiste en el aparecer a la representación en múltiples figuras la Idea de hombre o humanidad, siempre una y la misma, el progreso es, consecuentemente,

¹⁹³ W2, p. 520 (994).

¹⁹⁴ W2, p. 519 (993).

¹⁹⁵ W2, p. 520 (993).

¹⁹⁶ “La historia es para la especie humana lo que la razón para el individuo”, W2, p. 523 (997).

¹⁹⁷ W2, p. 524 (998).

ficticio. Aunque para ambos la historia esté ya dada de antemano, este estar dada se entiende de manera diametralmente opuesta: mientras los primeros lo entienden como el devenir de la humanidad según un plan ajustado a la razón, por eso tiene una unidad de fondo, un fin y un sentido, y por eso mismo la humanidad se realiza a través de *todos* sus individuos, todos ellos tienen un valor concreto, ninguno es superfluo, aunque ese valor se supedite al todo, Schopenhauer lo entiende como las diversas manifestaciones de la Idea de hombre, que, por lo mismo, es anterior a ellos, no puede, por eso, haber “unidad de marcha” de la historia, ya que los hombres no constituyen una unidad real, los sucesivos acontecimientos históricos no son sino múltiples variaciones de lo mismo, que, al mismo tiempo, carecen de sentido, porque son consecuencia del querer ciego de la Voluntad, y, además, dada la prodigalidad de esa Voluntad, el individuo en cuanto tal parece carecer de valor, su única relevancia sería la de contribuir a la conservación de la especie, de la Idea, todas las vicisitudes de la vida del individuo, sus alegrías y dolores, sus ansiedades y frustraciones, sus temores y esperanzas, sus angustias e inquietudes, etc., no serían sino consecuencia de la astucia de la Voluntad de vivir, que se vale de los individuos para perpetuarse en el pecado de la existencia.

3.2.3. Reflexión crítica sobre el pesimismo schopenhaueriano.

El pesimismo Schopenhaueriano, hemos mostrado en las páginas precedentes, es una actitud ante la vida que se justifica en la apreciación de que ésta carece de todo valor, pues es esencialmente dolor, y de que la esperanza en un futuro mejor del hombre como individuo o de la humanidad en su conjunto es absolutamente infundada, resultado de la reflexión, en cierto modo *a priori*, acerca de la vida humana, a partir del examen de los primeros y más elementales fundamentos de dicha vida¹⁹⁸, y de la historia. Ese pesimismo se radicaliza, deviniendo un pesimismo integral, cuando, más allá de la experiencia individual, contempla la lucha por la vida en general y entiende, desde los mismos fundamentos metafísicos, que su dinámica se resume en el devorar y ser devorado, concluyendo que el querer vivir es el mal, por lo que la única salida coherente es la autonegación. La primera observación que habría que hacer es que tal pesimismo no deriva de una argumentación *lógicamente* concluyente, sino que es fruto de una determinada *valoración* de la existencia. La segunda, que tal juicio de valor, como acabamos de señalar, se funda en un análisis *a priori*, es decir, a partir de los principios metafísicos previamente establecidos. Es verdad que, a renglón seguido, Schopenhauer afirma que podría ahondar aquella apreciación recurriendo a casos concretos “e ilustrar con ejemplos

¹⁹⁸ W1, p. 404 (354)

las innominadas calamidades que nos brindan por doquier la experiencia y la historia”, pero que no lo hace porque ese “capítulo quedaría inacabado y esa exposición empírica nos apartaría del *punto de vista de la universalidad* que es consustancial a la filosofía”. Además, podría tomarse “semejante descripción como una simple declamación de la miseria humana, declamación que ya habría sido reiterada con anterioridad y que siempre queda sujeta al reproche de la *parcialidad* al basarse en hechos aislados”¹⁹⁹.

Respecto de la primera observación, el mismo Schopenhauer, como hemos señalado anteriormente, reconoce la no necesidad lógica del pesimismo a partir de los fundamentos metafísicos de su filosofía. Es verdad que ésta se construye desde la convicción de que cuando en el individuo el conocimiento se eleve por encima de las necesidades de su voluntad e ilumine el alcance, la intensidad y la inevitabilidad del dolor, descubrirá el vacío y sinsentido de la existencia, promoviendo en él un cambio de actitud ante la vida que conducirá a / y culminará en la negación en su persona de la Voluntad de vivir. Pero aún siendo eso verdad, también lo es que admite la posibilidad de un querer vivir consciente, de un afirmar la Voluntad de vivir tras ser iluminada por la razón. Cuando en el parágrafo 54 de la primera edición del *Mundo*, al hilo de la reflexión sobre la muerte, plantea ambas posibilidades, el afirmar o el negar *consciente* de la Voluntad, subraya que no lo hace con el ánimo de inducir a la elección de una de ellas, “lo que sería tan absurdo como inútil”, una y otra posibilidad se fundan en la libertad de la Voluntad, sino “para hacerlas comprensibles”²⁰⁰, pues ambas dimanar del conocimiento, “pero no de un conocimiento abstracto que pueda expresarse con palabras, sino que se traduzca en hechos y en la conducta de los hombres, independientemente de los dogmas que puedan ocupar su razón en forma de conceptos abstractos”²⁰¹. Cabe, pues, la posibilidad de que alguien se *sienta conscientemente* satisfecho con la vida y, encontrándola valiosa, desee con ánimo sereno que dure eternamente y recomience sin cesar.

En cuanto a la segunda observación, dado que aquella valoración negativa se justifica en un análisis a priori, a partir de lo que la metafísica establece como la esencia de la vida, y apoyado en la no necesidad lógica de la misma, pues se reconoce que la vida puede ser vivida de un modo radicalmente distinto, cabe plantear la cuestión de si el referido pesimismo es una conclusión o un punto de partida, es decir, si es el resultado razonable de una

¹⁹⁹ Vorl4, p. 128 (69)

²⁰⁰ W1, p. 359 (316)

²⁰¹ W1, p. 359 (315)

consideración objetiva de la existencia que se argumenta en sus fundamentos metafísicos o si, por el contrario, es anterior a toda argumentación y, por tanto, el presupuesto que subyace a tales fundamentos. La pertinencia de esta cuestión se refuerza por la radicalidad de dicho pesimismo, que identifica el ser, la Voluntad de vivir, el querer vivir, con el mal, valoración que plantea una nueva cuestión: la instancia que realiza tal juicio de valor es la razón, pero, si la vida es ajena a la razón, ¿qué legitimidad tiene su juicio sobre algo que está fuera de sus parámetros? Más aún, esa identificación entre Voluntad y mal implica para el hombre, suprema objetivación de la Voluntad, la invitación moral a la renuncia, y con ella a su disolución en la nada, pero, si la razón surge al servicio de la vida, es un instrumento al servicio de ésta, que sólo es guía en un corto número de funciones, ¿por qué habría de serlo en absoluto, es decir, por qué habría de tener capacidad para decidir si la vida, absolutamente, debe o no debe ser vivida?

Estas observaciones están en la base de las numerosas y diversas críticas al pesimismo que encontramos en los comentaristas de la obra schopenhaueriana. Algunos, por ejemplo, B. Magee, consideran que el pesimismo, dado que es consecuencia no de un juicio lógico sino de un juicio de valor, es algo secundario en la filosofía de Schopenhauer, que no atañe a la *verdad* o acierto del resto de su pensamiento, por lo que puede aceptarse éste y rechazar aquél²⁰². La mayoría de los críticos, sin embargo, lo consideran esencial a su filosofía, y lo critican por extremista y no suficientemente justificado, por ejemplo, G. Simmel²⁰³, o por entenderlo,

²⁰² “Para la mayoría de la gente, el rasgo distintivo del pensamiento de Schopenhauer ha sido siempre el pesimismo. De hecho, su nombre se asocia con el pesimismo mucho más que el de ningún otro filósofo. Incluso los filósofos tienden a considerarle desde esta perspectiva, como pone de manifiesto el título del libro de Frederick Copleston *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. Sin embargo, esto no deja de ser curioso, porque uno de los principios más elementales de la lógica es que ninguna proposición que se pretenda cierta pueda conllevar un juicio de valor. El hecho de que un argumento válido tenga un juicio de valor en alguna de sus conclusiones sólo puede deberse a que ese mismo juicio de valor se encontraba ya en alguna de sus premisas: no se puede derivar un ‘es malo’ de un ‘es’. Ninguna filosofía general -ninguna ontología, epistemología o lógica- puede conllevar conclusiones pesimistas. Los filósofos hubieran debido comprender, sin tener que leer a Schopenhauer para descubrirlo, que su pesimismo es lógicamente independiente de su filosofía. Es cierto que fue pesimista, tanto como el que más. Y es cierto que el pesimismo es compatible con su filosofía -pero sólo porque son dos cosas lógicamente inconexas. El ‘no-pesimismo’ es igualmente compatible con su filosofía. El estudio de su pensamiento desde el punto de vista de su pesimismo es irrelevante para una consideración seria de su obra desde una perspectiva filosófica. Esto es algo tan elemental que resulta difícil comprender cómo ha podido pasar inadvertido. Es posible que ello se deba a que el pesimismo está muy presente en el modo en que presenta su filosofía -en la prosa, las metáforas, las ilustraciones, las referencias, la selección de citas- todo ello junto con la extraordinaria fuerza de su estilo y la fuerza dramática de las visiones que describe”, B. Magee, *Schopenhauer*, o cit., pp. 19-20.

²⁰³ Simmel realiza una severa crítica al pesimismo schopenhaueriano discutiendo todos los principios en los que se apoya: la positividad del dolor y la negatividad del placer, la desproporción entre dolores y

además, contradictorio, como, por ejemplo, Robert Misrahi²⁰⁴ o, más radicalmente, Karel Boullart²⁰⁵, en cualquiera de los casos, todos ellos piensan que se trata no de una conclusión obtenida tras una reflexión objetiva acerca de la vida a la luz de determinados principios metafísicos, sino de una cuestión de talante ante ella, por lo que el pesimismo es más bien el presupuesto que conduce a aquellos principios. Algunos, partiendo de una posición semejante, van más allá de ella, buscando el porqué de ese talante tan radical, hasta el punto de convertirse en el presupuesto que determina el sentido de todo un sistema filosófico, interpretándolo de muy diversas maneras. a) Como *síntoma* de una determinada *mala conciencia*: Nietzsche lo

placeros, la existencia misma del dolor, aunque tal desproporción fuera a la inversa, la unidad metafísica de la Voluntad y la superficialidad de la individualidad. Me parece especialmente significativa su discusión de la afirmación de Schopenhauer de que el dolor no debería *en absoluto* existir: “No es la cantidad de dolor lo que hace que la existencia del mundo sea algo insensato, lo que da al no ser una preferencia infinita frente al ser, sino el mero hecho del dolor, ya que este no puede ser suprimido nunca; no hay delicia imaginable que pueda compensar de un dolor cualquiera. Este es un sentimiento de valoración cuya profundidad puede reconocerse, pero no criticarse; no puede criticarse siquiera poniendo frente a él el sentimiento opuesto, en el que se expresa también una concepción del mundo inatacable. Según este sentimiento, el hecho de que en el mundo haya algo de felicidad, el que el ser pueda llegar a una cosa semejante, aunque sólo hubiera ocurrido una sola vez, eleva al mundo a un grado tal de valor, que no hay cantidad de sufrimiento capaz de hacerle perder su significación absoluta. ... Por paradójica que pueda sonar la frase de Schopenhauer, de que la cantidad de dolor es indiferente frente a la significación del dolor en general, designa de un modo acentuado el fundamento más hondo y propio del pesimismo, por lo mismo que igual sistema de valoración empleado con el signo contrario es el que fundamenta la forma más pura del optimismo”, pp. 102-104. A partir de esa argumentación concluye Simmel que la actitud pesimista u optimista depende, en último extremo, del talante, de la sensibilidad de cada individuo para registrar y reaccionar ante los momentos de felicidad o de dolor respectivamente. G. Simmel, Schopenhauer y Nietzsche, o. cit., pp. 87-118.

En un sentido semejante se expresa Antonio Zozaya, al final de su traducción de algunos pasajes de *Parerga*, escribe unas páginas (179-204) sobre *El pesimismo sistemático*, cuyo “verdadero fundador” fue Arturo Schopenhauer, p. 185. En este escrito, tras definir el pesimismo sistemático, dar razón de su origen o génesis en el autor y exponer su fundamento en el sistema de Schopenhauer, realiza una valoración negativa del mismo, cuya crítica puede resumirse en estas palabras: “lejos de ser el dolor esencial a la vida, es difícil concebirle de otro modo que como una limitación de vida, y que si el hombre tiene o no motivos de queja, no es la vida ciertamente causa de estos males, ni, como se pretende, demuestran el carácter negativo del placer y el positivo del dolor”, p. 200. Termina argumentando su opinión contraria a esta forma de pesimismo, señalando que el dolor, la enfermedad y la muerte son todos ellos negación de la vida: cuando el organismo funciona bien y se integra en el medio, no hay dolor -ni físico ni psíquico, éste último es siempre fruto de un desequilibrio- ni enfermedad, la muerte, por su parte, sobreviene cuando acaba la vida. No significa esto una apuesta ingenua por el optimismo, sino por una actitud *razonable* ante la vida que permita gozar de las alegrías y sobrellevar las tristezas así como afrontar con serenidad la inevitabilidad de la muerte. A. Schopenhauer, Parerga y Paralelipomena. Aforismos sobre la sabiduría de la vida, traducción de Antonio Zozaya, Biblioteca económica filosófica, Madrid, 1889.

²⁰⁴ Robert Misrahi, Critique de la théorie de la souffrance dans l'ontologie de Schopenhauer, afirma que el análisis del dolor y su necesidad es en Schopenhauer “tendenciosamente parcial y contradictorio”. Tendenciosamente parcial porque ignora las experiencias positivas de la alegría. Contradictorio, entre otras cosas, porque no puede entenderse la incesante búsqueda de la satisfacción del deseo sin una experiencia positiva de la misma o porque no puede entenderse que la inteligencia esté al servicio de la satisfacción del deseo y éste sea ciego. Tales contradicciones tienen su origen en la ontología: “¿Cómo

entiende como síntoma de una cultura enferma, consecuencia de una voluntad débil, que, en cuanto desemboca en la negación de la Voluntad, lo considera la forma suprema de nihilismo²⁰⁶; el marxismo en otro tiempo *oficial*, y en concreto Lukács, expresión de una refinada conciencia filisteas al servicio de la explotación burguesa del proletariado y de la reacción política²⁰⁷; b) como *reflejo* de la escisión del hombre y de la sociedad en la que esta filosofía surge, lo que le confiere una rigurosa actualidad y una cierta capacidad orientadora

puede afirmarse la existencia de un querer-vivir trascendente, oculto (a pesar de su inmanencia) tras la apariencia ilusoria del mundo (simple *maya*), si este querer-vivir no puede ser *conocido* más que por la inteligencia, y ésta es por esencia fuente de la ilusión, función espacial e ilusoria de la causalidad? ¿De otra parte, si el querer-vivir es el Absoluto, por qué sería necesario negarlo? ¿Cómo, por otra parte, sería posible?”, p. 105. Extiende, después, su crítica a la necesidad ética de negar la Voluntad de vivir y concluye señalando que el interés fundamental de ese análisis crítico es “comprender el carácter parcial y tendencioso de las filosofías trágicas, liberar el campo de la filosofía para otro porvenir de la reflexión, de la existencia y de la historia”, p. 109, en *Preséncias de Schopenhauer*, coord. por P. Sipriot, o cit., pp. 100-109.

²⁰⁵ K. Boullart sostiene en un interesante artículo -*Schopenhauer et le problème de l'immanence ou l'impertinence du pessimisme integral*, aparecido en *Revue Internationale de Philosophie*, pp., 82-100, I/1988, el carácter contradictorio del pesimismo integral de Schopenhauer, no porque no haya mal en el mundo, sino porque el mundo sea el mal. En su escrito, tras una referencia irónica a su privilegiada posición de *rentista*, hace un detenido recorrido por los diversos aspectos de la filosofía schopenhaueriana para mostrar que del intento de radicalizar el pesimismo hasta su extremo último resulta, justamente, lo contrario, que éste es ilusorio. El origen de tal paradoja está en la ambivalencia de su metafísica: a pesar de que dice no pretender realizar sino una metafísica inmanente, sobrepasa tal objetivo por un deseo inconfesado de absoluto. Afirma, básicamente, no podemos aquí pormenorizar la argumentación, que, siendo la Voluntad una y la multiplicidad fenoménica, en consecuencia, ilusoria, el mal que deriva de esa Voluntad que es querer y, por tanto carencia, es integral, pero también ilusorio.

²⁰⁶ Este es un pensamiento frecuente en toda la obra de Nietzsche. Algunos ejemplos: “El conocimiento, el decir sí a la realidad es una necesidad para el fuerte, así como son una necesidad para el débil, bajo la inspiración de su debilidad, la cobardía y la *huida* frente a la realidad -el ‘ideal’ ... El débil no es dueño de conocer: los *décadents* tienen *necesidad* de la mentira, ella es una de sus condiciones de conservación -Quien no sólo comprende la palabra ‘dionisiaco’, sino que se comprende a sí mismo en ella, no necesita de ninguna refutación de Platón, del cristianismo, o de Schopenhauer- *huele la putrefacción ...*”, F. Nietzsche, *Ecce Homo*, o. cit., pp. 69-70. El ya citado párrafo *Moral para médicos* del *Crepúsculo*, tras haber afirmado anteriormente la necesidad de crear una responsabilidad nueva para los médicos, “el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante*”, concluye con esta referencia al pesimismo: “El pesimismo, *pur, vert* (puro, verde) *da la prueba de sí mismo tan sólo* mediante la autorrefutación de los señores pesimistas: hay que llegar un poco más allá en la propia lógica, no negar la vida simplemente con 'voluntad y representación', como hizo Schopenhauer, -hay que *negar primero a Schopenhauer* ... El pesimismo, dicho sea de paso, por muy contagioso que sea, no aumenta, sin embargo, la morbosidad de una época, de una estirpe en su conjunto: es la expresión de esa morbosidad. Se lo contrae del mismo modo que se contrae el cólera: hay que estar ya predispuesto de manera bastante morbosa para él. El pesimismo no produce de suyo un solo *décadent* más; recordaré el resultado de la estadística según la cual los años en que el cólera causa estragos no se distinguen, en cifra global de muertes, de otros años”, F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, o. cit., pp. 109-110.

²⁰⁷ G. Lukács, que enjuicia el pesimismo schopenhaueriano desde una posición marxista militante, afirma en *El asalto a la razón* que el sentido de la filosofía de Schopenhauer, como de toda filosofía burguesa,

(así, por ejemplo, para Horkheimer²⁰⁸) o, al menos, la erige en un instancia crítica permanente²⁰⁹.

En mi opinión, el pesimismo no es una consecuencia, sino un presupuesto de la filosofía schopenhaueriana, que nace de una extremada sensibilidad para el mal y el dolor que indudablemente, y ¡en qué medida!, existen en el mundo, impregnando todo el sistema. Por esa sensibilidad, la vida fue valorada como profundamente negativa por Schopenhauer, y para comprenderla interpretó la esencia misma del ser, el querer en el que la Voluntad consiste,

es la *apología del capitalismo*, es decir, el intentar superar especulativamente o justificar las contradicciones del sistema capitalista, pero lo original de esta filosofía es que, adelantándose a su tiempo, “descubre ya la forma posterior y más alta de la apologética del capitalismo: la *apologética indirecta*”, p. 164. Al cumplimiento de ese objetivo contribuye de modo decisivo su pesimismo -el pesimismo es, en su opinión la cuestión central de esta filosofía, lo “que hace de Schopenhauer el filósofo guía de la segunda mitad del siglo XIX”, p. 169- por una doble razón: a) el negar el progreso y la historia significa, ante todo, la “justificación filosófica de la carencia de sentido de toda actuación política”, p. 168; b) el entender el egoísmo burgués como “una cualidad inmutable, cósmica, *del* hombre en general; más aún, la cualidad cósmica inmutable de toda existencia”, p. 171, determina que su propuesta moral sea la negación de la voluntad del individuo aislado de la sociedad, dando lugar a otra forma de egoísmo, un egoísmo *sublime*, pero egoísmo al fin de cuentas, por más refinada que sea su forma de presentación. La exposición de Lukács termina con una dura y negativa valoración global de esta filosofía, de su autor y del pesimismo: “Y así, el sistema de la filosofía de Schopenhauer -sistema ingenioso y armónicamente construido, desde el punto de vista de la arquitectónica formal- se levanta como un bello hotel moderno, dotado de todo confort, al borde del abismo, de la nada, de la carencia de todo sentido. Y la diaria contemplación del abismo, entre espléndidas comidas, placenteramente gustadas, o entre exquisitas obras de arte, sólo puede servir para realzar aún más el goce de este confort refinado”, p. 201. Georg Lukács, *El asalto a la razón*, Grijalbo, 2ª ed., Barcelona, 1968, pp. 158-201. Una pormenorizada crítica a la posición de Lukács en: Icilio Vecchiotti, *Lo Schopenhauer di György Lukács*, en: *Von der Aktualität Schopenhauers*. Festschrift zum 75 Geburtstag Arthur Hübschers, *Schopenhauer Jahrbuch für das Jahr 1972*, Dr. Wlademar Kramer.

²⁰⁸ Frente al juicio de Lukács, Horkheimer subraya el rigor y la seriedad del *burgués* ilustrado que se expresa en su pensamiento, cuyo sereno reconocimiento de la *realidad* no impide la protesta y la denuncia por la forma de expresarlo: “Ninguna solemne gestería lingüística para sacarse de la manga un sentido de la falta de sentido y de la muerte, ninguna teología de la nada, ningún sustitutivo de la filosofía de la historia por medio de la historización del ser en que las víctimas no aparezcan y los verdugos se escondan, puede confundirse con el claro tono de la obra schopenhaueriana: por mucho que ésta sostenga como tesis principal la inevitabilidad del padecer y de la bajeza y subraye la inutilidad de la protesta, su estilo constituye una protesta única contra el que sea así; la crueldad no se la convierte en un ídolo, y su interpretación positiva le es abominable”, M. Horkheimer, *Schopenhauer y la sociedad*, en *Sociológica*, o. cit., p. 164.

M. Horkheimer, en otro artículo, *La actualidad de Schopenhauer*, afirma que mantener la distinción entre fenómeno y cosa en sí sin por ello, por primera vez en la historia de la filosofía, divinizar el ser en sí -éste no es el bien, sino su opuesto, por lo que la esencia del vivir es la lucha egoísta de unos contra otros-, es “el revolucionario logro filosófico de Schopenhauer”, p. 183. De esa concepción de la realidad se sigue su visión pesimista del hombre y de todos sus proyectos o ilusiones. Sin embargo, en contraposición a Lukács, Horkheimer realiza una valoración positiva del pesimismo que de tal planteamiento se sigue. Por lo que a su pesimismo acerca de la historia respecta, le parece *clarividente*: “A quien hubiera osado en tiempo de Schopenhauer, e incluso a fin de siglo, predecir la historia hasta el instante actual se le habría gritado que era un pesimista ciego; Schopenhauer fue un pesimista clarividente”, p. 179. En su opinión, “a

como el mal, es decir, porque no se puede comprender el dolor, que se vivencia como el mal, se reniega de él y se funda una metafísica en cuyo corazón se instala ese dolor del que se reniega²¹⁰. Realizada esa operación, la argumentación del pesimismo, a pesar del sentimiento de rechazo que, indudablemente, experimentarán muchos de sus lectores, resulta convincente. La unidad de la Voluntad, la ausencia de todo fin y su insaciabilidad constitutiva, el carácter positivo del dolor y negativo del placer, que hacen que necesariamente el balance entre ambos sea siempre favorable al primero, conducen al sinsentido de la vida, a su valoración negativa y a su culpabilización. Por último, el argumento definitivo, la suma de todos los placeres no justifica un momento de dolor, la vida de millones no justifica la muerte de un inocente. Pero, ¿no cabe un punto de vista distinto? La vida de muchos, ¿no explicaría una renuncia? Un momento de felicidad, ¿no daría por asumible el dolor precedente? A partir de ahí, ¿no se

los cien años de su muerte, la historia ha confesado que Schopenhauer la había penetrado hasta el corazón”, 176. El desarrollo político de esos cien años en Europa, los profundos cambios acaecidos, el ascenso del nacionalismo, al que Schopenhauer despreciaba, y sus nefastas consecuencias, justifican el temor de éste ante la historia y confirman su diagnóstico: “La competencia y concentración en el exterior completa y refuerza la lucha entre individuos y entre grupos sociales -la competencia y concentración en el interior-; y la doctrina de Schopenhauer pone ante la vista de qué se trata: los intereses materiales, la pugna por la existencia, el bienestar y el poder forman el motor; la historia, el resultado”, p. 177. En este lúcido pesimismo, escéptico y crítico al mismo tiempo, radica, en opinión de Horkheimer, la actualidad de Schopenhauer. La dinámica económica, el abandono del pensamiento filosófico, la sustitución de la religión por el nacionalismo, las luchas entre los pueblos por el poder, etc., ratificarían a Schopenhauer en su visión de los individuos -objetivaciones de la Voluntad ciega e insaciable- y la idoneidad de su aplicación a los pueblos. M. Horkheimer, *La actualidad de Schopenhauer*, en *Sociológica*, o. cit., pp. 173-196.

Una reflexión crítica sobre el schopenhauerismo (pesimismo metafísico) de Horkheimer en: José Luís Molinuevo, *El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer*, *Revista de Filosofía*, Vol. I, Madrid, 1988, pp. 115-126.

²⁰⁹ Giangiorgio Pasqualotto, *Pensiero Negativo e civiltà borghese*, Guida editori, Napoli, 1981.

²¹⁰ V. Spierling subraya en un bello artículo que la filosofía schopenhaueriana de la Voluntad no puede leerse desde una perspectiva meramente académica, sino como expresión de una sensibilidad extremadamente receptiva para el dolor. “Schopenhauer, afirma, quiere expresar el grito del dolor, quiere traducir el sufrimiento por medio del concepto ...

Dicho de modo más simple, son dos las certezas que constituyen el fundamento de la filosofía de Schopenhauer, dos evidencias de una clase totalmente diferente: el ‘yo pienso’ lógico y el ‘duele’ vivencial. ¿Qué es eso, se pregunta Schopenhauer, que atraviesa existencialmente mi pensamiento, qué es esta dolorosa incógnita, cuál es su sentido, si es que tiene alguno? El ‘yo pienso’ responde en esta interpretación mía, algo extremada, al ‘mundo como representación’, el ‘duele’, al ‘mundo como Voluntad’. La determinante perspectiva del pensamiento de Schopenhauer la expresa ya *in nuce* el título de su obra capital: *El mundo como Voluntad y representación*”, pp. 55-56.

Tras una reflexión sobre esa pretensión schopenhaueriana de *comprender* el por qué del dolor que atraviesa toda vida humana, centra la exposición, como sugiere el título del artículo, en la noción de Voluntad. Esta no es un absoluto, si lo fuera, no podría establecerse la diferencia entre el “pienso” y el “duele”, es sólo la cosa en sí en relación al fenómeno, es decir, la clave hermenéutica del mundo como representación. La cosa en sí, concebida absolutamente, es incognoscible. V. Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí*, *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, 3ª época, vol. II, núm. 2, 1988, pp., 53-60.

problematiza la culpabilización y el absoluto sinsentido de la vida o su valoración negativa?, ¿con qué medida hacer el balance entre felicidad y dolor? No pretendo refutar el pesimismo de Schopenhauer, creo que en muchas cuestiones es clarividente, sino mostrar que, más que consecuencia, es presupuesto de su filosofía, nada, por otra parte, que el mismo Schopenhauer negara, puesto que afirma que es la omnipresencia del dolor en la vida humana la que despierta el filosofar.

Schopenhauer tenía a favor de esa valoración negativa de la existencia la tradición platónico-cristiana de la metafísica occidental. Pero esta tradición se había mantenido, a pesar de ello, en un cierto optimismo identificando ser y bien; su valoración negativa se limita a esta vida terrena, que efectivamente es una vida de dolor, *un valle de lágrimas*, solventando la, al menos aparente, contradicción con la promesa de una vida más allá de ésta, la verdadera vida, en la que se alcanzará la felicidad plena. Sin embargo, esa solución se muestra insatisfactoria a la reflexión objetiva, y la contradicción reaparece una y otra vez a pesar de los esfuerzos teóricos que en cada periodo histórico se realizan por superarla, sin que, incluso, la recurrencia a relatos míticos -recuérdese el tema de la *caída* como forma recurrente para explicar la infelicidad terrena del hombre- consiga disolverla definitivamente. El problema, el *resto*, como a veces dice Schopenhauer, de todas estas filosofías *bienpensantes*, es siempre el mismo, ¿cómo explicar la presencia del mal en un mundo en el que ser y bien son convertibles? Schopenhauer es más coherente, el ser es el mal: afirma de modo concluyente que no hay otro mundo más que éste, por lo que toda esperanza en otra vida es vacía, y si esta es negativa, el ser no es el bien, sino su opuesto. De ahí que si hasta él se había fundado el bien en el hecho de que el ser sea, él entenderá, por el contrario, que tal hecho es, precisamente, el mal y el bien consistiría en que el ser devenga nada. Para realizar esa inversión ha debido interpretar el ser como Voluntad, en lugar de hacerlo, como hacía aquella tradición, en términos de Razón. Pero esa inversión no resulta de ningún modo gratuita. El reducir el ser a razón es, precisamente, lo que permite a esa tradición entender la materialidad y, en consecuencia, el deseo, expresión consciente de la actividad corporal en el ser humano, como negatividad; el cuerpo es, pues, el responsable de que la felicidad sea imposible en esta vida, de ahí el consejo de negarlo en aras de una vida mejor, cuya promesa no sólo da al dolor un sentido redentor, sino que, además, esa negación es, paradójicamente, afirmación plena. Sin embargo, aquella negación, que lo es también del cuerpo en un sentido semejante, es en Schopenhauer una negación efectiva, consecuencia del juicio de una razón que nace precisamente al servicio de aquello que niega. La

legitimidad de ese juicio de valor, en el que aflora el desajuste, ya citado en alguna ocasión, entre el papel que teóricamente se confiere a la razón en esta filosofía y el que afectivamente se siente que debería tener, es quizás el *resto* del pesimismo schopenhaueriano -y su autor lo sabe, por eso ese pesimismo se ofrece como una opción, la más coherente considerando la vida y la humanidad en su conjunto, pero que no excluye absolutamente su opuesta-, como la presencia del mal en el mundo lo era del optimismo de aquella tradición. La dificultad última radica, seguramente, en la pretensión de mantener como absoluta tanto la posición optimista como la pesimista, lo que refuerza el carácter de opción que una y otra significan.

A pesar de lo dicho, este pesimismo que por su fundamentación metafísica resulta tan radical -puesto que no hay verdadero *progreso*, el progreso científico y tecnológico mejorará, en todo caso, las condiciones materiales de vida, pero no al hombre, no hay ninguna posibilidad de mejoramiento del hombre individual ni de la humanidad en su conjunto-, ofrece, sin embargo, un consuelo, apaciguar la voluntad por medio del arte, incluso una vía de salvación, la conversión individual, que se expresa en la renuncia voluntaria a la vida. Este es el sentido de su propuesta última: la cultura, la verdadera cultura, la estética y la ascética, frente a la infundada idea de progreso.