



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**El cuerpo y la voluntad en conflicto: Desafíos éticos
contemporáneos a la luz de Schopenhauer.**

Tesis

presentada por

Ruperto Guevara Ayala

para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

**Directora de Tesis:
Dra. Margareth Mejía Génez**

PUEBLA, MÉXICO, Febrero, 2026





**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**El cuerpo y la voluntad en conflicto: Desafíos éticos
contemporáneos a la luz de Schopenhauer.**

Tesis

presentada por

Ruperto Guevara Ayala

para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

**Directora de Tesis:
Dra. Margareth Mejía Génez**

PUEBLA, MÉXICO, 2024



Agradecimientos

Me llena de orgullo y satisfacción presentar ante ustedes, queridos padres, queridas hermanas, este trabajo de investigación que ha sido producto de nuestro esfuerzo y trabajo conjunto.

No hay algo que sea menos cierto que afirmar que esta investigación fue un logro exclusivamente mío. Sin ustedes, amorosa y comprensiva madre, estricto y sabio padre, mi vida no se hubiese orientado hacia una actividad tan noble y humana como lo es la filosofía. Les agradezco sobremanera todo el apoyo incondicional que me han brindado. Amadas hermanas, a ustedes agradezco la atención y los consejos que me han brindado. Me es grato admitir que, de ustedes, que fueron las primeras personas en ver esta investigación terminada, aprendí lo que significa disciplina y dedicación profesional. Amada familia, mi deseo es que se sientan tan orgullosos de esta investigación tanto como yo, pues, este logro es de todos nosotros.

Agradezco también a todos mis profesores de FFyL que orientaron mi reflexión filosófica y alimentaron mi amor por tan noble y humana labor.

Índice

Introducción.....	6
Capítulo I Los pilares de la filosofía schopenhaueriana	6
1.1 El libro del mundo: Experiencia y filosofía	19
1.2 Schopenhauer y las mujeres.....	27
Capítulo II La influencia filosófica de Schopenhauer: Platón y Kant.....	42
2.1 Sobre Platón.....	45
2.2 Sobre Kant	55
Capítulo III Primera consideración antropológica: El ser epistemológico y la causalidad de su obrar	64
3.1 Sobre la Cuádruple Raíz.....	64
3.2 Antropología y episteme: El humano como ser cognoscente.....	66
3.3 El entendimiento.....	68
3.4 Entendimiento y razón como guías de la vida práctica.....	70
3.5 Sujeto volitivo y acto motivado	77
Capítulo IV Segunda consideración antropológica: El ser humano desde su unidad ontológica	80
4.1 El mundo como voluntad y representación como filosofía de la desilusión	83
4.2 La representación desde la metafísica del conocimiento	87
4.3 La voluntad desde la metafísica de la naturaleza	99
4.4 La voluntad bajo el principio de individuación.....	107
4.5 El problema sobre la comprensión de la Voluntad como unidad ontológica: la crítica nietzscheana.	113
4.6 ¿Cómo puede afirmarse que la Voluntad es la cosa en sí, si cualquier conocimiento sobre ella sigue siendo representación?.....	125
Capítulo V Tercera consideración antropológica: El ser humano como ser ético-moral.	135
5.1 De la voluntad al mal. Una ética del sufrimiento.....	140
5.1.2 La significación del mundo desde la moral en la metafísica de la voluntad.....	145
5.2 Sobre la libertad	152
5.2.1 Libertad absoluta y voluntad en sí.....	153
5.2.2 Libertad condicionada y el fenómeno.....	155
5.2.3 Libertad Física.....	156
5.2.4 Libertad moral.....	160
5.2.5 La motivación y el carácter en sentido práctico en relación con la libertad moral.	162
5.2.6 Libertad intelectual	167
5.2.7 Libertad absoluta y la moral.	170

5.3 Sobre la afirmación de la voluntad de vivir: fuente del egoísmo.	173
5.4 Injusticia y justicia	182
5.4.1 Derecho natural y derecho positivo	184
5.5 Sufrimiento y conocimiento como condiciones para la moral.....	190
5.6 Significación moral del mundo.....	195
5.7 Mitleid: el auténtico motor moral.....	204
5.8 La negación de la voluntad: culmen de la ética schopenhaueriana	211
Capítulo VI Cuerpo, violencia y ética: límites y aportes de Schopenhauer en el contexto contemporáneo	220
6.1 Del diagnóstico schopenhaueriano al juicio crítico: tensiones y aperturas	221
6.1.1 La extensión de la compasión: de lo humano a lo animal.....	228
6.1.2 Vigencia y proyección de la filosofía schopenhaueriana en contextos actuales	231
6.2 Violencia ontológica y contemporánea: Un diálogo entre Schopenhauer y Han.....	235
6.2.1 De la carne al símbolo: la violencia directa y simbólica como problema corporal	238
6.2.2 Cuerpos disputados: El troyano en la pira	245
6.3 Animalidad y compasión	255
6.3.1 El antropocentrismo en la tradición filosófica: un problema para la animalidad	256
6.3.2 Respuesta al antropocentrismo desde la reflexión Schopenhauer-Singer.....	265
6.3.3 La pelea de gallos ante la ética animal contemporánea: entre compasión e intereses	273
Conclusión.....	276
Bibliografía	279

Introducción

Es común vincular el nombre de Arthur Schopenhauer con un pesimismo frívolo y su obra filosófica con un presunto desprecio por la vida, así como con actitudes misóginas y nihilistas. Estas caracterizaciones parecen deberse, en gran medida, a la lectura fragmentaria de ciertos pasajes extraídos de su obra y posteriormente compilados en antologías temáticas, las cuales contribuyeron a difundir una imagen parcial del filósofo de Danzig tanto entre especialistas como entre lectores ajenos al ejercicio filosófico riguroso. Al respecto, Oscar Villalvazo Sánchez (2020) señala en su artículo *El cuerpo en la filosofía de Schopenhauer: el punto de convergencia para el Mundo como Representación y como Voluntad*:

Cuando se presenta el pensamiento de Arthur Schopenhauer contenido en sus “Escritos filosóficos menores”, como temas específicos y desvinculados de su sistema, el resultado es casi siempre negativo y, por supuesto, sesgado dado que se prefiere una lectura “ligera”, en la cual resaltan opiniones misóginas y, ciertamente, poco prudentes, algunas en letra propia del autor, otras tantas adecuadas a un discurso fuera de contexto (p. 57).

A ello se suma el hecho de que la centralidad del sufrimiento y la crítica severa a la filosofía académica y a sus contemporáneos funcionan como ejes visibles de su reflexión, lo cual ha reforzado la identificación de su pensamiento con una forma de negación de la vida. Sin embargo, estas lecturas omiten que el sufrimiento, lejos de constituir un mero gesto nihilista, cumple en Schopenhauer una función estructural en la comprensión del ser humano, del cuerpo y de la posibilidad misma de la moralidad.

El presente trabajo parte de la siguiente hipótesis: la filosofía de Arthur Schopenhauer, lejos de constituir una manifestación estéril de pesimismo, ofrece herramientas conceptuales sólidas para comprender la naturaleza del ser humano, la dimensión ética de sus actos y su relación con el mundo que habita.

En particular, se sostiene que las nociones de *afirmación y negación de la Voluntad* plantean problemas fundamentales que afectan directamente al cuerpo *-Leib-*, considerado no desde su dimensión metafísica, sino como tópico donde acontece la vivencia del sufrimiento, es decir, como *cuerpo vivo*.

Cabe señalar que, en la filosofía de Schopenhauer, el problema central de la ética radica exclusivamente en la afirmación de la voluntad, entendida como la expresión del egoísmo y del impulso ciego que perpetúa el sufrimiento. Por el contrario, la negación de la voluntad, lejos de ser concebida por el filósofo de Danzig como un problema, constituye el ideal ético por excelencia, culminando en el ascetismo. Este trabajo también propone desplazar el foco de análisis hacia una tensión interna en dicha propuesta que hacer conveniente preguntar ¿la negación de la voluntad puede ser pensada como problema ético para el cuerpo desde su aspecto fenoménico? Si bien el cuerpo no es tematizado por Schopenhauer como antagonista, la negación de la voluntad implica necesariamente su instrumentalización y, en sus últimas consecuencias -la práctica ascética- el sacrificio de sus demandas biológicas y vitales. En este sentido, el cuerpo padece un daño colateral inevitable, como el precio que debe pagarse por la liberación metafísica del dolor.

Como último punto a tratar en esta hipótesis, se plantea que estos problemas, evidenciados en el siglo XIX, permanecen vigentes y resultan reconocibles en contextos

contemporáneos marcados por diversas formas de violencia, instrumentalización de la vida y cosificación de los cuerpos.

A partir de esta hipótesis, la investigación se articula en torno a las siguientes preguntas centrales de investigación: *¿Qué importancia tiene el concepto de cuerpo - Leib- en el pensamiento de Schopenhauer y en qué medida la afirmación y negación de la Voluntad constituyen un problema ético para este? y, ¿cuál es el alcance de dichos problemas frente a problemáticas éticas contemporáneas?*

Esta pregunta general se expande en otras cuestiones que funcionan como guías:

¿Qué estatuto ocupa el cuerpo dentro del sistema metafísico y ético de Schopenhauer?

¿Cómo se articula la experiencia del sufrimiento corporal con la posibilidad de la compasión como fundamento moral?

¿Cuáles son los alcances y límites de la ética schopenhaueriana cuando se la confronta con formas contemporáneas de violencia e instrumentalización de la vida, particularmente en relación con los animales y los cuerpos vulnerables?

Marco metodológico empleado

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo adopta una estrategia filosófica de carácter *reconstructivo y crítico*. En primer lugar, se realiza una reconstrucción sistemática del pensamiento de Schopenhauer a partir de las influencias que ayudaron a edificar su reflexión y de sus textos fundamentales, con especial atención a la coherencia interna de su sistema metafísico, antropológico y ético. Esta reconstrucción se apoya en una lectura exegética de obras clave como *El mundo como voluntad y representación*, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, *Parerga y Paralipómena* y otros textos

complementarios. En segundo lugar, el trabajo introduce una *crítica* al pensamiento filosófico expuesto, evaluando tensiones, ambigüedades y límites internos del sistema, particularmente en lo que respecta al papel del cuerpo, la compasión, el sufrimiento y el intelecto en la fundamentación de la moral. Finalmente, se propone una *aplicación filosófica* del marco schopenhaueriano al diálogo con problemáticas contemporáneas, sin pretender derivar normas prácticas directas, sino evaluar su fecundidad conceptual y sus límites.

El *objetivo general* de esta investigación es analizar el concepto de cuerpo -*Leib*- en la obra filosófica de Arthur Schopenhauer para fundamentar una reflexión ética en torno al sufrimiento, la compasión y la dignificación de la vida frente a los problemas derivados de la afirmación y negación de la voluntad.

De este objetivo general se desprenden una serie de *objetivos específicos articulados en torno a preguntas de investigación*, las cuales determinan el recorrido metodológico de la presente investigación.

En un primer momento, el trabajo se propone contextualizar la obra filosófica de Arthur Schopenhauer a partir de un análisis biográfico y hermenéutico de sus escritos, respondiendo a la pregunta: *¿En qué medida el contexto biográfico e intelectual de Schopenhauer permite comprender el carácter de su filosofía sin reducirla a una expresión de pesimismo o a rasgos personales del autor?* Este recorrido inicial no persigue una explicación causal de su filosofía, sino una comprensión de las experiencias, preocupaciones y tensiones que atraviesan su obra, permitiendo distinguir entre los elementos sistemáticos de su pensamiento, sus anécdotas y aquellas interpretaciones parciales que han contribuido a consolidar una imagen reduccionista del autor. Como parte de esta contextualización, se desarrolla una evaluación del carácter misógino

atribuido a Schopenhauer, orientada por la pregunta: *¿corresponden dichas acusaciones al núcleo conceptual de su sistema filosófico o remiten principalmente a aspectos biográficos, opiniones marginales o lecturas descontextualizadas de su obra?* A través del análisis textual de sus escritos y del diálogo con lecturas contemporáneas -incluidas aproximaciones críticas desde de la filosofía feminista de Simone de Beauvoir-, se delimita el estatuto filosófico de tales interpretaciones, evitando tanto su aceptación acrítica como su negación simplista.

En un segundo momento, la investigación se orienta a esclarecer la posición de Schopenhauer dentro de la tradición filosófica mediante un análisis comparativo con Platón y Kant, respondiendo a la pregunta: *¿Qué elementos conceptuales hereda Schopenhauer de ambos autores y en qué puntos se separa de ellos para construir su propio sistema filosófico?* Este capítulo tiene como objetivo identificar las continuidades y rupturas en torno a la teoría del conocimiento, la metafísica y la moral, empleando una metodología reconstructiva y comparativa que atiende tanto a las afinidades conceptuales como a las críticas explícitas formuladas por el propio Schopenhauer.

El núcleo del trabajo está constituido por una reconstrucción sistemática del concepto de cuerpo (*Leib*) dentro del sistema filosófico de Schopenhauer, abordado desde tres niveles fundamentales: epistemológico, ontológico y ético.

En el plano epistemológico, desarrollado en el capítulo tercero, se responde a la pregunta: *¿Cómo se constituye el ser humano como sujeto cognoscente y qué papel desempeña el cuerpo en la causalidad del obrar?*, a partir del análisis de la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

En el plano ontológico, correspondiente al cuarto capítulo, la investigación se guía por la pregunta: *¿De qué manera el cuerpo se presenta como manifestación privilegiada*

de la Voluntad dentro de la unidad del mundo como voluntad y representación, y qué dificultades conceptuales implica esta tesis?

Finalmente, en el quinto capítulo dedicado al plano ético, se examina la pregunta: *¿Cómo fundamenta Schopenhauer la moralidad a partir del sufrimiento, la compasión y la relación con el cuerpo del otro?*, articulando conceptos como libertad, justicia, afirmación y negación de la voluntad.

A partir de esta reconstrucción, el trabajo propone realizar, en el sexto capítulo, una *evaluación crítica interna* de la ética schopenhaueriana, orientada por la pregunta: *¿Cuáles son los alcances y los límites de la filosofía práctica de Schopenhauer para pensar problemáticas éticas que involucran la violencia sobre los cuerpos y la producción del sufrimiento?* Este análisis no busca refutar el sistema desde fuera ni someterlo a marcos teóricos ajenos. Antes bien, se propone exponer las tensiones que emergen del propio sistema schopenhaueriano, con el fin de evaluar sus límites y poner de relieve su capacidad diagnóstica para hacer visibles problemas éticos fundamentales. La incorporación de reflexiones contemporáneas responde, en este sentido, a una función complementaria: no sustituir el marco schopenhaueriano, sino dialogar con él allí donde su pensamiento converge con preocupaciones éticas actuales, fortaleciendo así el alcance de la reflexión.

Finalmente, como último objetivo específico, y en coherencia con el enfoque previamente delimitado, la investigación establece un diálogo crítico entre la filosofía de Schopenhauer y pensadores contemporáneos, concretamente con Byung-Chul Han y Peter Singer, respondiendo a la pregunta: *¿en qué medida este diálogo permite actualizar y ampliar la reflexión schopenhaueriana frente a fenómenos contemporáneos como la violencia ontológica, simbólica y material, así como la consideración moral de los*

animales? Este ejercicio busca mostrar que las categorías fundamentales de la filosofía de Schopenhauer -Voluntad, cuerpo, sufrimiento y compasión- conservan una vigencia crítica cuando se las pone en relación con problemáticas y marcos teóricos actuales, siempre que se reconozcan sus límites históricos. De este modo, la tesis no solo reconstruye un sistema filosófico, sino que examina su proyección y fertilidad en el ámbito de la filosofía práctica contemporánea.

Capítulo I Los pilares de la filosofía schopenhaueriana

Arthur Schopenhauer es un filósofo cortés dentro de la tradición. La cortesía, para el filósofo de Danzig, radica en la escritura clara y sustanciosa del autor. Esto hace que el lector se sienta en sincronía con la lectura de una obra filosófica, aun cuando ésta aborde temas poco explorados por él.

En general, el filósofo auténtico buscará sobre todo la claridad y precisión, y se esforzará siempre en parecer no turbio y movedizo torrente, sino más bien un lago de Suiza, que por su sosiego tiene en la mayor profundidad gran claridad. En cambio, el filósofo inauténtico no tratará, ciertamente, de ocultar sus pensamientos bajo las palabras, sino más bien de ocultar su falta de pensamiento, atribuyendo a la culpa del lector la incomprensibilidad de sus filosofemas, nacida de su propia oscuridad mental (Schopenhauer, 1998, p. 32).

La claridad es uno de los elementos de la labor filosófica para Schopenhauer, no obstante, la tarea del filósofo no se limita sólo a la claridad. Si se pretende entender cuál es la labor para el filósofo de la que Schopenhauer habla, es necesario entender qué es filosofía para el filósofo de Danzig. Humano y filosofía son inseparables. Siempre hallaremos a la filosofía dentro de las cosas estrictamente humanas, pues, ¿Quién sino el ser humano es el único que puede filosofar? La reflexión y emotividad son las cualidades

esenciales del ser humano que lo motivan a cuestionarse sobre el fundamento de su existencia y de las cosas. “De esta reflexión y de este asombro nace la necesidad de una metafísica, que sólo es propia del hombre y convierte a éste en un animal metafísico” (Schopenhauer, 2010b, p. 211). Esta búsqueda de fundamento, que otrora inspiró a los presocráticos a filosofar, es propiamente filosofía.

Aunque Schopenhauer sustente el origen de la filosofía en la razón y el asombro, aún queda un elemento por vincular a la verdadera filosofía. La filosofía siempre busca resolver los enigmas del mundo que producen alguna afección al sujeto. Afecciones como temor, duda o, en el caso de Schopenhauer, el sufrimiento son productos de la experiencia que el ser humano tiene en el mundo, por tanto, se preside de razón, emotividad y experiencia para hacer que brote la filosofía. “La disposición filosófica consiste propiamente en ser también capaz de asombrarse por lo habitual y lo cotidiano” (Schopenhauer, 2010b, p. 211).

A pesar de que Arthur Schopenhauer le conceda a la experiencia un papel protagónico en el origen de la filosofía, no quiere decir que se deba demeritar a la razón y las emociones. El planteamiento schopenhaueriano descarta por completo una postura completamente empirista. Lo mismo ocurre con la razón y las afecciones, que, pese a su importancia, ninguna tiene una primacía sobre las demás, por tanto, debemos pensar a los tres elementos iguales en jerarquía. El comienzo de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, nos da un claro ejemplo: “el mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2010a, p. 113). El planteamiento Schopenhaueriano no parte desde la perspectiva subjetivista del racionalismo ni del empirismo objetivista, más bien, desde el producto de ambos, a saber, la representación. No puede existir representación alguna si falta el sujeto que representa o el objeto representado, en este sentido, la representación

constituye una solución que resuelve la disputa entre las corrientes filosóficas de la modernidad: empirismo y racionalismo.

La representación consiste, para Schopenhauer, en hacer una recreación de los objetos del mundo en la conciencia del sujeto, debe reflejar la experiencia del sujeto en el mundo, y, después de haber recreado el mundo empírico será posible crear conceptos que albergan dichos objetos, es decir, representaciones abstractas a posteriori, finalmente, aparecerán en la conciencia del sujeto aquellas representaciones a quienes la experiencia del mundo les es innecesaria; las representaciones abstractas a priori. Este es el camino por el que la buena educación de los seres humanos debe conducirse. La invitación schopenhaueriana hacia la auténtica actividad filosófica no debe comenzar desde una doctrina filosófica establecida, por el contrario, se debe comenzar por el conocimiento del mundo. En el mundo empírico es dónde, según Schopenhauer, se presentan los enigmas que despertarán en el ser humano las intenciones de explicarlos por medio de la reflexión.

Es el caso en aquel que no tiene más maestro y libro que la propia experiencia, entonces, el hombre sabe muy bien cuáles son las intuiciones que se le incluyen en cada uno de los conceptos y son representadas por él: así conoce ambos con total exactitud y maneja adecuadamente todo lo que se le presenta. Podemos llamar a ese camino la educación natural (Schopenhauer, 2009, p. 639).

Al postular a la razón y la intuición del mundo como elementos inherentes al ser humano y que además hacen posible la filosofía como actividad humana, Schopenhauer reconoce la actividad filosófica como una necesidad propia del ser humano, por tanto, es tarea del filósofo auténtico saciar esta necesidad. El filósofo auténtico es quien tiene un apego por intentar descifrar los enigmas universales que han asombrado al humano. Para

el filósofo de Danzig la labor filosófica debe estar orientada siempre en descubrir y enunciar claramente la *verdad*.

Este pensamiento es el pilar de la crítica de Schopenhauer hacia sus coetáneos y, en general, a la filosofía de la época que se enseñaba en las universidades cuyo propósito, según el filósofo de Danzig, no era el desvelamiento de la verdad, sino el adoctrinamiento de los estudiantes por encargos del gobierno. La razón de las críticas hacia Hegel, Fichte, Schelling y Schleiermacher radica, en primer momento, en que la filosofía de estos últimos no parte de conceptos originados de la abstracción de las intuiciones empíricas, por el contrario, procede de conceptos abstractos que no tienen relación alguna con la *conciencia empírica*; y en segundo momento, en que todos ellos fungían como profesores en universidades, lo que hacía que el motivo de hacer filosofía fuese perseguir un salario.

¿Qué han hecho por su antiguo amigo el asendereado argumento cosmológico, hoy ya postrado en tierra? “Amigo”, le han dicho, “mal te va, muy mal, desde tu encuentro con el tozudo viejo de Königsberg” [...] Más no te apures, no te abandonamos (ya sabes que para eso nos pagan) Pero, no hay más remedio, tienes que cambiar de nombre y vestido ¡Bien va! Ante todo, tu objeto llevará desde ahora el nombre de “lo Absoluto”, que suena de manera peregrina, conveniente y señorial. “Lo Absoluto” gritas tú (y nosotros contigo), “esto es lo que debe existir, pues sin ello nada sería”. Los alemanes están acostumbrados a aceptar palabras en lugar de conceptos: para eso los educamos desde la juventud, -y si no, mira las doctrinas de Hegel (Schopenhauer, 1998, p. 73).

La comercialización de la filosofía no fue, para Schopenhauer, un asunto exclusivo de su época. Desde el momento en el que la reflexión metafísica constituyó una necesidad humana surgieron aquellos que supieron aprovechar esta necesidad para lucrar

a expensas de ella. Schopenhauer advierte que en todas las épocas siempre han existido mercaderes que lucran con la *necesidad metafísica* del hombre.

Nunca ha faltado gente que basará su medio de subsistencia en esa necesidad metafísica y se hayan empeñado en explotarla lo más posible [...] lo constituyen quienes *viven de la filosofía*: entre los griegos se les llamaba sofistas, entre los modernos se les llama profesores de filosofía (Schopenhauer, 2010b, p. 214).

Teniendo todo esto en cuenta, se esclarecen, por un lado, los motivos de las constantes críticas que Schopenhauer hace en su obra hacia Hegel¹ y el idealismo alemán; y por otro, la relación de Schopenhauer con la actividad filosófica, con esto, se alude a dos tópicos: en primer lugar, lo que la filosofía representa para Schopenhauer, en tanto actividad que debe nacer y estar siempre orientada hacia la experiencia propia del mundo, dejando, en segunda instancia, el carácter cognoscente del ser humano, siendo éste precedido por su carácter volitivo, que, en la filosofía de Schopenhauer, representa la esencia íntima de todo ser; y, por último, nos deja ver la influencia en la que Schopenhauer basó su filosofía. No fue su contacto con la obra del divino Platón, Kant o la sabiduría hindú el único recurso del que echó mano para elaborar su sistema filosófico, pues toma elementos de su propia experiencia. Pilar López de Santa María concuerda con esta afirmación.

El segundo volumen tiene, por el contrario, un carácter misceláneo en todos los sentidos. Además de ensayos netamente filosóficos, aunque en general muy marginales (los que componen la primera mitad), hay en él mucho de biografía, de retrato psicológico y de opiniones que en algunos casos Schopenhauer habría

¹ Las críticas de Schopenhauer hacia Hegel y, en general, a la filosofía alemana -Fichte, Schelling, Schleiermacher, por mencionar algunos filósofos de la época- aparecen a partir del prólogo a la tercera edición *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, editado por Schopenhauer en 1847.

hecho mejor en no escribir (López de Santa María en estudio introductorio a Schopenhauer, 2009, p. 13).

Comentaristas contemporáneos -López de Santa María, Moreno Claros- y del siglo XIX-XX -Wilhem Gwinner- concuerdan en que las desafortunadas situaciones que enfrentó Arthur Schopenhauer dentro de la universidad como profesor y en su vida personal fueron esculpiendo poco a poco el tono pesimista y misántropo que caracteriza su obra. Las constantes reediciones de sus obras también muestran la evolución de su pensamiento. En las primeras ediciones de *La cuádruple raíz* y de *El mundo como voluntad* reluce un tono netamente filosófico producto de un espíritu joven, mientras que en las reediciones de madurez aparecen los comentarios misóginos², las sátiras y críticas hacia la sociedad alemana, las universidades y pensadores de la época. A su vez, en los escritos de vejez se aprecia el tono pasible de un hombre que alcanza el éxito que deseaba en su juventud. El propio Schopenhauer reconoce la evolución de su pensamiento.³

Hasta en el estilo y en la forma de exponer se advertirá una diferencia tan inconfundible, pues hay, sin duda, mucha distancia entre el tono suave, modesto, del joven que expone su asunto con plena confianza, cuando es aun suficientemente cándido para creer seriamente que todos los que se ocupan en la filosofía no buscan otra cosa que la verdad [...] y la voz firme, pero algo bronca, del viejo, que finalmente ha tenido que descubrir en qué noble compañía de traficantes y aduladores serviles ha caído y cuál es el blanco al que enderezan su intención (Schopenhauer, 1998, p. 26).

² Comentarios a los que Pilar López de Santa María alude como aquellos “en los que Schopenhauer habría hecho mejor no escribir”

³ En el prólogo a la tercera edición del mundo como voluntad Schopenhauer hace una afirmación similar.

En el último prólogo a su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, el viejo Schopenhauer plasma su estado anímico respecto a su obra ya concluida y la aceptación y gloria que ésta tuvo en su última década de vida.

Aunque tenía treinta años cuando apareció la primera edición de esta obra, no viera esta tercera hasta cumplir los sesenta y dos años. Sin embargo, me consuelan estas palabras de Petrarca: “Si quien corre durante todo el día llega a su destino al anochecer, quedará satisfecho.” También yo he llegado a mi destino finalmente y tengo la satisfacción, al fin de mi vida, de ver el inicio de mi vigencia, con la esperanza de que, conforme a una antigua regla, será tanto más duradera por haber comenzado tan tardíamente (Schopenhauer, 2010, p. 109).

1.1 El libro del mundo: Experiencia y filosofía

Es importante exponer un poco de la vida de Arthur Schopenhauer con el objetivo de comprender claramente el origen del tono pesimista, misógino y burlón del pensamiento único del autor. El buda de Frankfurt da autorización para mencionar aspectos biográficos para lograr tal objetivo cuando afirma que la experiencia del mundo es indispensable para la labor filosófica. En consecuencia, se toma a bien incluir en esta investigación la biografía del autor como parte del trabajo denominado por Schopenhauer (2009b) “Leer en el libro del mundo” que consiste en no dejarse influenciar únicamente por pensamientos desarrollados desde la lectura de otros autores, antes bien, es mejor dejarse influenciar por pensamientos propios resultantes de las intuiciones empíricas. De esta forma, conocer la vida de Arthur Schopenhauer equivaldría a conocer el libro del mundo que leyó el autor.

Arthur Schopenhauer nació en Dantzig, ciudad libre, el 22 de febrero de 1788, hijo de Heinrich Floris Schopenhauer, acaudalado comerciante a quien Arthur tenía en gran estima⁴ a pesar de haber compartido con él sólo 17 años de su vida y de Johanna Henriette Trosiener, dama ascendiente de una respetable familia de la Dantzig, 18 años más joven que su esposo, a quien a pesar de profesarle respeto no amaba. De acuerdo con Safranski (1998), el matrimonio de Heinrich y Johanna había sido fruto de una decisión apresurada ocasionada por una desilusión amorosa previa de Johanna. En su obra *Jungenderinnerungen* -memorias de juventud- citado en Safranski (1998) Johanna escribe “Ni yo le mostraba con hipocresía un amor ardiente, ni él aspiraba a ello” (p. 26). El principal interés de Johanna Schopenhauer no estaba en el cuidado de su hijo y esposo, Safranski (1998) escribe “Johanna añoraba una vida activa y alejada de ahí. Se sentía

⁴ En su currículum vitae, presentado para su ingreso como docente a la universidad de Berlín en 1819, Arthur describe a su padre como hombre de una rectitud e integridad ejemplares y el mejor de los padres.

reducida y encadenada a un niño cuyo incentivo como juguete iba decreciendo y compensaba cada vez menos la sensación de estar renunciando a la vida” (p. 29), por el contrario, ella anhelaba una vida entregada al arte, la literatura y el trabajo intelectual. La relación que guardó Arthur con su madre no fue la misma que tenía con su padre; desde pequeño, Arthur le reprochó a su madre la falta de atenciones que tenía para con él y su padre. Magee (1991) afirma en su texto sobre Schopenhauer que el rechazo materno repercutió por igual en la obra y vida adulta de Arthur, al respecto menciona:

Fue evidente una experiencia traumática en el sentido literal del término. De acuerdo con las teorías de psicología infantil, el rechazo materno suele producir una desconfianza neurótica, que tiene tres consecuencias típicas: en primer lugar, una visión negativa del mundo, cuando no depresiva, en segundo lugar, aislamiento, incapacidad de mantener relaciones con otras personas; en tercer lugar, un sentido neurótico de inseguridad personal, en forma de ataques de ansiedad, fobias, hipocondría, o constante temor a la inminencia de catástrofe (p. 18).

Schopenhauer vivió en Frei Stadt Danzig -ciudad libre de Danzig- los primeros cinco años de su vida. A causa de la ocupación prusiana de la ciudad libre de Dantzig, su padre decide mudarse a Hamburgo donde continuaría su negocio familiar, este hecho marcó al infante Arthur, tanto que más tarde en su currículum escribiría “En la más tierna edad me quedé sin patria. Desde entonces jamás he vuelto a tener otra”. El anhelo de Heinrich por dejar en manos de su hijo el negocio familiar fue un parteaguas que influyó en la educación de Arthur. Heinrich quería que su hijo aprendiera a leer el *libro del mundo* para desenvolverse mejor como comerciante, por tal razón, mandó a Arthur en 1797 al Havre en París. Arthur residió ahí por dos años y, a consecuencia de esto, aprendió a hablar francés a la perfección. Poco antes de la partida de Arthur a Francia, el matrimonio

Schopenhauer trajo al mundo a una hija, Adele Schopenhauer, con quien Arthur tampoco tendría una buena relación, sin embargo, la relación con su hermana fue mejor que la que tuvo con su madre. A pesar del anhelo de su padre, Arthur estaba poco interesado por hacerse cargo del negocio familiar, empero, a su regreso a Hamburgo continuó su formación como comerciante.

El año siguiente, aprovechando los deseos de Arthur por conocer el mundo y reencontrarse con su amigo de Francia, Heinrich le ofrece al futuro filósofo un viaje por las ciudades más importantes de Europa para motivarlo a tomar con agrado el negocio de comerciante. De esta forma, Arthur viaja en compañía de sus padres en 1800 por Holanda, Praga, Inglaterra, Francia, Austria y Prusia, el periplo de la familia duró un año. El viaje por las principales ciudades de Europa, más allá de ser una táctica astuta de Heinrich para persuadir al joven Arthur de elegir con agrado la vocación del comercio, repercutió en la reflexión filosófica de Schopenhauer. Gracias a este evento, Arthur pudo ver el punto de unión entre la ontología y la moral; el viaje le reveló la relación de la voluntad con los actos. Roberto Aramayo afirma:

Lejos de ser anecdótico, el asunto tiene un gran interés, toda vez que incidirá en su pensamiento filosófico. Schopenhauer no supo resistirse a la tentación y experimento en carne propia algo que andando el tiempo teorizaría como un punto capital de su doctrina moral, a saber, que solo nuestros actos dan fe de cuanto queremos realmente. Aunque podemos recrear nuestras motivaciones y decirnos a nosotros mismos que nuestros deseos apuntaban en otra dirección, en realidad, el único notario de auténticas querencias es aquello que acabamos haciendo (Aramayo en estudio introductorio a Schopenhauer, 2010a, p. 41).

El 20 de abril de 1805 su padre falleció en circunstancias oscuras, probablemente a causa de suicidio. El joven Arthur culpó a su madre por el deceso de Heinrich, era

insólito para el joven Arthur ver a su madre ocupada en tertulias mientras su padre permanecía en la habitación recibiendo de un criado cuidado y afecto.

Mi propio padre, abatido y doliente, estaba retenido en la silla de enfermo y habría quedado abandonado a no ser porque un viejo sirviente cumplía con él el así llamado deber de amor. Mi señora madre daba veladas mientras él se consumía en la soledad y ella se divertía mientras él estaba sufriendo terribles dolores (Schopenhauer citado en Safranski, 1991, p. 25).

La muerte de Heinrich trajo consigo un cambio venturoso en la vida para Johanna y sus hijos. Johanna queda libre del negocio de su esposo y en compañía de su hija se trasladan a Weimar, lugar conocido como *la ciudad de las musas*, siendo también la ciudad que vio nacer al poeta más célebre de la época, *Johann Wolfgang von Goethe*. Allí, Johanna funda un taller literario que le da popularidad como escritora. Arthur, por su parte, permanece en Hamburgo preparándose para su carrera de comerciante. En 1807, su madre lo absuelve de la responsabilidad de hacerse cargo del negocio familiar y se muda a Weimar. En ese mismo año su madre le da la parte de su herencia con la que pudo vivir independientemente, pagar clases particulares de griego y latín e inscribirse en la universidad de Gotinga como estudiante de medicina, no obstante, dos años después abandonaría estos estudios para tomar clases de filosofía en la universidad de Berlín.

Un ilustre profesor de la universidad, Gottlob Ernest Schultze le recomendó a Arthur hacer una aproximación a las obras de Platón y Kant antes de comenzar a trabajar con obras filosóficas de pensadores como Aristóteles o Spinoza. Sus primeras clases de filosofía fueron de Fichte y Schleiermacher. En su diario hace algunos apuntes de estas clases y aparece por primera vez –en sus apuntes– el concepto de *conciencia mejor*.⁵ Este

⁵ El apunte fue recopilado por Roberto Aramayo en la traducción de los escritos inéditos de juventud.

concepto será un pilar fuerte en la filosofía que más tarde desarrollará Arthur. A pesar de estos apuntes, Schopenhauer quedó muy decepcionado de estos dos filósofos. A Fichte le reprochaba la falta de claridad en sus clases; Arthur afirmaba que el discurso de Fichte era sólo galimatías, y a la afirmación de Schleiermacher sobre la unión de filosofía y religión Schopenhauer dijo “Nadie que sea religioso acude a la filosofía: no la necesita. Nadie que filosofe de verdad es religioso, pues camina sin necesidad de andaderas; peligrosamente, pero en libertad” (Moreno Claros en introducción a Schopenhauer, 2014, p.29).

En 1813 Arthur abandona la universidad de Berlín y realiza una breve estancia en Weimar, lugar donde la relación con su madre empeora a causa de las relaciones personales de Johanna, sobre todo, con la relación sentimental que tuvo la madre del filósofo con un consejero. La investigación de Angelika Hübscher, *Schopenhauer und die Weiber*, (1977) menciona:

No sólo tuvo éxito en la buena sociedad, sino que también tuvo éxito con los hombres; En vano e imprudentemente, le habla de sus admiradores al hijo horrorizado, que todavía no había superado la muerte de su padre. Ella, quien apenas empezaba a quitarles los zapatos de niño a sus hijos en una época en la que todavía se quiere ver a la madre como figura materna, no como una mujer llena de sexo. Johanna pronto tuvo en Weimar una relación que ya no era tan inofensiva: vivía con el consejero de gobierno Müller von Gerstenbergk, sacrificó a su hijo: las dificultades son bien conocidas (p.189 Traducción propia).⁶

⁶ El texto original menciona: “Sie hatte nicht nur in der guten Gesellschaft, sie hatte auch bei Männern Erfolge; eitel und unklug erzählt sie von ihren Verehrern dem entsetzten Sohn, der den Tod des Vaters noch nicht verwinden hatte, der eben begann, die Kinderschuhe auszuziehen in einer Zeit, in der man die Mutter noch als Muttergestalt, nicht als sexerfüllte Frau sehen möchte. Bald kam eine Weimarer Beziehung Johannas, die nicht mehr so harmlos war: sie lebte mit dem Regierungsrat Müller von Gerstenbergk zusammen, sie opferte ihm den Sohn: die Mißlichkeiten sind sattem bekannt.”

Más tarde, Arthur viaja a Rudolstadt y comienza a trabajar en su tesis doctoral –obra de gran importancia dentro del sistema filosófico de Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* -Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente-. En ese mismo año se doctora en la universidad de Jena.

En 1814, mientras estudiaba la obra científica de Goethe, Schopenhauer conoció a un erudito orientalista, Friedrich Majer, de quien aprendería sobre la filosofía de los vedas. Esta sabiduría hindú le da a Schopenhauer un importante concepto para el desarrollo de su sistema filosófico; *el velo de maya*. En su estancia en Dresde, en este mismo año, Schopenhauer conoció a una joven camarera con quien se relacionó íntimamente. El producto de esta relación fue un hijo que murió al poco tiempo después de su nacimiento. Estos son los únicos datos que se tienen sobre la relación con la camarera, por lo que se supone que dicha relación no fue duradera.

En Weimar, la madre de Schopenhauer conoce a Johann Wolfgang von Goethe, quien tras leer los escritos del joven Arthur queda maravillado. Johanna fue el puente que conectó al joven Arthur con el autor del Fausto. En 1816 Schopenhauer envió a Goethe un ensayo titulado *Teoría de los colores* esperando hacer con Goethe una fructífera colaboración científica, no obstante, los celos profesionales de Goethe al verse –según él mismo- superado por el joven filósofo impidieron toda posibilidad de una gran colaboración intelectual en el campo de la ciencia. A pesar de recibir evasivas muy frecuentes de Goethe, Arthur no perdió admiración por el poeta y entabló una ocasional relación epistolar con él. Arthur Schopenhauer continuó publicando sus ideas filosóficas, como le había sugerido Goethe tiempo atrás, el filósofo de Danzig tenía una gran envergadura intelectual, era un prodigio para la filosofía.

En 1818 realiza su primer viaje a Italia, allí termina la redacción de su obra capital *Die Welt als Wille und Vorstellung* –El mundo como voluntad y representación-. Poco

después de haber terminado su gran obra, Schopenhauer comienza una nueva relación amorosa en la ciudad de Verona con Teresa Fuga, a quien abandonó como consecuencia de su miedo a la infidelidad. Pese a ello, la relación con Teresa Fuga no fue la única en la que se vio envuelto el filósofo de Danzig. En la correspondencia con su hermana Adele, Arthur menciona planes de matrimonio con una dama inglesa de la alta sociedad que conoció en la ciudad de Florencia, con todo, Arthur decide huir al compromiso marital después de enterarse que su prometida padecía tuberculosis, afirmando la postura de que el matrimonio no es para los grandes pensadores.

En ese mismo año, la firma en la que Arthur tenía invertida una gran parte de su capital se va a la quiebra, y por temor a quedar en banca rota, Arthur decide impartir cátedra en la universidad de Berlín. En 1819 escribe su currículum vitae y un año más tarde, en 1820 anuncia su cátedra llamada *Filosofía exhaustiva o doctrina del ser del mundo y del espíritu humano*. Es aquí donde empieza una fuerte rivalidad con uno de sus coetáneos más influyentes y célebres de la época; Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Schopenhauer no gozó de fama en la década de 1820-30 –aunque en 1825 apareció una breve reseña de *Die Welt als wille und Vorstellung* publicada por el literato Jean Paul en *Kleinen Bücherschau*- pues todos los reflectores estaban apuntados hacia el oriundo de Stuttgart, aunado a esto, la filosofía del Hegel le parecía a Schopenhauer un vulgar discurso retórico propio de un sofista, un galimatías. Schopenhauer se caracterizó por ser un severo crítico de su época, fueron muy pocos aquellos pensadores, literatos y artistas a los que Arthur admiraba. Podemos contar entre ellos a Goethe, Friedrich Majer y Ludwig Fernow, amigo de su madre quien lo alentó a estudiar arduamente para inscribirse a la universidad.

La década de 1820 a 1830 no fue la mejor para el joven Arthur. Como consecuencia de su fracaso como docente en la universidad de Berlín, Schopenhauer tomó

a bien compensar el golpe a su ánimo con la vida social. Schopenhauer era un amante del teatro, por lo que asistía regularmente al teatro nacional. Allí conoció a una joven cantante, Caroline Richter-Medon, con quien mantuvo una relación íntima por casi toda la década. Caroline Richter visitaba ocasionalmente a Schopenhauer en su apartamento en Berlín. El 12 de agosto de 1821, mientras Arthur esperaba la visita de su amante, tuvo una discusión con su vecina, Caroline Marquet, quien cayó por las escaleras durante la escaramuza con el filósofo. Este suceso le trajo a Schopenhauer la obligación de cubrir una pensión vitalicia a la señora Marquet. A la muerte de la señora Marquet, Schopenhauer alegremente pronunció “obit anus, abit onus” -muerta la vieja, muerta la deuda-.

Aun con el altercado con la señora Marquet, Caroline Richter fue una mujer muy querida por Schopenhauer, aunque la relación que el filósofo mantuvo con ella estuvo marcada por los celos y la desconfianza. La principal razón de los celos fue el hijo que la cantante concibió en mayo de 1822, cuando Arthur se encontraba en Italia por segunda vez. Schopenhauer (1985) reflejó en su obra su postura ante la infidelidad de Caroline Richter. “Los hombres son la mitad de sus vidas mujeriegos y la otra mitad llevan cuernos; y las mujeres se dividen, correspondientemente, en engañadas y en engañadoras” (p. 162). Aunque el hijo de Caroline Richter-Medon, concebido desde la infidelidad, no destruyó la relación amorosa en la década de 1820, fue el motivo que separó al filósofo de la cantante en 1830. Cuando la epidemia de cólera llega a Berlín, Schopenhauer le propone a Caroline Richter abandonar Berlín y trasladarse a Frankfurt con la única condición de hacerlo sin su hijo, a quién Schopenhauer no soportaba, Caroline Richter rechazó la oferta, siendo está la última ocasión en la que ambos se verían. En la década de 1830 Arthur decide radicar en Frankfurt, donde vivirá hasta el fin de su vida. En Frankfurt se dedica a la escritura, traducción y publicación de obras literarias y filosóficas.

En 1832 publica una traducción al alemán: *Orakel der Weltklugheit: Handbuch der Lebensklugheit* –oráculo manual, de Baltazar Gracián, en 1835 publica *Ueber den Willen in der Natur* -sobre la voluntad en la naturaleza-, un año después de la muerte de su madre, en 1839 publica *Über die Grundlage der Moral* –sobre el fundamemto de la moral-. En el comienzo de la década de 1840 Schopenhauer publica *Die beiden Grundprobleme der Ethik* – los dos problemas fundamentales de la ética-, en 1844 hace la segunda edición corregida y aumentada de *Die Welt als Wille und Vorstellung* -El mundo como voluntad y representación-, en 1847 una segunda edición de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* -sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente- y en 1851 publica *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* -Parerga y Paralipómena. Escritos filosóficos menores-.

Arthur Schopenhauer no tuvo fama como filósofo hasta la última década de su vida gracias a los aforismos y sentencias de *Parerga y Paralipómena*, quienes tuvieron gran aceptación social, sobre todo, por el público ajeno a la actividad filosófica. En la década de 1850 a 1860 varios pintores y una célebre escultora, Elisabeth Ney, realizan retratos y un busto de Arthur. En 1858 Arthur rechaza la investidura de la real academia de ciencias de Berlín y un año antes de su muerte, en 1859 publica la tercera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*. En los últimos años de vida, el filósofo de Danzig adoptó una actitud serena y amigable. Paseaba ocasionalmente en compañía de su perro, Atma, y frecuentaba la cafetería Englischer Hof, donde pasaba el tiempo leyendo, escribiendo pequeñas reflexiones y conversando con otros comensales. El 21 de septiembre de 1860 el Nilo llega finalmente a El Cairo, Arthur Schopenhauer muere debido a una hipotermia de forma serena sobre su sofá.

1.2 Schopenhauer y las mujeres

Hablar de Schopenhauer y las mujeres resulta controversial, tanto en el ámbito personal, como en la descripción teórica que el filósofo hace de ellas en su obra. Con frecuencia se le atribuye al autor la etiqueta de misógino, sin embargo, el motivo de ser etiquetado de esta forma es ambiguo. Es cierto que Arthur Schopenhauer dedicó a la mujer algunas líneas en los complementos al *Mundo como Voluntad* y apenas 10 aforismos en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, entre tanto, el resto de los escritos schopenhauerianos sobre la mujer no aparecen en su obra filosófica, por el contrario, estos comentarios, en su mayoría anecdóticos, se encuentran en sus diarios o bien en sus correspondencias, tal es el caso del texto ampliamente citado, *Gespräche*.

Hay al menos dos razones por las que se afirma que los motivos de asociar el nombre de Arthur Schopenhauer con la misoginia son ambiguos. La primera, como señala Magee (1991):

Es muy desafortunado que la obra de Schopenhauer, más que la de ningún otro filósofo, haya sido mutilada y presentada en forma de aforismos y epigramas, citas dramáticas y extractos jugosos sacados de contexto, todo ello servido al público como si fueran libros escritos por él (p. 30).

Ciertamente, despojar del contexto alguna obra, cualquiera que fuere, no posibilita una clara comprensión del pensamiento de su autor, como ocurrió en el caso de Schopenhauer, donde la desinformación sobre los extractos que fueron mutilados da cabida a interpretaciones, si bien, no del todo erróneas, al menos imparciales o confusas. La segunda razón es la desinformación sobre el tema de las mujeres dentro de la obra de Schopenhauer. Se tomó a bien guiarse de los comentarios de la vida personal de Schopenhauer para construir su imagen de misógino, imagen que sigue vigente. Angelika Hübscher (1977) en su escrito sobre Schopenhauer y las mujeres comenta:

Hoy en día, la imagen de Arthur Schopenhauer todavía está en gran medida manchada con etiquetas de una época que sabía poco de él y transmitía ese poco de generación en generación sin crítica. [...] Se puede decir y escribir cualquier cosa sobre y contra Schopenhauer; sin dudarlo, se ponen en su boca expresiones anecdóticas y conversaciones que nunca utilizó, pero que encajan bien en la imagen tradicional⁷ (p. 187. Traducción propia).

En el caso particular de las antologías temáticas donde se recopilaron pequeños textos sobre algún tema concreto, aparecen fragmentos extraídos de las obras filosóficas de Schopenhauer y comentarios de sus diarios y cartas mezclados por igual, como si se tratase de una y la misma obra. Este hecho podría hacer creer al lector que *El arte de tratar con las mujeres*⁸ es una obra íntegra escrita por el propio Schopenhauer, ignorando por completo que se trata de una compilación de fragmentos, más aún, en la contraportada del libro se escribe:

En "El arte de tratar con las mujeres", Franco Volpi ha recopilado y ordenado una antología de textos y sentencias en las que el feroz misógino que fue Arthur Schopenhauer (1788-1860) expone sus ideas acerca del papel de la mujer en la existencia humana. Volumen proyectado con un espíritu lúdico que respira ya la misma introducción, su contenido resulta hoy, afortunadamente, un risible catálogo de consejos destinados a prevenir al varón frente a la ardua relación con el bello sexo o un repertorio de resentidas invectivas más motivo de curiosidad que otra cosa (Schopenhauer, 2011, contraportada).

⁷El texto original menciona: "Das Bild Arthur Schopenhauers ist heute noch weithin mit Etiketten aus einer Zeit behaftet, die wenig von ihm wußte und dieses Wenige kritiklos von Generation zu Generation überlieferte [...] Man darf alles über und gegen Schopenhauer sagen und schreiben; bedenkenlos legt man ihm Anekdoten und Gesprächen Ausdrücke in den Mund, die er nie getan hat, die aber gut in das althergebrachte Bild passen."

⁸ Antología temática elaborada por Franco Volpi publicada en español por Alianza editorial con traducción de Fabio Morales García.

De esta forma han transformado el carácter y la intención de los textos que se pensaron y escribieron como parte de un pensamiento filosófico estructurado dentro de la argumentación en obras concretas, y otros tantos que pertenecen a los escritos personales del autor que figuran hoy día como manuales de fácil lectura que pretenden ofrecer, a modo de moraleja, una enseñanza práctica, pero, lo único que logran estos escritos es mostrar una imagen errónea de Arthur Schopenhauer.

Uno de los biógrafos de Schopenhauer, Wilhem Gwinner (2021), comenta en *Schopenhauer y sus amigos* que el valor biográfico en la obra de Schopenhauer tiene un rol importante en su obra, pues, las vivencias del hombre -su condición social, sus viajes, relaciones personales con su familia, amigos, maestros; su formación académica, sus afecciones internas, etc.- están íntimamente relacionadas con su labor filosófica.

Estos aspectos biográficos van formando una imagen cada vez más nítida sobre el pensamiento schopenhaueriano y la actitud del filósofo hacia las mujeres. Gracias a biógrafos como Jules Frauenstädt, Lindner y Gwinner se sabe mucho acerca de las parejas sentimentales de Arthur. Se tiene registro de la camarera de Dresde y el hijo que concibió con ella, quien murió poco después de haber nacido; también se tiene conocimiento de Teresa Fuga, Flora Weiß y Caroline Richter-Medon, esta última, quien fuera una mujer importante para Arthur, al grado de incluirla en su testamento. Al menos, en un par de ocasiones Arthur Schopenhauer consideró contraer matrimonio, sin embargo, por el carácter temeroso e inseguro nunca logró consolidar la vida marital. Sus relaciones amorosas siempre se vieron truncadas por los ataques de celos de Arthur y miedo a la infidelidad, de esto podemos concluir que los comentarios sobre el matrimonio y las mujeres que aparecen en algunos aforismos de los *Parerga y Paralipómena* y, sobre todo, los escritos de sus diarios los redacta desde el despecho emocional.

Después de que Flora Weiß rechazó la propuesta de matrimonio del filósofo, Schopenhauer escribe en su diario: “Casarse es como meter con los ojos vendados la mano en un saco, y pretender sacar la única anguila entre un montón de serpientes” (Schopenhauer, 1971, p. 152), aun en algunos aforismos de *Parerga y Paralipómena* escribe sobre el rol de la mujer en el matrimonio de forma despectiva. El ejemplo de esto se encuentra en el párrafo §370 “En nuestro continente monógamo casarse significa reducir a la mitad los propios derechos del hombre y duplicar las obligaciones, sin embargo, cuando las leyes otorgaron a las mujeres los mismos derechos deberían haberles concedido también una razón masculina” (Schopenhauer, 2009b, p. 633). En ambos casos se distingue el tono en que Schopenhauer escribe las líneas citadas, asimismo, refleja que la argumentación que emplea no deriva de la reflexión filosófica, antes bien, encuentran su origen en las experiencias anecdóticas del autor, mismas que muestran la opinión que Schopenhauer tuvo sobre el asunto del matrimonio y el rol social de las mujeres. Quizá las líneas que mejor ejemplifican esta afirmación son las de los párrafos §363 y §364 donde se lee:

Ya la vista de la figura femenina enseña que la mujer no está destinada a grandes trabajos intelectuales ni corporales. Ella paga la deuda a la vida, no con la acción, sino con el sufrimiento: con los dolores del parto, el cuidado del hijo y el sometimiento al hombre, del que debe ser compañera paciente y serena [...] Las mujeres son aptas como cuidadoras y educadoras de nuestra primera niñez (Schopenhauer, 2009b, p. 626).

En estas líneas, el filósofo de Danzig manifiesta los rencores contra su madre, una dama de sociedad que abandona los deberes de madre y esposa, desde luego impuestos por su sociedad, para entregarse a los trabajos intelectuales y a la vida social. Johanna fue la primera mujer que el filósofo vio refutar con su comportamiento las costumbres sociales

impuestas para la mujer que concuerdan con la visión de Rousseau para Sophie, mientras que su contraparte, Heinrich, quien se amoldaba al rol rousseauiano de Emilio, pese a su carácter explosivo y voluble que lo afectaba en sus últimos años de vida, mantenía su responsabilidad social, pues, como se sabe, Heinrich Floris procuró para su primogénito cuidados y una educación prestigiosa, además gozó de buena condición social y basto patrimonio, que, una vez muerto Heinrich, le permitió a su esposa e hijos subsistir sin la necesidad de trabajar, y, como era de esperar del buda de Frankfurt, haría una remembranza de estos hechos en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*.

Las mujeres piensan en su interior que la misión de los hombres es ganar dinero, y la suya, en cambio, malgastarlo; si es posible, ya en vida del hombre, pero cuanto menos, después de su muerte. Ya el hecho de que el hombre les entregue dinero ganado para el gobierno de la casa las refuerza en su creencia (Schopenhauer, 2009b, p. 627).

Esto demuestra que *Parerga y Paralipómena* ofrece un carácter misceláneo donde el autor mezcla las remembranzas escritas en sus diarios personales y los apuntes de sus cuadernos de trabajo filosófico, por tanto, hay que tener en cuenta que en algunos párrafos leemos las doxas del autor, y en otros nos encontramos ante argumentos cimentados en la episteme de su sistema filosófico. Se debe aclarar también que, algunos aforismos de *Parerga y Paralipómena* pasan por alto, o contradicen las consideraciones filosóficas sobre la mujer expuestas en otras obras netamente filosóficas. Esto ocurre, por citar un ejemplo, en el párrafo §369, Schopenhauer escribe “Solo el intelecto masculino ofuscado por el instinto sexual podría llamar bello al sexo de baja estatura, hombros estrechos, anchas caderas y piernas cortas: en aquel impulso sexual se encuentra toda su belleza” (Schopenhauer, 2009b, p. 630). En este párrafo, Schopenhauer afirma que la belleza de la mujer es únicamente un artificio de la voluntad que incita al hombre a la

procreación. Por tal razón, Schopenhauer afirma que la belleza de la mujer está determinada bajo el instinto sexual masculino. Entre tanto, en el mundo como voluntad y representación afirma: “lo bello es lo que actúa sobre nosotros y lo que suscita el sentimiento de la belleza, con arreglo en ello, tal carácter considerará a los hombres de un modo puramente objetivo [...] percibirá la belleza de la mujer sin desearla” (Schopenhauer, 2010a, p. 404). En esta obra, el buda de Frankfurt reconoce la posibilidad de apreciar la belleza femenina, no desde el instinto sexual -que había postulado como la única forma- sino mediante el sentimiento de lo bello, es decir, la contemplación estética desinteresada.

Con estos elementos se puede identificar dos discursos generados desde ópticas diferentes que Schopenhauer hace sobre la mujer; el primero, desde los capítulos 42, 43 y 44 de los complementos a *El mundo como voluntad y representación* que corresponden a *Vida de la especie*, *Herencia de las cualidades* y *Metafísica del amor erótico* respectivamente, allí define la esencia de lo femenino en función de la especie; el segundo, desde los párrafos de *Parerga y Paralipómena*, viene desde el trato personal, donde tematiza a la mujer desde su rol social. Por tanto, resulta conveniente analizar un par de conceptos alemanes que se traducen al español como *misógino*, ambos expuestos por Angelika Hübscher (1977) en su artículo *Schopenhauer und die Weiber*, y determinar en qué sentido Arthur Schopenhauer fue misógino. El primer concepto, *Weiberfeind*, deriva de *Weib* que se traduce como *femenino* o *fémica* y *Feind* traducido como *enemigo*; el otro concepto, *Frauenhasser*, que deriva de *Frau*, traducido como *mujer* o *dama*, y *Hasser*, derivado del verbo *hassen*, que se traduce como *aquel que odia*. De esta forma, tenemos que Schopenhauer pudo ser misógino en dos sentidos distintos. El primer sentido de la palabra misógino, es decir, pensado como el enemigo de la feminidad que se asocia a la descripción metafísica que hace de las características de lo femenino y, el segundo

sentido, como aquel que odia a las mujeres, relacionado con los comentarios hacia los roles sociales de la mujer. Esto es así debido a las dos formas diferentes en las que Schopenhauer concibe a la mujer, pues, la tematización que hace el filósofo de Danzig en *El mundo como voluntad* tiene un matiz distinto a lo expuesto en *Parerga y Paralipómena*.

En los complementos de *El mundo como voluntad y representación* se encuentra un acercamiento a la descripción ontológica sobre la mujer. En esta obra, Schopenhauer describe un aspecto de la esencia de la mujer -tomada desde la feminidad- considerando primordialmente su constitución biológica, es decir, define un aspecto de lo femenino no en sí mismo, sino en función de la conservación de la vida de la especie. En el capítulo 43 de los complementos a *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer (2010b) define a lo femenino argumentando:

La *voluntad* es el ser en sí, el núcleo, lo radical del hombre, mientras que el *intelecto* es lo secundario, lo adventicio, el accidente de cada sustancia; entonces, antes de interrogar a la experiencia admitiremos al menos como algo probable que en la procreación el padre, en cuanto sexo primario, y principio generativo, suministra la base, lo radical de nuestra vida, o sea, *la voluntad*, mientras que la madre, como sexo secundario y principio meramente receptivo, procura lo secundario, *el intelecto*, de suerte que el hombre hereda del padre su índole moral, su carácter, sus inclinaciones y su corazón, mientras que hereda de la madre el grado, la índole y organización de su inteligencia (pp. 680-681).

¿Concebir al sexo femenino como secundario respecto al sexo masculino es peyorativo en la filosofía schopenhaueriana? A primera vista se observa que la ontología schopenhaueriana es machista y despectiva con lo femenino, tal como describe Simone

de Beauvoir⁹ (1976) en *Le deuxième sexe*: “La humanidad es machista y el hombre define a la mujer no en sí misma, más bien, con relación a él; ella no es considerada como un ser autónomo”¹⁰ (p. 13. Traducción propia). La afirmación de Beauvoir es cierta, Schopenhauer no define lo femenino en cuanto sí mismo, ontológicamente lo define en función de la especie, su error fue, sobre todo, hablar sobre la mujer en tanto hembra de la especie, destinada a parir a la generación futura que reemplazará a la actual, hasta este punto concuerda parcialmente con el párrafo inicial del primer capítulo de *Le deuxième sexe* (1976): “¿La mujer? Es muy simple, afirman los aficionados a las fórmulas simples: es una matriz, un ovario; es una hembra: esta palabra es suficiente para definirla”¹¹ (p. 30. Traducción propia). Sin embargo, en esta definición todavía no se encuentra el tono peyorativo hacia la mujer, pues, Schopenhauer reconoce que hay, tanto para la mujer y el hombre, una naturaleza física y biológica que les es propia, y pese a ser diferentes entre ambas no hay ninguna mejor que la otra, lejos de esa consideración, ambas se complementan, siempre en función de la generación futura.

Las dos personas han de neutralizarse mutuamente, como el ácido y el álcali se neutralizan en la sal común. Para esta neutralización mutua de dos individualidades hace falta que el determinado grado de virilidad por parte *de él* se corresponda exactamente con el determinado grado de feminidad por parte *de ella* para que ambas especializaciones se compensen. A esta concordancia se ajustan las resultantes consideraciones relativas, las cuales consisten en que cada cual procura suprimir sus flaquezas, defectos y desviaciones del tipo gracias al

⁹ Por fines prácticos se considerará únicamente el pensamiento de Simone de Beauvoir para contrastar la reflexión schopenhaueriana sobre la mujer, si se toman más pensadoras y/o pensadores que han aportado reflexiones en torno al tema de la mujer la presente investigación se desviará de su propósito temático.

¹⁰El texto original menciona: “L’humanité est mâle et l’homme définit la femme non en soi mais relativement à lui; elle n’est pas considérée comme un être autonome. ”

¹¹ El texto original menciona: “La femme? C’est bien simple, disent les amateurs de formules simples : elle est une matrice, un ovaire ; elle est une femelle : ce mot suffit à la définir”

otro. Cuanto más débil sea la fuerza muscular de un hombre, tanto más vigorosa será la mujer que busque, y lo mismo hará la mujer por su parte (Schopenhauer, 2010b, pp. 720-721).

Hasta este punto, no se le puede reprochar a Schopenhauer de haber enunciado una visión despectiva de la mujer, o ¿acaso es despectivo reconocer y exponer la naturaleza física y biológica de la mujer? Incluso la filósofa francesa está de acuerdo en esto.

El término «hembra» es peyorativo, no porque enraíce a la mujer en la Naturaleza, sino porque la confina en su sexo; y si este sexo le parece al hombre despreciable y enemigo hasta de las bestias inocentes, ello se debe, evidentemente, a la inquieta hostilidad que en él suscita la mujer; sin embargo, quiere encontrar en la biología una justificación a ese sentimiento¹² (De Beauvoir, 1976, p. 30. Traducción propia).

A diferencia de los autores que cita Simone de Beauvoir en la introducción su obra, entre ellos Aristóteles o Tomás de Aquino, Schopenhauer no define a la mujer como el hombre incompleto o el ser que padece un defecto natural. El filósofo de Danzig dice de lo femenino que es el sexo secundario, en tanto sexo receptor de la semilla de la generación futura, mismo que asocia al *intelecto*, por tanto, debemos cuestionar las implicaciones de tal asociación. Schopenhauer menciona que el intelecto es el rasgo distintivo que separa al animal y al ser humano, la representación más alta de la voluntad, por eso, en el mundo como voluntad y representación Schopenhauer afirma:

¹²El texto original menciona: “Le terme « femelle » est péjoratif non parce qu’il enracine la femme dans la nature, mais parce qu’il la confine dans son sexe; et si ce sexe paraît à l’homme méprisable et ennemi même chez les bêtes innocentes, c’est évidemment à cause de l’inquiète hostilité que suscite en lui la femme ; cependant il veut trouver dans la biologie une justification de ce sentiment.”

Cuando reparamos en el sujeto, se ha incorporado únicamente el hombre, entre todos los habitantes de la tierra, una potencia cognoscitiva, ha aflorado eternamente nueva a la que muy atinadamente y con irreprochable exactitud se llama reflexión [...] el intelecto es lo único que confiere al hombre esa reflexión que diferencia su conciencia de la del animal y merced a la cual todo su paso por la vida tiene lugar de modo distinto al de sus hermanos irracionales. A quienes aventaja por igual en poder y sufrimiento. El animal siente y percibe; el hombre piensa y sabe (Schopenhauer, 2010a, pp. 161-162).

El intelecto es, para Schopenhauer, la herramienta exclusiva de la objetivación más alta de la voluntad, su función principal es interpretar y cumplir los designios que le impone la *Voluntad*, pues, ante ella, la voluntad, todo se subordina en aras de la satisfacción de su deseo ciego e insaciable de existir. Sin embargo, el intelecto puede llegar a ser algo más allá de una herramienta, pese a tener un carácter secundario y ser, como Schopenhauer lo define, *accidente de la sustancia*, es también el mediador de la voluntad. Más aun, desde el aspecto moral, Schopenhauer sostiene la incongruencia resultante de pensar que la moralidad es generada por el intelecto, pues esta deriva de la voluntad, la función del intelecto es regular el carácter moral del humano, así lo comenta también Pilar López de Santa María:

Es evidente que no es la Razón quien puede dar cuenta de la privilegiada adecuación del fenómeno humano a una voluntad que es, en esencia, irracional. Esta adecuación tiene más bien su raíz en algo que la Razón no origina, pero sí condiciona: la moralidad (López de Santa María en estudio introductorio a Schopenhauer, 2002, p. 9).

Por tanto, asociar a la mujer con el intelecto, vistos como lo secundario respecto al varón y a la voluntad, no constituye una visión peyorativa puesto que Schopenhauer reconoce,

incluso considerándolos como *secundarios*, que la mujer es tan necesaria como el varón en la vida en especie como lo es el intelecto y la voluntad para el ser humano -Mensch-. Por otro lado, del hecho de reconocer que el intelecto pueda emanciparse de la voluntad no nos da la garantía que Schopenhauer haya argumentado que la mujer pueda emanciparse del gobierno masculino. Sin embargo, parece ser que la única mujer que Schopenhauer detestaba por dedicarse al trabajo literario fue su madre y a partir de ese descontento derivan la mayoría de los comentarios misóginos en donde el filósofo de Danzig reduce la actividad de la mujer a la administración del hogar y al cuidado del esposo y los hijos. Schopenhauer nunca tuvo problema en relaciones amorosas por temas relacionados a la profesión de sus parejas¹³, más bien, fueron los celos y el temor a ser víctima de la infidelidad quienes truncaron sus relaciones.

Por lo demás, la ontología schopenhaueriana no parece tener una consideración inferior para la mujer. Cuando Schopenhauer habla sobre el intelecto como atributo del hombre el término alemán que utiliza es *Mensch*, mismo que designa al ser humano, no al hombre en tanto género masculino de la especie como si lo indica el término *Mann*.

Der Verstand ist von der Vernunft, als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnisvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur wissen: dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluss bleibt das Anschauen¹⁴ (Schopenhauer, 1912, p. 31).

¹³ En los estudios biográficos sobre Schopenhauer, al menos de Safranski, Moreno Claros y Wilhem Gwinner se mencionan las relaciones de Schopenhauer con una camarera, una comerciante, una cantante de ópera, y una dama de la alta sociedad inglesa.

¹⁴ La traducción de Roberto Aramayo para este párrafo menciona: El entendimiento se halla separado de la razón, en cuanto ésta es una capacidad cognoscitiva añadida únicamente al hombre, y en todo caso el entendimiento también es de suyo irracional en el hombre. La razón solo puede saber, mientras que al entendimiento libre de su influjo tan sólo queda en la intuición.

Cabe aclarar que, en las traducciones al español de la obra de Schopenhauer, al menos en los trabajos de Aramayo, Moreno Claros y López de Santa María, se traduce el término *Mensch* como hombre, sin embargo, el término designa a la especie humana, por lo que las descripciones que Schopenhauer hace respecto a la razón, entendimiento e intelecto son atribuidas a hombres y mujeres por igual, en tanto seres humanos. De esta forma, la mujer es partícipe, al igual que el hombre, de la razón y todas las implicaciones ligadas a ella. Queda demostrado que, desde la metafísica schopenhaueriana no existe ningún tipo de misoginia, luego entonces, Schopenhauer no puede ser considerado misógino en el sentido del término *Weiberfeind*, es decir, como enemigo de la feminidad.

Desde la doxa de Schopenhauer parece que todo está en su contra, en sus diarios personales y cartas a sus amigos, su madre y hermana surgen múltiples comentarios en los que Schopenhauer refiere de forma despectiva al sexo femenino, sobre todo, cuando el autor escribe sobre el matrimonio y las obligaciones sociales de la mujer casada. Prueba de estos comentarios se encuentran en la antología temática *El arte de tratar con mujeres*. Schopenhauer, probablemente por resentimiento contra su madre, confina a la mujer en su sexo, tal como señala De Beauvoir, encontrando en la constitución biológica y física un pretexto para denigrarla. De ahí que Schopenhauer escriba:

La mujer no tiene verdadero talento ni sensibilidad para la música, la poesía o las artes plásticas; cuando simulan poseerlo y se ufanan de ello, se trata de un mero remedo, surgido de su afán de agradar. Ello debido a lo siguiente, según creo: el hombre trata de lograr en todo un control *directo* sobre las cosas, ya sea comprendiéndolas o dominándolas. Pero la mujer tiene y ha tenido siempre que conformarse siempre con ejercer un control meramente *indirecto* sobre las cosas, a saber, a través del hombre, que es lo único que ella puede dominar directamente. De ahí que su naturaleza la lleve a considerarlo todo como un simple *medio* para

conquistar al hombre, y que su interés por cualquier otra cosa sea siempre fingido, un simple rodeo, (o sea, en el fondo, mera coquetería y afán de remedar) (Schopenhauer, 2011, p. 34).

En este fragmento, Schopenhauer reconoce que la mujer es capaz de emplear su razón *-Vernunft-* para el trabajo intelectual y las artes, sin embargo, demerita los logros de la mujer afirmando que toda su obrar está encausado a la conquista del hombre, tratando de fundamentar sus creencias en la biología. Es claro que, como persona, Schopenhauer fue misógino, odiaba el hecho que el trabajo intelectual le haya arrebatado la atención de materna. En general, cuando las relaciones de Schopenhauer pasaban un *desaire* solía expresar su descontento escribiendo comentarios misóginos donde demeritaba el esfuerzo femenino. La mayor parte de su juventud y madurez mostró la misma actitud misógina, salvo por un evento ocurrido en su vejez, cuando la escultora Elisabeth Ney lo visitaba para esculpir su busto en mármol. Schopenhauer queda maravillado con el trabajo de la escultora, tal fue el agrado que Elisabeth le produjo que en una carta a una amiga de Malwida von Meysenbug confiesa:

Aún no he pronunciado mi última palabra sobre las mujeres. Estoy convencido de que cuando una mujer logra separarse del montón o, mejor dicho, elevarse por encima de este, crece de manera ininterrumpida, incluso más que el hombre, a quien la edad le impone un límite, mientras que la mujer sigue desarrollándose indefinidamente (Schopenhauer, 1971, p. 376).

La relación de Schopenhauer con Elisabeth Ney cambió un poco la perspectiva del filósofo hacia la mujer, admitiendo, incluso, que todos los comentarios misóginos habían sido ocasionados por la adusta relación con su madre. El estudio biográfico de Moreno Claros afirma:

La joven escultora Elisabeth Ney visitó al filósofo en noviembre de 1859. La doméstica Margarethe, le puso algún impedimento para entrar a ver al señor, puesto que la muchacha no había anunciado su visita con anterioridad, pero ella se desentendió de la criada y con decisión penetró sin permiso en la «guarida del león». A pesar de que Schopenhauer se mostró grosero preguntándole que quién diablos era la intrusa del género femenino que osaba presentarse allí sin anunciarse, la escultora le comunicó de inmediato con mucha amabilidad y encanto que estaba allí porque quería modelar un busto en mármol de él. El filósofo respondió con aspereza que eso era imposible, que no quería ningún busto, cuando menos hecho por una desconocida, aunque se tratara, en efecto, de una «valiente muchacha». La chica, sin embargo, no cejó en su insistencia, máxime cuando notó que Schopenhauer, henchido de orgullo en el fondo, iba mudando su dura actitud; finalmente, consiguió convencerlo. Pronto comenzaron las sesiones de pose, que se desarrollaban en la biblioteca de Schopenhauer; y, también, enseguida creció la confianza entre el modelo y la artista. El viejo gruñón se mostraba con la escultora manso como un cordero, y hasta llegó a confesarle que su odio a las mujeres únicamente provenía de que había tenido una madre «horrible» (Moreno Claros, 2014, p. 344).

Elisabeth Ney fue la figura femenina que reivindicó el pensamiento del autor de *El mundo como voluntad*. Su figura podría ser tomada como un referente para la liberación femenina que plantea de Beauvoir. Ella supo influir en el pensamiento misógino del hombre resentido por medio de su labor artística, el mismo Schopenhauer mencionó a un amigo suyo: “Trabaja todo el día en mi casa. Cuando regreso de comer, tomamos café sentados los dos juntos en el sofá, de manera que me parece que estamos casados” (Moreno Claros, 2014, p. 344).

Aun con los comentarios en *Parerga y Paralipómena* se debe reconsiderar si como persona Arthur Schopenhauer fue misógino en tanto Frauenhasser, es decir, aquel que odia a las damas que se dedican a los trabajos intelectuales. En el último año de vida admitió la capacidad, incluso superior, de la mujer para elevarse intelectualmente sobre el vulgo. La opinión sobre la mujer de Arthur Schopenhauer visto no como filósofo, sino como persona, apunta a que fue una persona emocionalmente herida y resentida contra las mujeres, sin embargo, fue capaz de convivir con ellas. “La antropología schopenhaueriana del comportamiento femenino, que se pretende científica y objetiva, revela en realidad la idiosincrasia de un hombre que estaba herido en lo más íntimo y que escribía *cum ira et studio*” (Volpi en introducción a Schopenhauer, 2011, p. 28). Desafortunadamente para la reputación del filósofo, las emociones nublaron su razón al hablar de mujeres.

Capítulo II La influencia filosófica de Schopenhauer: Platón y Kant

“No creo -debo confesar- que mi doctrina hubiera podido nacer antes de que los *Upanisad*, Platón y Kant proyectaran sus destellos al mismo tiempo sobre un espíritu

humano” (Schopenhauer, 1999, p. 132). Con estas palabras, el autor de *El mundo como voluntad* reconoce la influencia filosófica que lo guio en la construcción de su único pensamiento. El primer acercamiento de Schopenhauer a la filosofía fue a través de Platón y Kant por recomendación del profesor Gottlob Ernest Schulze. La influencia de ambos pensadores -Platón y Kant- figura en la obra de Schopenhauer como un pilar fundamental, incluso, en el primer párrafo de su tesis doctoral Schopenhauer se refiere a ellos como “Platón el divino y el asombroso Kant” (Schopenhauer, 1998, p. 29). Schopenhauer quedó maravillado con la reflexión de ambos filósofos.

La tesis principal del pensamiento schopenhaueriano -el mundo es, por un lado, representación, por el otro, voluntad- tiene correspondencia con la teoría de las ideas de Platón y con la distinción kantiana entre fenómeno y noumenon. Schopenhauer asoció las sombras al interior de la caverna platónica, el fenómeno kantiano y el velo ilusorio de Maya con la representación; en cuanto a la voluntad, el filósofo de Danzig vinculó el noumenon de Kant, el Brahman del hinduismo y el *topos uranos* de Platón. Pese a todo, no es admisible afirmar que Schopenhauer se limita a reciclar conceptos cambiándoles el nombre. Ciertamente, la cosmovisión dualista entre lo aparente y lo real es el factor común entre Platón, los vedas, Kant y Schopenhauer, empero, este último sabe reconocer lo discordante dentro de la concordancia que hay entre su propio pensamiento y el de aquellos que lo influenciaron.

Si bien Schopenhauer se inspiró, en gran medida, por los textos védicos y adoptó de ellos conceptos como el *velo de Maya*, *la voluntad*, *el nirvana*, e incluso hace referencia en varias ocasiones a la trinidad hindú -*Shiva*, *Brahma* y *Vishnú*-, su influencia védica no fue únicamente filosófica, sino también religiosa. Cabe señalar que, al no haber sido posible acceder a textos védicos de primera fuente para constatar directamente la influencia y establecer un análisis comparativo robusto, la presente investigación no

profundiza en la comparación entre los Vedas y la filosofía schopenhaueriana. Lo que se expone aquí sobre la relación entre Schopenhauer y los Vedas proviene exclusivamente de los comentarios que el mismo filósofo hace en sus obras, por lo que cualquier exposición sobre la influencia veda se basa en su testimonio y no en la verificación directa de los textos védicos.¹⁵

La admiración que Schopenhauer expresa por aquellos pensadores que lo influenciaron está plasmada en las múltiples citas que escribe en cada una de sus obras. Entre esas citas figuran los diálogos del divino Platón. García Gual (1988), comenta en su trabajo sobre Schopenhauer y la filosofía griega que:

Las citas de autores antiguos no son sólo abundantes, sino también muy variadas, lo que es un índice de sus lecturas. A Platón lo cita más de cien veces, por dar un ejemplo; y textos de sus diálogos siguientes: Alcibíades, Gorgias, Leyes, Menón, Parménides, Fedón, Fedro, Filebo. Político, Protágoras, República, Sofista, Banquete, Teeteto y Timeo. Y, junto a otros autores de primera fila, como Aristóteles, Séneca y Cicerón, rememora textos de otros mucho menos usuales, como Clemente de Alejandría, Proclo, Tolomeo, Jámblico, D. Laercio, Plotino, Teofrasto, o los dos Punios (p.374).

No obstante, la admiración que Schopenhauer profesó por aquellos que influyeron en su filosofía no fue obstáculo para que el filósofo de Danzig emitiera sus críticas hacia ellos. Schopenhauer conocía los aciertos, errores y limitaciones de la filosofía de los filósofos clásicos, modernos y contemporáneos, y ante ello nunca permaneció pasivo, involucró su

¹⁵ Del hecho que no se exponga la influencia veda como se hace con la filosofía de Platón y Kant no debe deducirse que este trabajo no reconoce la importancia de la sabiduría hindú en la obra de Schopenhauer.

propia reflexión con la de los demás autores para entablar un diálogo que enriqueciera sus argumentos.

2.1 Sobre Platón

Schopenhauer consideró la teoría platónica del conocimiento como un acierto. El punto de convergencia entre ambos filósofos está en reconocer que la esencia real de las cosas está más allá del ilusorio mundo sensible. En las reflexiones de Platón y Schopenhauer no se puede acceder a la esencia íntima del mundo, es decir, al mundo en sí mismo desde la experiencia sensible. Ciertamente, Platón expresa en varios diálogos la teoría del conocimiento por medio de la dualidad del mundo: a saber, mundo sensible y mundo inteligible. Sin embargo, la analogía del símil de la línea, expuesta en el libro VI de la república, expone todos los grados de conocimiento, desde el grado más aparente de lo sensible hasta el grado más alto de lo inteligible. Dicha analogía servirá de guía para la comparación entre lo pensado por Platón y Schopenhauer. Platón comienza la analogía así:

Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así, tenemos, primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo imágenes en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole [...] Pon ahora la otra sección de la que esta ofrece imágenes, a la que corresponden imágenes que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también al género íntegro de las cosas fabricadas por el hombre. [...] Ahora

examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible. [...] De éste, por un lado, en la primera parte de ella, el alma sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes, a diferencia del otro caso, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas (Platón, República VI, 509d-510c).

Esta división del conocimiento parece, a primera vista, tener bastante parentesco con la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, donde se puede comparar cada división de la línea con cada una de las cuatro formas del principio de razón schopenhaueriano, además, en ambas consideraciones se parte desde el interior del mundo sensible y se concluye que el grado superior de conocimiento queda fuera de él. La evidencia que apunta a la concordancia entre ambos planteamientos resulta engañosa. Evidentemente hay similitudes, tanto es así que, García Gual (1988) propone una equivalencia de los términos griegos *κόσμος* y *φαντάσματα* con *Welt* y *Vorstellung* respectivamente, no obstante, las similitudes no son del todo exactas y los términos, en la mayoría de los casos, no son sinónimos. Por tanto, se deben matizar bien las similitudes entre ambas reflexiones para comprender los elogios y críticas de Schopenhauer hacia Platón.

El primer aspecto en común entre ambos está en el punto de partida: el mundo sensible. Platón sitúa en el primer grado del mundo sensible a las sombras y reflejos de los objetos materiales; en el segundo grado, a los objetos materiales que producen sombras y reflejos, contando entre ellos a los animales, el hombre y todas las cosas que éste es capaz de crear. En esta división aparece el término *φαντάσματα*, Platón menciona: “λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν

τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον εἰ κατα-νοεῖς”¹⁶ (Platón, República VI, 509d-510a). En esta consideración, φαντάσματα no tiene la misma amplitud que *Vorstellung*, dado que φαντάσματα designa únicamente a las figuras reflejadas, en cambio, el término *Vorstellung* se extiende a todo aquello que puede ser intuitivo, es decir, todo lo que Platón sitúa en el mundo sensible, sombras, reflejos y objetos materiales, todos ellos pueden ser representados, es decir, puestos en la consciencia del cognoscente después de ser percibidos sensiblemente. El segundo aspecto, considerando la primera división del mundo inteligible, Platón coloca a los objetos que surgen a partir de la intelección de las cosas sensibles, mismas que puestos en términos schopenhauerianos corresponden a la segunda y tercera clase de objetos: los conceptos empíricos y los conceptos puros respectivamente. Platón, a diferencia de Schopenhauer, plantea que las formas geométricas y los números son formulados a partir de los objetos sensibles, verbigracia, a partir de objetos redondos, tales como la luna llena o el sol, es que es posible abstraer la forma geométrica del círculo, y a partir de la numeración de objetos materiales se logra acceder a los números. Finalmente, con respecto a la última división del mundo inteligible, Platón sitúa a las *Ideas* que por ser eternas e inmutables no están inscritas en el devenir, no nacen ni perecen, siempre son una y la misma cosa, ellas no necesitan, en absoluto, de imágenes del mundo empírico para constituirse, estas son, para el maestro de Aristóteles, la máxima expresión de la realidad, de ellas se genera el conocimiento verdadero, Platón lo expresa de esta forma:

Es razonable sostener que ni si quiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara

¹⁶ La cita es del texto bilingüe de la república de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano editado por Centro de estudios políticos y constitucionales: La traducción al español menciona: “Llamo imágenes ante todo a las sombras, y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes”

de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso la forma misma del conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento. Si siempre se está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento (Platón, Crátilo, 440a-440b).

Las ideas, como las piensa Platón, eternas, inmutables, carentes de pluralidad y siempre siendo las mismas, no tienen una correspondencia directa con la cuarta clase de objetos del principio de razón suficiente de Schopenhauer, a saber, el objeto volitivo. Las ideas platónicas están más cerca de la representación de lo que están de la voluntad. La voluntad, tal como la plantea Schopenhauer, sobre pasa la filosofía de Platón. No hay una equivalencia en la filosofía del ateniense que se equipare a la voluntad, Schopenhauer da cuenta de este hecho cuando afirma:

A los antiguos no se les ha de tomar seriamente en consideración ya que su filosofía, todavía, por así decirlo, en estado de inocencia, no ha llegado aún a una conciencia clara de los problemas más hondos y graves de la filosofía moderna, a saber: la cuestión de la libertad de la voluntad y la realidad del mundo externo o la relación de lo ideal con lo real (Schopenhauer, 2002, p. 94).

Para Schopenhauer, el problema fundamental del mundo está ligado a la voluntad, por ser esta el fundamento del mundo sensible. No obstante, Schopenhauer reformula el concepto platónico de Idea y a partir de ella construye la metafísica de lo bello: “para nosotros la voluntad es *la cosa en sí*, mientras que la *idea* es la inmediata objetivación de esa voluntad en un determinado nivel” (Schopenhauer, 2010a p. 350). Schopenhauer concuerda con

Platón en afirmar que la idea está separada de toda experiencia sensible, ésta no es el fundamento último de la realidad, más bien es el puente entre la voluntad y la representación:

La idea se ha liberado meramente de las formas subordinadas del fenómeno, es decir, de aquellas expresadas por el principio de razón suficiente; o, mejor dicho: no ha ingresado aún en tales formas. Pero sí ha conservado la forma primera y más universal, que caracteriza a la representación en general: la de ser objeto para un sujeto. La cosa concreta solo es, por consiguiente, una objetivación *mediata* de la cosa en sí, esto es, de la voluntad: entre ambas se encuentra la idea (Schopenhauer, 2004, p. 96).

A partir de estas consideraciones se puede identificar los puntos de convergencia entre ambos filósofos; a saber, la separación del mundo sensible y el mundo real, del mismo modo, se dibuja claramente la diferencia entre ellos: Platón propone como fundamento de lo real a la idea, Schopenhauer, por su parte, refuta la teoría platónica pero sin descartar los aportes de Platón, antes bien, mencionando de ella -la idea- que se trata del grado más alto de la representación, derivando de ello su teoría estética, donde la idea es contemplada desinteresadamente por el sujeto cognoscente; se trata del objeto puro en contacto con un sujeto puro. Copleston (1996) expresa:

La teoría de Schopenhauer sobre la contemplación estética de los objetos naturales o de las obras de arte como liberación temporal se relaciona con una teoría metafísica sobre lo que él llama ideas platónicas. Se dice de la voluntad que se objetiva inmediatamente en ideas que se refieren a las cosas individuales, igual que ocurre en los arquetipos y sus copias. Son "determinadas especies o formas originarias inmutables y propiedades de todos los cuerpos naturales, tanto

orgánicos como inorgánicos, y son también fuerzas naturales que se manifiestan a sí mismas de acuerdo con las leyes naturales (p. 219).

Todo lo expuesto anteriormente sobre Platón y Schopenhauer menciona únicamente los puntos de convergencia y las diferencias y matices que existen entre ambos referente a la teoría del conocimiento, especialmente a las ideas, no obstante, el principal reproche del filósofo de Danzig hacia Platón está sobre la concepción del cuerpo con relación al conocimiento. El desprecio por el cuerpo de parte del filósofo ateniense fue el principal punto de ruptura. El ateniense dice del cuerpo:

En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide alcanzar la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad. Conque, en realidad, tenemos que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma (Platón, Fedón, 66c-d).

Para Platón, nada puede conocerse a partir del cuerpo y sus sentidos, pues, toda pretensión de conocimiento sensible no es más que opinión. Para acceder al conocimiento verdadero de las cosas es preciso separar el alma del cuerpo. Por lo que el ser cognoscente, desde Platón figura como algo inmaterial y eterno. Schopenhauer responde a Platón directamente de esta forma:

Ya en Platón encontramos el origen de una cierta dianología falsa que establece con un oculto propósito metafísico, a saber, con el fin de asentar una psicología

racional y una teoría de la inmortalidad dependiente de ella. La teoría a la que aquí me refiero es el racionalismo de la teoría del conocimiento, con finalidad metafísica. El cognoscente en nosotros es una sustancia inmaterial radicalmente diferente al cuerpo, llamada alma; el cuerpo es en cambio un obstáculo para el conocimiento. El único verdadero, correcto y seguro es, por el contrario, el que está libre y alejado de toda sensibilidad: *el pensamiento puro*, esto es, operar exclusivamente con conceptos abstractos (Schopenhauer, 2009a, p. 78).

El conocimiento generado por conceptos abstractos que nada tiene que ver con la experiencia sensible es la principal crítica que hace Schopenhauer hacia los idealistas alemanes como Hegel, también se puede afirmar que utiliza el mismo argumento para la teoría del conocimiento de Platón. Schopenhauer no pretende en modo alguno llevar conceptos abstractos a la vida, por el contrario, su filosofía apunta a llevar la vida a conceptos abstractos. Sobre el problema de los conceptos abstractos como punto de partida del conocimiento Schopenhauer menciona:

La formación de un concepto se realiza generalmente omitiendo mucho de lo intuitivamente dado, para de este modo poder pensar por sí, aisladamente, lo restante; así será algo menos lo pensado que lo intuitivo. Los más elevados, esto es, los conceptos más generales son los más vaciados y empobrecidos, hasta llegar a meras envolturas, como *ser, esencia, cosa, devenir* y otros semejantes. ¿qué pueden valer, dicho sea de paso, los sistemas tejidos con semejantes nociones, y que sólo tienen por materia estas ligeras películas de pensamiento. Tendrán que ser infinitamente vacíos, pobres e insufriblemente aburridos (Schopenhauer, 1998, p. 150).

Las consideraciones sobre la relación cuerpo-conocimiento constituyen la ruptura entre ambos filósofos, esto se debe primordialmente a la noción de *cuerpo*. Platón y

Schopenhauer postulan argumentos distintos sobre el cuerpo. Platón se mantiene firme en su postura y la replantea en varios diálogos; en Gorgias se expresa de esta forma: “En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro” (Platón, Gorgias, 493a). En la república menciona: “Pero para saber cómo es [el alma] en verdad, debemos compararla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación al cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento” (Platón, República X, 611c). En el Fedón dice: “Conocen, pues, los amantes del saber que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión” (Platón, Fedón, 82c), y una última alusión, en el Fedro “Alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos éramos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra” (Platón, Fedro, 250c). Estos argumentos apuntan hacia el desprecio platónico por el cuerpo y contrastan notablemente con la postura más indulgente del filósofo de Danzig, quien pone al cuerpo en tanto objeto, en un lugar privilegiado entre los demás objetos. Schopenhauer menciona de él que es el objeto inmediato, el punto material donde convergen la voluntad y la representación.

De ahí que, al cuerpo, al cual en el libro precedente y en el tratado *sobre el principio de razón* denominé *el objeto inmediato*, con arreglo al punto de vista unilateral adoptado allí, lo llamaré ahora desde una perspectiva distinta la *objetivación de la voluntad*. Por eso cabe decir en cierto sentido que la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad (Schopenhauer, 2010a, p. 253).

El cuerpo es, para Schopenhauer, indispensable para el conocimiento intuitivo y éste último, a su vez, es fundamental para el conocimiento abstracto. La intuición sensible

es parte del pilar que sostiene al conocimiento abstracto, por lo que, el cuerpo que administra los datos sensoriales no puede ser considerado por Schopenhauer como un obstáculo para el conocimiento verdadero, por el contrario, el primer conocimiento que adquiere el sujeto cognoscente es el empírico mediado por la experiencia corpórea, de ahí que la primera raíz del principio de razón, la más elemental, sea el conocimiento empírico.

Otro punto de digresión entre ambos autores se encuentra la teoría ético-moral de Platón. El filósofo ateniense construye la base de la política, la ética y la moral en la razón. A partir del conocimiento del bien se logra, en el caso de la política, crear un buen estado, y en el caso de los seres humanos, hombres virtuosos mediante el equilibrio de las tres partes del alma; la racional, la irascible y la apetitiva. Del equilibrio de estas tres partes del alma derivan las cuatro virtudes cardinales, que son predicadas en igual medida del buen estado y del buen hombre; la prudencia o sabiduría práctica, la valentía, la templanza y la justicia. En el libro cuarto de la república se comenta: “Pienso que, si nuestro estado ha sido formado correctamente, es por completo bueno. Evidentemente, pues, es sabio, valiente, moderado y justo” (Platón, República IV, 427e). Estas mismas virtudes son predicadas tanto del buen estado como del buen individuo:

Por consiguiente, amigo mío, estimaremos que el individuo que cuente con estos mismos géneros en su alma, en cuanto tenga las mismas afecciones que aquéllos, con todo derecho se hace acreedor a los mismos calificativos que se le confieren al estado (Platón, República IV, 435c).

Las virtudes cardinales en Platón guardan una estrecha relación con el conocimiento. No se puede obrar virtuosamente sin tener conocimiento de la idea del bien, luego, se sigue que la condición para el obrar de forma virtuosa es el conocimiento: “Verdaderamente me parece sabio el estado que hemos descrito, pues es prudente. Y esto mismo, la prudencia, es evidentemente un conocimiento, ya que en ningún caso se obra

prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento” (Platón, República IV, 428b). En el Fedón se mantiene el mismo planteamiento:

Quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud (*arete*), que se truequen placeres por placeres, y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría (*phrónesis*). Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber (Platón, Fedón, 69a-69b).

La propuesta schopenhaueriana sobre el fundamento de la ética y moral no deriva del conocimiento metafísico ni de la lógica ni de la razón. Esto es debido a la naturaleza teórica y abstracta del conocimiento y su imposibilidad de pertenecer al mundo práctico.

La lógica nunca puede tener una utilidad práctica para la filosofía, sino un interés teórico. Pues si bien se dice que la lógica se relaciona con el pensamiento racional como el contrapunto con la música y también, aunque no con menos tino, como la ética se relaciona con la virtud o la estética con el arte, a la contra repararemos en que nadie se ha hecho artista gracias al estudio de la estética, ni tampoco se ha forjado ningún carácter noble por el estudio de la ética (Schopenhauer, 2010a, p. 173).

Arthur Schopenhauer toma como punto de partida al budismo. Las doctrinas budistas enseñan que la ética y la moral derivan del carácter del ser humano que está emparentado a la voluntad, no al intelecto. La ética oriental no parte desde la virtud, antes bien, del vicio, de lo que la voluntad debe negar; lujuria, pereza, ira y avaricia. A partir de la negación práctica de los vicios se infunde en el carácter del ser humano la virtud moral;

la castidad, la generosidad, la dulzura y la humildad, que en ninguna medida tienen relación con el conocimiento.

Los budistas, como consecuencia de sus más profundas concepciones éticas y metafísicas, no parten de virtudes cardinales sino de vicios cardinales, tras de los cuales aparecen después las virtudes cardinales como sus opuestos o sus negaciones. Los vicios cardinales de los budistas son: lujuria, pereza, ira y avaricia. Si con estos profundos conceptos fundamentales de la ética oriental comparamos ahora las famosas y mil veces repetidas virtudes cardinales platónicas: justicia, valentía, templanza y sabiduría, encontramos que estas han sido elegidas sin un claro concepto fundamental que sirva de guía y, por tanto, de manera superficial, siendo incluso en parte manifiestamente falsas. Las virtudes han de ser cualidades de la voluntad: pero la sabiduría pertenece ante todo al intelecto (Schopenhauer, 2009b, p. 223).

Estas, la teoría del conocimiento y la teoría ética, son los principales puntos de interés entre Platón y Schopenhauer para esta investigación, lo cual, no quiere decir que el tema se agote en estas dos consideraciones. El objetivo es revisar la reflexión platónica sobre el cuerpo y la ética para comprender en qué medida Schopenhauer fue influenciado por el filósofo ateniense y en que otra se aleja de él. El diálogo entre ambos autores ayuda a comprender, por un lado, las propuestas de Schopenhauer para la ética y el cuerpo y, por otro lado, comprender las críticas que el autor de *El mundo como voluntad* hace a la tradición filosófica.

2.2 Sobre Kant

Es evidente el parentesco entre las filosofías de Immanuel Kant y Arthur Schopenhauer. La influencia kantiana en la obra de Schopenhauer no pasa desapercibida. La lectura de la filosofía de Kant, menciona Schopenhauer en el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, es el último requisito impuesto al lector para comprender su obra capital. Esta es la prueba fehaciente de la influencia y admiración de Schopenhauer hacia Kant. Théodule Ribot escribe en *La philosophie de Schopenhauer*:

Schopenhauer es discípulo de Kant, siempre lo confesó abiertamente; mientras que Fichte, Schelling y Hegel son, a sus ojos, la descendencia bastarda, él se representa como la línea legítima; esta pretensión no nos parece desprovista de fundamento “el efecto que produce el estudio de Kant, dice él, es parecido a aquel de la catarata sobre un ciego. Su filosofía produce en nosotros un renacimiento intelectual; de él emana una nueva forma de filosofar (Ribot, 2018, p. 7. Traducción propia).¹⁷

Schopenhauer elogia el idealismo trascendental de Kant: el giro copernicano del conocimiento. Es el sujeto quien condiciona los objetos de la intuición y los ordena de acuerdo con las formas a priori válidas para su razón. La postura de Kant propone el conocimiento de los objetos no en tanto sí mismos, sino en tanto fenómeno, es decir, como objetos representados por un sujeto. De esta forma, se accede al conocimiento ideal de los objetos fenoménicos, quedando descartada toda posibilidad de conocer al objeto como realidad en sí misma, lo que Kant denomina nouméno. Hay bastante similitud entre

¹⁷ El texto original menciona: Schopenhauer est disciple de Kant et l’a toujours hautement avoué; mais, tandis que Fichte, Schelling et Hegel sont, à ses yeux, la descendance bâtarde, il représente, lui, la lignée légitime; et cette prétention ne nous semble pas dénuée de fondement. « L’effet que produit l’étude de Kant, dit-il, est semblable à celui de la cataracte sur un aveugle. Elle produit en nous une renaissance intellectuelle; une nouvelle manière de philosopher date de lui ».

el planteamiento de Kant y el de Schopenhauer sobre la teoría del conocimiento. Para ambos autores, el conocimiento es posible gracias a la relación del sujeto con el objeto puesto ante él, de esta forma, el objeto fenoménico está condicionado por el sujeto que lo representa. Kant lo expresa así en *La crítica de la razón pura*:

Ocurre aquí como los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba al rededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo como podría conocer algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por nuestra facultad de intuición, puede representarme tal posibilidad (Kant, 2010a, p. 20).

El entendimiento, según Kant, ordena toda intuición por medio de las formas a priori -tiempo y espacio- y las doce categorías que son conceptos puros del entendimiento, necesarios para organizar y entender la experiencia. A través de ellos, Kant logra resolver el problema de la universalidad del conocimiento postulando que las formas a priori y las categorías del entendimiento son necesarias y universales para todo sujeto. De este modo, Kant evita caer en el relativismo. Sin embargo, Schopenhauer considera que las categorías kantianas no agotan la experiencia sensible del mundo fenoménico, pues en ellas no está contemplada la experiencia volitiva, pues, queda completamente excluida la parte emotiva del ser humano. Las categorías kantianas fundamentan la experiencia sensible a partir de conceptos abstractos, universales y necesarios, es decir, en conceptos independientes de toda experiencia. En respuesta a Kant, Schopenhauer propone la cuádruple raíz del principio de razón suficiente como una sustitución a las doce

categorías. La cuádruple raíz contempla el conocimiento interno del sujeto, y es a partir de este conocimiento que Schopenhauer logra ir más allá del límite trazado por Kant.

El objetivo de Kant en *La crítica de la razón pura* es determinar los límites y posibilidades de la razón, especialmente en el conocimiento y la metafísica. La pregunta *¿Qué puedo saber?*, relacionada a *La crítica de la razón pura*, pone de manifiesto la pretensión de Kant por limitar aquello que es posible conocer, de ahí que Kant escriba:

Tuve, pues, que suprimir el saber para dar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática que se opone a la moralidad (Kant, 2010a, p. 26).

Kant sostiene que la razón humana no puede alcanzar ciertos conocimientos absolutos sobre cuestiones metafísicas, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o la libertad en el sentido absoluto, porque estos conceptos están más allá de lo que podemos experimentar y conocer empíricamente. Suprimir el saber se puede entender como reconocer que la razón teórica -aquella que se ocupa de entender el mundo físico a través de la ciencia y la experiencia- tiene límites, y, más allá de esos límites, la razón no puede obtener conocimientos seguros o ciertos. El concepto de *noúmeno*, mismo que Schopenhauer asocia a la *Voluntad*, es el límite kantiano al conocimiento. Ambos, Kant y Schopenhauer, oponen al fenómeno conocido y condicionado por el sujeto a las cosas en sí mismas -*Ding an sich*-. Esta es la única relación que guarda el noúmeno kantiano con la voluntad schopenhaueriana, por lo demás, la *Voluntad* es pensada por Schopenhauer como la esencia del mundo, que sí bien no se puede conocer directamente, si es posible reconocerla como fundamento único de todas las cosas a través de la experiencia interna del individuo, por otro lado, el noúmeno es un misterio inaccesible

para el entendimiento humano que delimita lo que puede ser conocido por la sensibilidad, pues, como menciona Kant (2010a):

El concepto de noumenon nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible. Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición mediante la cual puedan dárseos objetos fuera del campo de la sensibilidad y mediante la cual sea posible emplear *asertóricamente* el entendimiento más allá de esa sensibilidad. Así, pues, el concepto de noumenon no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad (pp. 252-253).

En cuanto a *dar sitio a la fe*, Kant no remite en absoluto a la fe religiosa, antes bien, propone una fe racional que se basa en el uso práctico de la razón. Al delimitar el ámbito de la razón teórica, Kant abre espacio para que la razón práctica proporcione principios que orienten la vida, tales como los ideales de Dios, la libertad y la inmortalidad. Estos ideales no son demostrables mediante el conocimiento teórico, pero tienen un rol importante en nuestra orientación moral, pues, aunque no podamos demostrar la existencia de Dios teórica ni empíricamente, podemos postular la idea de Dios como un principio moral que apoya nuestra vida ética. Este tipo de fe, fundamentada en necesidades morales, permite vivir según principios que la razón práctica considera valiosos, sin pretender que esos principios sean objetos de conocimiento empírico.

Así como la *Crítica de la razón pura* delimita el entendimiento, la *Crítica de la razón práctica* delimita la moralidad. La ética deontológica de Kant se rige por máximas a priori, es decir, el límite de nuestro actuar está determinado por reglas o máximas que derivan de la razón. En palabras de Kant (2010b), “la razón nos ha sido asignada como

capacidad práctica, esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la voluntad, el destino de la razón tiene que consistir en generar una *buena voluntad en sí misma*” (p.14). De esta forma, los límites de la moralidad son establecidos por la razón y están orientados a hacia la *buena voluntad*, es decir, por la idea del bien supremo, por lo que no está guiada por las inclinaciones ni por los deseos personales orientados hacia la felicidad del sujeto que obra, antes bien, el fin del obrar de acuerdo con la buena voluntad consiste en obrar únicamente *por deber*, buscando estrictamente la finalidad de cumplir con las leyes morales, aun si las consecuencias de hacerlo no sean agradables o, en el peor de los casos, desfavorables para aquel que obra. Según la teoría del deber de Kant, cuando una persona ayuda a un amigo en desgracia por compasión o afecto a este, puede decirse de aquel que ayuda, que, en efecto, obra conforme al deber, sin embargo, su acción carece de significación moral, pues, la acción de ayudar está mediada por inclinaciones personales, en cambio, si la persona que brinda ayuda lo hace porque ayudar es lo que se debe hacer en todos los casos, o sea, se hace por deber, sin buscar ningún beneficio o inclinación personal, su acto de ayuda adquiere una significación moralmente buena.

En respuesta a la ética del deber, Schopenhauer objeta a Kant por haber puesto a la razón sobre la voluntad, esto implica que la ética kantiana pierde la conexión con la experiencia del mundo por basarse en conceptos abstractos; el bien supremo *-la buena voluntad-*. La moralidad, para Schopenhauer, no proviene de la idea del bien supremo, sino que ésta se genera fuera de la razón, y por ello, más es cercana a la voluntad: tiene su génesis en el sentimiento de compasión, por lo que, el obrar de forma ética no está ligado, en Schopenhauer, a ninguna ley que imponga aquello que se debe y no se debe hacer. El error que Schopenhauer señala a la ética kantiana consiste en que la razón establezca un fundamento universal que condicione a la moralidad, y ésta, que condicione a su vez, la voluntad de los seres humanos para actuar conforme a dichos principios, es

decir, la ética de Kant busca garantizar que las acciones morales sean autónomas, libres y realizadas *por deber del bien supremo*, más, ¿cómo puede algo ser *libre* si ese algo está condicionado por leyes de la razón? Para evitar confusiones, cabe aclarar que el concepto de *Voluntad* es distinto entre Kant y Schopenhauer. Para Kant, *voluntad* es la facultad de elegir solo aquello que la razón reconoce como bueno; para Schopenhauer, es la esencia de todo fenómeno, un deseo irracional e insaciable que tiende hacia la existencia. De ahí que Kant postule a la voluntad como una facultad guiada por la razón, por otro lado, para Schopenhauer, es impensable que se pueda condicionar a una *Voluntad* ciega e irracional por leyes racionales, pues, ésta última no es más que un accidente en el mayor grado de objetivación de la voluntad; el hombre. Esta diferencia en el concepto de *Voluntad* es el punto de quiebre entre la ética de Kant y la de Schopenhauer en lo que respecta a la libertad. Para Kant, la libertad no es solo la capacidad de hacer lo que uno quiere, sino una cuestión profundamente ligada a la razón. La verdadera libertad, siguiendo a Kant, es la facultad de obrar por elección propia conforme al bien supremo reconocido en la ley moral, es decir, la voluntad es libre cuando actúa según una ley que ella misma se impone. Para Schopenhauer esto significa una contradicción, pues, lo que Kant llama autonomía supone, en la práctica, una autoimposición de límites que restringe el actuar. Kant no entiende a la libertad como ausencia de restricciones, sino como autonomía racional, es decir, la capacidad de ser gobernado por principios que uno reconoce como universalmente buenos, para Schopenhauer, si la voluntad está obligada a seguir la ley moral para ser libre, entonces la libertad está condicionada por esa obligación, por lo que la idea de libertad en Kant, como autoimposición de la ley moral, es un artificio que enmascara una falta de libertad real. La moralidad kantiana, al imponer leyes, no permite una verdadera libertad, sino un sometimiento a principios abstractos que no surgen de la experiencia del individuo.

Por tanto, se puede concluir que el problema que Schopenhauer señala en la filosofía de Kant radica en los límites impuestos tanto al conocimiento como a la moralidad. Según Schopenhauer, la relación entre lo fenoménico y la cosa en sí, tal como la plantea Kant, genera una dualidad problemática: la cosa en sí queda separada del mundo empírico, siendo concebida como un límite abstracto al conocimiento. Para superar esta limitación, Schopenhauer reinterpreta la cosa en sí como *Voluntad*, una noción que, aunque abstracta, puede conocerse indirectamente a través de la experiencia interna del individuo, en particular, por medio del cuerpo como objetivación de la voluntad. De este modo, el filósofo de Danzig busca comprender la esencia del mundo que en el sistema kantiano permanece inaccesible. En cuanto a la moralidad, mientras que Kant la fundamenta en la razón práctica y el imperativo categórico, Schopenhauer la sitúa en un plano opuesto: en la *compasión*, que surge del reconocimiento intuitivo de la unidad esencial de todos los seres. Para Schopenhauer, esta intuición de la compasión, al estar desligada de la razón, permite superar las limitaciones abstractas del sistema kantiano y ofrecer una ética basada en la experiencia directa del individuo.

De estos puntos de convergencia y divergencia, Schopenhauer reconoce la astucia de Kant por enunciar el engaño del velo de maya, sin embargo, considera que su filosofía no fue capaz de remover el velo ilusorio, el trabajo de Kant concluye con el establecimiento de límites lo que llevó a Schopenhauer a considerarlo como el Epicuro de la metafísica.

La crítica a la razón pura podría verse rebautizada como “el suicidio del entendimiento” (en la filosofía). Epicuro es el Kant de la filosofía práctica, tal como Kant es el Epicuro de la especulativa. El uso regulativo de la razón alumbrado por Kant quizá sea el peor engendro del entendimiento humano. Uno cuenta una mentira y un engaño, otro, que sabe la verdad, dice que se trata de una

mentira y un engaño, al tiempo que os muestra la verdad. Un tercero, que *no* conoce la verdad, pero es muy ingenioso, señala contradicciones y asertos imposibles en aquella mentira, manteniendo que por ello se trata de una mentira y un engaño. La mentira es la vida, el tipo ingenioso es Kant y entre quienes han traído consigo la verdad se cuenta, verbigracia, Platón (Schopenhauer, 1999, pp. 26-27).

Capítulo III Primera consideración antropológica: El ser epistemológico y la causalidad de su obrar

3.1 Sobre la Cuádruple Raíz

Los primeros esbozos hacia una filosofía práctica en Schopenhauer se encuentran en su tesis doctoral, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* publicada en octubre de 1813 y posteriormente corregida y reeditada por el propio autor en otras 2 ocasiones; la segunda edición de *La cuádruple raíz* publicada en 1847, donde el filósofo de Danzig agrega los comentarios satíricos contra el idealismo alemán y en especial a Hegel; y la última, publicada en 1864 por Julius Frauenstädt, justamente cuatro años después de la muerte del buda de Frankfurt.

La importancia de ésta, la primera obra que Schopenhauer publica, está latente en toda su filosofía. En el prólogo de *La cuádruple raíz*, el autor menciona la importancia que él mismo le da a su primera obra publicada:

Este tratado elemental de filosofía, que vio la luz por primera vez en el año de 1813, cuando conseguí con él mi doctorado, ha llegado a ser posteriormente la base de todo mi sistema filosófico (Schopenhauer, 1998, p. 25).

En la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, obra capital del filósofo de Danzig, aparecen en el prólogo tres requisitos para lograr una buena comprensión del sistema filosófico; el primero es leer la obra dos veces, el segundo nos remite a la lectura obligatoria de *la cuádruple raíz*, y el último deja ver la influencia filosófica que guío a Schopenhauer, pues exige y presupone el conocimiento de la filosofía kantiana.

El segundo requisito es que antes de leer este libro se lea la introducción al mismo, si bien esta no se encuentra aquí, sino que ha aparecido hace 5 años bajo el título

Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente: un tratado filosófico.

Sin familiarizarse con esta introducción y propedéutica no es posible comprender cabalmente el presente escrito y el contenido de aquel tratado será presupuesto aquí por doquier como si estuviera en este libro (Schopenhauer; 2010: pp. 87-88).

No es por azar que en este texto del joven Schopenhauer aparezcan los primeros indicios de lo que será su filosofía práctica, aun cuando se trate de un texto que tendrá por objetivo esclarecer el problema del principio de razón de las cosas del mundo, o si se quiere ver desde el análisis de Bryan Magee (1988), la pregunta que guía la reflexión schopenhaueriana en la *Cuádruple raíz* es ¿Qué es una explicación? (p.35). Ciertamente, Schopenhauer no pretendía, al menos como su principal objetivo, comenzar con *La cuádruple raíz* su filosofía práctica, su interés principal es, en primer lugar, exponer los errores de la tradición filosófica que le precedió al tratar de resolver el problema sobre *el por qué de las cosas* y la forma en que estas son aprehensibles para el ser humano; en segundo lugar, proponer la solución al problema sobre el principio de razón y con ello, mostrar la utilidad de conocer y aplicar tal principio, que no es otra que encontrar el fundamento a toda ciencia, pensando que la ciencia, para Schopenhauer, es un sistema de conocimientos ordenados.

En esta obra, Schopenhauer considera que aquello que le interesa a toda ciencia, y, por consiguiente, a todo conocimiento, es la causa, es decir, *demostrar por qué una cosa es*. Schopenhauer designó como *principio de razón* a la demostración de la causa. La originalidad del planteamiento schopenhaueriano radica en la forma de abordar el problema del principio de razón. El filósofo de Danzig supo reconocer que el problema sobre cómo conocemos el principio de razón suficiente de los objetos está dado en la naturaleza misma de los objetos. Es decir, todos los objetos dados a nuestro entendimiento y razón tienen distintos modos de presentarse ante el ser cognoscente, mismos que

Schopenhauer clasifica en cuatro clases de objetos; la primera clase consta de todo objeto perceptible por medio de la sensibilidad. La naturaleza que corresponde a estos objetos es la materialidad; en la segunda clase de objetos están los conceptos dados a partir de la abstracción de los objetos de la primera clase; la tercera clase alberga a las intuiciones puras de tiempo y espacio, que, a diferencia de los objetos de las primeras dos clases le es innecesaria la experiencia, son, por entero, productos de la intuición a priori; por su parte, la última clasificación contiene un solo objeto para cada ser cognoscente, a saber, el sujeto de la volición que Schopenhauer describe como el objeto inmediato del sentido interno. La cuarta clase de objetos no es más que el autoconocimiento interno que tiene una persona, no en tanto un ser material o ser racional, sino en tanto ser deseante.

3.2 Antropología y episteme: El humano como ser cognoscente

Podría pensarse que el primer acercamiento antropológico que realiza el padre del pesimismo se encuentra hasta la última clase de objetos al examinar el objeto del sentido interno del cognoscente. No obstante, este acercamiento se ubica desde la primera clase de objetos. En tanto objeto fenoménico, el ser humano está constituido por un objeto material -cuerpo- que le es imprescindible para captar las afecciones que los demás objetos fenoménicos le producen. La facultad de este objeto sensible para percibir tales afecciones nos indica que es, en este sentido, un objeto receptor, que por medio del entendimiento -intelecto- nos posibilita la cognoscibilidad primaria sobre los demás objetos del mundo fenoménico.

Este saber primario que se tiene del mundo es lo que Schopenhauer llama *ley de causalidad*. Dicho en otras palabras, las primeras impresiones que el ser humano recibe son las del tiempo y espacio empíricos, es decir, el tiempo y espacio no son percibidos en

sí mismos, más bien, tenemos conciencia de ellos en cuanto llenos de objetos, pues, para Schopenhauer, todo objeto fenoménico tiene una situación en el espacio y una sucesión en el tiempo. Al captar objetos en situación y sucesión, ambas aconteciendo simultáneamente, el entendimiento es capaz de intuir la ley de causalidad o ley del devenir que rige a todos los objetos fenoménicos, y al hacerlo construye su realidad empírica.

Las representaciones intuitivas [...] tienen su origen en una estimulación de la sensación de nuestro cuerpo sensitivo, al que se refieren siempre para atestiguar su realidad, y en parte porque, conforme a las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad, tomados en su conjunto, se ligan a aquel complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica (Schopenhauer, 1998, p. 61).

La diferencia entre los objetos fenoménicos y el cuerpo es que este último es el objeto inmediato del cognoscente, es el punto medio entre el mundo fenoménico y el mundo intuitivo. A pesar de ser el objeto inmediato del cognoscente, el cuerpo no es intuitivo o presupuesto a priori, la autopercepción del cuerpo no es dada al entendimiento de forma inmediata, por el contrario, la autopercepción del cuerpo es posible solamente cuando el cuerpo suministra sensaciones a sí mismo, verbigracia, cuando el ojo observa los pies, o cuando la mano toca el rostro, tal como afirma Schopenhauer, un ciego de nacimiento que además haya perdido las manos no podrá tener conocimiento empírico de su cuerpo.

Son únicamente las sensaciones del tacto y de la vista; de aquí que un ciego sin manos ni pies podría construirse a priori el espacio en su total regularidad, pero del mundo objetivo sólo obtendría una representación muy confusa. Con todo eso, el tacto y la vista no suministran la intuición, sino la materia bruta de la misma, pues en las sensaciones de estos sentidos se halla tan ausente la intuición (Schopenhauer, 1998, p.95).

Esto se demuestra aplicando la ley de causalidad. Todo objeto intuitivo por el entendimiento y puesto en la consciencia, incluido el cuerpo del cognoscente, es dado como un efecto, necesariamente toda sensación percibida por los sentidos constituye su causa. Bajo esta consideración, se entiende que la percepción sensible antecede al conocimiento intuitivo.

3.3 El entendimiento

Schopenhauer postula que el entendimiento es una característica propia del cuerpo sensible. Para entender mejor la relación entre el cuerpo y entendimiento habrá que poner sobre la mesa de análisis el concepto de cuerpo como objeto fenoménico. El buda de Frankfurt define al objeto fenoménico como aquello constituido por materia, forma y cualidad. Es debido a esta naturaleza que el objeto fenoménico está suscrito y gobernado por las leyes físicas y químicas que afectan a todo objeto material, le es propio estar ligado al cambio dentro del tiempo y espacio. Todo cambio temporal y espacial de la materia está necesariamente atado a la ley de causalidad -ley del devenir-donde las leyes de inercia y permanencia de la substancia no pierden su vigencia.

De la ley de causalidad se siguen dos importantes corolarios, a saber: la ley de la inercia y la ley de permanencia de la substancia. La primera dice que todo estado, así el reposo de un cuerpo, como también su movimiento debe continuar y aun mantenerse a lo largo del tiempo infinito sin mudanza, aumento o disminución, mientras no aparezca una causa que los altere o los anule. -La segunda ley, que expresa la sempiternidad de la materia [...] La sustancia permanece, esto es, no puede ni nacer ni desaparecer (Schopenhauer, 1998, p. 79).

La determinación de un objeto en un espacio concreto y en un tiempo concreto es lo que constituye un estado y los estados se suceden unos a otros como si se tratase de los eslabones en una cadena. Esta sucesión recibe el nombre de nexo causal, donde el primer estado es causa y el último es el efecto, este suceder de estados también es nombrado por Schopenhauer devenir.

Aunque el cambio de estado sea común a todos los objetos fenoménicos, estos no ocurren de la misma forma en cada objeto. Schopenhauer formula una clasificación de objetos materiales tomando como parámetro la forma en que les acontecen los cambios de estado. Esta clasificación contiene tres objetos; los primeros, objetos inorgánicos a quienes la ley de causalidad actúa conforme a leyes de acción y reacción de la física, la mecánica y la química, es decir, todo objeto en reposo o movimiento permanece en el mismo estado a menos que una fuerza externa actúe sobre él, siendo causas y efectos iguales en intensidad; en el segundo grupo se encuentran los objetos vegetativos, en ellos, la causalidad ocurre a través de estímulos que hacen posible todo proceso biológico; nacimiento, maduración y muerte.

La sensibilidad es indispensable para los objetos vegetativos, sin ella no serían posibles los estímulos; por último, se encuentran los animales, que, al ser de naturaleza orgánica, al igual que todo ser de la vida vegetativa, la causalidad se manifiesta por estímulos y motivos, lo cual implica la necesidad de sensibilidad. En este sentido, los animales son objetos capaces de sentir afecciones, y este objeto sensible es lo que Schopenhauer nombra *cuerpo*. Sin embargo, los animales no permanecen pasivos ante los estímulos, a diferencia de la vida vegetativa, los animales toman una actitud activa ante las afecciones internas y las afecciones sensibles de los demás objetos. A los animales les es propio el actuar, por lo que la naturaleza los ha dotado de un sentido del que carece todo ser vegetativo, este es el entendimiento.

El entendimiento es un proceso fisiológico del que dispone todo animal para encausar su actuar. Este proceso fisiológico le permite intuir el mundo fenoménico, es decir, construir representaciones del mundo exterior partiendo de las afecciones externas. Construir representaciones del mundo es sinónimo de conocer el mundo, por tanto, para Schopenhauer el conocimiento le es propio a cualquier animal.

El animal se mueve, en cuanto animal, siempre hacia una meta y un fin; por eso debe haberlo *conocido*, esto es, debe representarlo como algo diferente de él mismo, y de lo que sin embargo tiene conciencia. Por consiguiente, hay que definir al animal diciendo que es “lo que conoce”; ninguna otra definición le alcanza en lo esencial. Si falta el conocimiento, falta también necesariamente el movimiento en virtud de motivos, con lo que solo le quedará el movimiento que sigue al excitante, es decir, la vida vegetativa (Schopenhauer, 1998, p.85).

3.4 Entendimiento y razón como guías de la vida práctica

Lo que distingue a la vida vegetativa de la vida animal es el entendimiento, mismo que posibilita el movimiento, ya sea de forma instintiva o motivada. En ambos casos, el obrar del animal está dirigido por el entendimiento, pero lo que hace diferente el actuar instintivo del actuar motivado es, en primer lugar, que las afecciones instintivas provienen desde una fuente externa al animal, mientras que el actuar motivado emana desde afecciones internas. El instinto que conduce al animal a la acción está dado por un estímulo y recibe el nombre de causa, y el movimiento resultante por la excitación del cuerpo animal por dicho estímulo es el efecto. De esta forma, si el animal recibe el estímulo del hambre como causa, el movimiento que realiza para alimentarse es necesariamente el efecto. De esto se sigue que todo obrar animal instintivo es dirigido por

el entendimiento y está anclado al momento en que se presenta un estímulo, su limitante es el presente, y su única meta es preservar su vida en el mundo fenoménico.

Así como entendimiento marca la línea que separa la vida vegetativa de la vida animal, la *razón* es la única frontera que separa los actos instintivos de los actos motivados, y la separación de éstos marca la diferencia entre animales y humanos.

La única diferencia esencial entre el hombre y los animales, atribuida desde siempre a la razón, facultad particular y exclusiva del hombre, se funda en que el ser humano es capaz de una clase de representaciones de que no forma parte el animal irracional: los conceptos, o sea las representaciones abstractas (Schopenhauer, 1998, p. 148).

Pero antes de tematizar las distinciones instinto-motivo y animal-humano cabe advertir que en *la cuádruple raíz* el término *razón* posee dos significados. Se tomó a bien traducir dos conceptos alemanes con un mismo concepto al español; el primero, *Grund*, aparece en el título del libro *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* -Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente-, se puede traducir también como causa, principio o fundamento; en cuanto al segundo concepto, *Vernunft*, remite a la facultad del intelecto para formar conceptos.¹⁸ Razón en tanto facultad para crear conceptos -*Vernunft*- y entendimiento son una y la misma cosa siendo diferentes sólo en grado. Ambos emanan desde la constitución biológica y están orientados al mismo fin: la preservación de la vida del individuo y su especie. El argumento sobre la finalidad

¹⁸ Cfr. “Grund es una palabra alemana que puede traducirse por las voces españolas “fundamento”, “principio”, “razón” [...] Nada importa que la palabra “razón” valga también para traducir otro vocablo alemán: Vernunft. El contexto hace imposible confundir “razón en el sentido de “razón suficiente” y “razón” en el sentido de facultad de formar conceptos.” Leopoldo Eulogio Palacios en el prólogo *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Ed. Gredos. P. 18

biológica que plantea Schopenhauer mantiene semejanza con el mito de Prometeo y Epimeteo desarrollado por Platón en el diálogo Protágoras.

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstas les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, las forjaron los dioses dentro de la tierra [...] y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución [...] En esta a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con velocidad. A unos los armaba y, a otros que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. Pero, como no era del todo sabio, Epimeteo no se dio cuenta que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana [...] Así que Prometeo, apurado por la carencia de los recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego (Platón, Protágoras; 320c).

Schopenhauer reconoce, al igual que Platón en el mito de Prometeo, que la razón es exclusiva del ser humano, y de ella se afirma que es el instrumento único para asegurar su permanencia en el mundo fenoménico. La razón, misma que no es otra cosa que un entendimiento mejor desarrollado, permite que el ser humano haga representaciones abstractas del mundo, que, por el hecho de ser abstractas, no permanecen ancladas al momento presente, pueden moverse hacia el pasado o futuro e incluso representar intuitivamente nexos causales posibles. La consideración del intelecto como recurso del ser humano para asegurar su supervivencia en el mundo fue más allá de la filosofía de Schopenhauer. Friedrich Nietzsche, filólogo y filósofo de quien se sabe que fue influenciado por el padre del pesimismo, al menos en su etapa de juventud, mantiene en

su crítica al antropocentrismo una concepción de intelecto bastante similar a la del mito de Prometeo y a las consideraciones schopenhauerianas.

Ese intelecto no tiene misión alguna fuera de la vida humana. Es algo humano y sólo su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él girasen los gozones del mundo [...] El más orgulloso de los seres humanos, el filósofo, cree estar viendo por todas partes los ojos del universo telescópicamente dirigidos sobre sus obras y pensamientos. Es curioso que esto lo haga precisamente el intelecto, que no es más que un recurso añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros para retenerlos un minuto en la existencia [...] El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia (Nietzsche, 1996, pp.18-19).

Razón y entendimiento comparten la misma naturaleza y finalidad; se originan desde lo fisiológico y ambos se orientan a la vida activa y contemplativa, es decir, ambos son capaces de guiar el actuar y de igual forma, crear conocimiento del mundo fenoménico, sin embargo, conocen objetos de distinta naturaleza y guían diferentes formas de actuar. Todo conocimiento generado por el entendimiento es dado de forma empírica, conoce *a posteriori* la ley de causalidad, y a partir de ella, consigue actuar ante los estímulos instintivos que le acontecen en el momento presente. En cambio, la razón parte, en primer momento, de los datos sensibles que intuye el sujeto haciendo abstracción de ellos creando palabras y conceptos como representación de la realidad empírica, y en un segundo momento, intuyendo *a priori* conceptos ajenos a la experiencia. En cuanto a la praxis, el entendimiento, al conocer la ley de causalidad, obra de forma instintiva en el

momento presente bajo la prudencia o la necedad, la astucia o la maña. Con la razón viene la intencionalidad o motivación de los actos, no se trata solamente de un obrar que reacciona ante los estímulos externos del momento presente, se trata, más bien, de un obrar que reacciona a los motivos internos al sujeto por medio de sucesiones de conceptos lógicos orientados, sobre todo, a propósitos individuales en momentos futuros o momentos posibles. Siempre habrá una planificación lógica detrás del obrar guiado por la razón, y esta planificación estará subordinada a los motivos -deseos- del sujeto.

Respecto a la aplicación práctica y teórica del entendimiento Schopenhauer escribe:

En este empleo práctico el entendimiento se llama prudencia, y si se vuelve engaño de los demás hombres, astucia; si se emplea para fines insignificantes, maña; y si se ejercita en prejuicio de los demás, taimería. Cuando se emplea solamente en sentido teórico se llama simplemente entendimiento; pero, en su más alto grado, también se llama agudeza, visión profunda, sagacidad, penetración; su defecto se denomina estupidez, tontería o necedad, etc. Estos grados del entendimiento, sobremanera diferentes, son nativos y no pueden ser adquiridos. Razón la tiene cualquier tonto: denle las premisas y él obtendrá la conclusión (Schopenhauer, 1998, p.125).

Y, sobre el empleo de la razón como guía de las acciones del hombre y la conducta de este, el filósofo de Danzig afirma:

En todas partes, “razonable” o “conforme a la razón” es sinónimo de consecuente o lógico. Se entiende por conducta razonable una conducta consecuente, es decir, derivada por conceptos generales y pensamientos abstractos, en calidad de propósitos, y no determinada por la impresión fugitiva de lo presente; pero esto

no quiere decir nada sobre la moralidad de esa conducta (Schopenhauer, 1998, p.172).

El acto motivado, al surgir desde un impulso interno, se rige por la ley de motivación y está vinculado a la cuarta clase de objetos enunciada en la *Cuádruple Raíz*: el sentido interno del sujeto, el ser volitivo. El ser volitivo -ser deseante- dirige la intencionalidad de su obrar a sus propósitos individuales constituyendo de esta forma su *decisión electiva*.

Si bien las acciones humanas se originan con una necesidad no menos estricta que los actos de los brutos, sin embargo, la especie de motivación propia del hombre, en cuanto consta de pensamientos que hacen posible la decisión electiva (esto es, el conflicto consciente de motivos), posibilita la acción intencionada, reflexiva, hija de planes, de máximas (Schopenhauer, 1998, pp. 148-149).

La decisión electiva está relacionada a la interioridad del sujeto, es decir, a su querer, a una voluntad reflexiva pensada, no como unidad ontológica del ser, sino como deliberación del sujeto.

Lo único primario y originario es la voluntad, la *Θέλημα* [volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo], no la *βούλησις* [el proceso deliberativo que tiene conciencia de intentar cumplir con un designio] La confusión de ambas, para las que sólo hay una palabra en alemán, induce a tergiversar mi doctrina. *Θέλημα* es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y el animal; pero *βούλή* es la voluntad reflexiva, el *consilium* (la deliberación), la voluntad conforme a una determinada elección. (Schopenhauer, 1996, p. 138).

El ser humano elige el cauce de su actuar motivado mediante la reflexión lógica. Hay en él un impulso interno que inicia el proceso causal de su obrar, mas, al ser un impulso interno sólo es conocido y mediado por el propio sujeto. A diferencia del instinto, la decisión electiva es gobernada por el sujeto, quien, por medio de la razón, es capaz de manipular las representaciones de los nexos causales que se hallan en su conciencia con la finalidad de orientar sus acciones hacia la satisfacción de su deseo. De esta diferencia surge un antagonismo entre los actos instintivos propios del entendimiento y los actos motivados de la razón, pese a ser de la misma naturaleza, cuánto más gobierna uno de los dos, entendimiento y razón, el otro pasa a segundo término en el timón de las acciones del sujeto. Schopenhauer resume este postulado en sus manuscritos de inéditos de juventud.¹⁹

La voluntad individual del ser animal se ve movida de dos modos: por la *motivación* y por el *instinto*, eso es, desde fuera y desde dentro, o por una causa externa o por un impulso interno; el primero es explicable, puesto que se halla en el exterior, el segundo es indispensable. Con todo, ambas cosas valen sólo *a posteriori* y en el fondo hay una mera diferencia de grado. [...] Motivación e instinto se hallan en antagonismo, cuanto más hay de uno, menos habrá del otro; la motivación alcanza su máxima expresión entre los hombres y el instinto entre los insectos. Los demás están escalonados entre ambos y tienen tanto más de uno del uno cuanto menos tengan del otro (Schopenhauer, 1996. p. 255).

¹⁹ En realidad, estos apuntes constituyen la cantera de donde Schopenhauer va extrayendo los materiales que irá publicando para enriquecer su obra capital, de la que toda su producción supone una mera glosa o comentario.

3.5 Sujeto volitivo y acto motivado

Según Schopenhauer, la ley de la motivación tiene por efecto todo obrar en el animal y en el ser humano, y por causa al entendimiento o la razón. Del obrar generado por el entendimiento se menciona que surge a partir de afecciones externas al cuerpo, mientras que el obrar causado por la razón se genera por una afección interna del sujeto. Esta distinción es precisamente quien determina la naturaleza del objeto inscrito en la ley de motivación; el sujeto volitivo. Parece una contradicción mencionar que un sujeto constituye un objeto de conocimiento si se toma en cuenta que Schopenhauer postula la imposibilidad de convertir al sujeto cognoscente en un objeto conocido, sin embargo, el sujeto de volición posee una naturaleza distinta a los objetos de las clasificaciones anteriores, la razón de esto es que el sujeto de la volición al igual que el sujeto cognoscente permanecen en el interior del cuerpo animal, por lo que el conocimiento del sujeto volitivo es accesible únicamente al sujeto que yace en dicho cuerpo.

Todo conocimiento supone ineludiblemente sujeto y objeto; de ahí que la conciencia de nosotros mismos no sea absolutamente simple, sino que se divide, al igual que la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva) en un conocido y un cognoscente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad [...] El sujeto se conoce a sí mismo como un volente no como un cognoscente (Schopenhauer, 1998, p. 203).

Cada sujeto cognoscente posee autoconocimiento en dos sentidos diferentes. El primero, en tanto objeto material, viene dado a partir de la experiencia empírica, es decir, de forma externa a nosotros mismos, donde nos reconocemos como un cuerpo material sujeto a las leyes del espacio y tiempo empíricos. En el segundo sentido de autoconocimiento, en tanto voluntad, que al estar inscrita exclusivamente en el tiempo

carece de materialidad, es posible únicamente al dirigir nuestra reflexión hacia nuestra conciencia íntima y, al hacerlo nos reconocemos de la forma más directa posible, sin la mediación de los sentidos externos, como alguien que desea, pues, en nuestro interior se haya el *querer*, aquello que le es propio a toda voluntad individual.

Pero como tenemos, no sólo un conocimiento exterior (en la utilización de los sentidos), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros como tal no será un cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad. Partiendo del conocimiento, se puede decir que *Yo conozco* es una proposición analítica; por el contrario, *yo quiero* es una proposición sintética, y además *a posteriori*, a saber, dada por la experiencia, aquí por la experiencia interna (esto es, sólo en el tiempo) (Schopenhauer, 1998. p.205).

Las afecciones externas pueden afectar al cuerpo porque este es un objeto fenoménico sensible inscrito en el tiempo y el espacio, por tanto, está vinculado a las leyes de la mecánica, de la física y la biología, de modo similar, todas las afecciones internas -deseos, emociones y estados de ánimo- al ser manifestaciones de la voluntad del sujeto, constituyen las causas internas del obrar motivado que condicionan las decisiones que se manifiestan en la realidad empírica como actos.

Antes de tener conocimiento de mundo fenoménico exterior a nosotros, tenemos conocimiento de nuestros deseos y sentimientos, expresado de otro modo, antes de tener conciencia del mundo fenoménico, tenemos autoconciencia. Dentro de la autoconciencia es donde surge el acto motivado, pues sólo en la intimidad del ser cognoscente es donde nace el germen de aquello que se quiere. Por esta razón, Schopenhauer (1998) afirma: “La motivación es la causalidad vista por dentro” (p. 208). El principio de causalidad aplicado a la motivación opera desde un estado concreto donde se tiene consciencia de la

carencia de lo deseado y se tiende hacia la satisfacción del deseo, todo ello con aprobación de la voluntad, de acuerdo con su agrado o desagrado, pues, la voluntad tenderá hacia los estados que le produzcan agrado, y evitará aquellos que le resulten desagradables. Para conseguir la satisfacción de lo deseado, la voluntad individual se sirve de la herramienta llamada razón para trazar el acceso más eficiente a tal satisfacción. Es por medio de la razón y las representaciones abstractas que el ser volitivo fija su punto de partida, los objetivos y construye el camino hacia ellos. “La voluntad del individuo es la que pone en marcha todo este engranaje, esto es, impulsando al intelecto, en consonancia con el interés, esto es con los fines individuales de la persona” (Schopenhauer, 1998, p. 209).

Capítulo IV Segunda consideración antropológica: El ser humano desde su unidad ontológica

La pregunta ¿por qué son las cosas? explica la relación que guardan entre sí los cuatro tipos de objetos del conocimiento y, más aún, describe las formas en la que estos objetos son aprendidos en la conciencia del ser cognoscente. Por ende, queda claro que toda ciencia queda fundamentada en alguna de las cuatro formas del principio de razón suficiente, no obstante, la pregunta sobre el *por qué de las cosas* no alcanza las pretensiones que surgen cuando preguntamos ¿*qué son las cosas?*, es decir, preguntar por la esencia de la cosa en sí misma. No es posible para la ciencia, cualquiera que esta fuere, ir más allá del principio de razón suficiente, esa nunca ha sido ni podrá ser su finalidad, pues, develar la esencia de las cosas no constituye un problema para ella, le es ajeno en la misma medida en que le resulta inaccesible. No tendría la misma utilidad para la física preguntar ¿qué es el tiempo en sí mismo? que preguntar ¿cuál es el tiempo que tarda en recorrer un objeto cierta distancia en una circunstancia determinada?; del mismo modo, el matemático no se preguntará ¿qué hace que el número sea lo que es?, por el contrario, del número le interesará su clasificación y la relación de este -número- con aquel; en el caso del médico, su interés no está en definir la buena salud, sino en procurarla para sus pacientes. Schopenhauer lo describe de la siguiente manera:

Toda ciencia, en sentido estricto, nunca puede alcanzar una última meta ni tampoco puede proporcionar una explicación plenamente satisfactoria, porque jamás atañe a la esencia más íntima del mundo ni nunca puede ir más allá de la representación, sino que más bien en el fondo sólo enseña a reconocer la relación de una representación con otra (Schopenhauer, 2010a, p. 150).

Incluso, la metafísica aristotélica plantea que solo hay una sabiduría superior a las demás en cuanto que está estudiando las causas y principios primeros, y por tal razón, es la ciencia primera, la más general a la que las demás ciencias particulares se subordinan:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con las denominadas particulares. Ninguna de las otras ciencias, en efecto, se ocupa de lo que universalmente es, en tanto que algo es, sino que tras seccionar de ella una parte, estudia los accidentes de esta (Aristóteles, Metafísica, 1003a).

La ciencia primera que buscaba Aristóteles, que hoy en día se conoce como ontología, concuerda con lo que Schopenhauer llama filosofía. Según Schopenhauer, la filosofía es quien da cuenta de la esencia del mundo y las cosas que se albergan en él, además de ser el conocimiento que antecede a las ciencias empíricas, pues su objeto de estudio son precisamente los atributos de algo en tanto que es. Sin embargo, la separación de ambos filósofos está en que la ontología Schopenhaueriana no busca las causas en ninguno de los cuatro sentidos de causa que planteó el filósofo de Estagira, el único interés de la ontología schopenhaueriana radica en responder la pregunta ¿Qué son las cosas?

La filosofía es también el saber más universal, cuyos principios fundamentales no pueden ser conclusiones de algún otro saber aún más universal. El principio de razón explica las conexiones de los fenómenos, más no a estos mismos; por eso la filosofía no pudo intentar perseguir una *causa efficiens* [causa eficiente] o una *causa finales* [causa final] del mundo entero. Cuando menos la filosofía actual no intenta explicar en modo alguno *a partir de qué* o *para qué* existe el mundo, sino simplemente *lo qué es* el mundo. Así pues, la filosofía tiene que ser un testimonio *in abstracto* de la esencia del mundo (Schopenhauer, 2010a, p. 229).

Arthur Schopenhauer inicia su obra más celebre: *El mundo como voluntad y representación* -Die Welt als Wille und Vorstellung- con la búsqueda por el *qué de las cosas*. En ella sintetiza y expone de forma sistemática los pensamientos filosóficos que había escrito en sus cuadernos desde 1814 hasta 1819.

El afán de Schopenhauer consistía en crear un sistema de pensamiento que diera respuesta a preguntas metafísicas tales como: ¿De dónde venimos? ¿Cuál es el sentido de nuestra vida? ¿Qué es el mundo? ¿Qué los seres humanos? ¿Por qué se sufre? ¿Cómo paliar el sufrimiento? Y también: ¿En qué consiste el arte? ¿Cuál será el comportamiento ético por excelencia? Schopenhauer no pretendía proporcionar una explicación «científica» del mundo sino absolutamente filosófica (Moreno Claros, 2014, p. 234).

Ésta, su obra principal, fue publicada en tres ocasiones; la primera, que vio la luz en 1819, justo en el periodo de juventud del autor; la segunda edición que vino acompañada por la publicación del segundo volumen, publicada en 1844, cuando Schopenhauer se encontraba en la madurez; y, la última edición en 1859, ya en la serenidad de la vejez de Arthur. En la primera edición, Schopenhauer comenta en el prólogo que se puede asociar a su pensamiento único con la epistemología, la estética y la ética, más aún, su pensamiento se desarrolla desde todas esas vertientes. Schopenhauer considera que el mundo es, en esencia, una volición que transita hacia lo representacional y sólo puede mostrarse bajo estas dos formas: voluntad y representación. En tanto representación, el mundo se muestra epistemológica y estéticamente. Por otro lado, tomado como voluntad, el mundo enuncia su sentido desde la fisiología y la ética. Por tanto, puede afirmarse que el mundo, en tanto unidad ontológica, muestra su sentido desde cuatro consideraciones; metafísica del conocimiento, metafísica de la naturaleza, metafísica de las ideas y metafísica de las costumbres. Que el mundo muestre su sentido en cuatro consideraciones

derivadas de la representación y la voluntad, no indica que el mundo, considerado ontológicamente, sea múltiple, más bien, debe entenderse que se trata de una unidad ontológica que se muestra bajo esos cuatro aspectos.

4.1 El mundo como voluntad y representación como filosofía de la desilusión

¿Cómo debe entenderse que la filosofía de Schopenhauer es la filosofía de la desilusión? Esta pregunta ya presupone que la filosofía schopenhaueriana es una filosofía de la desilusión, concedamos, metodológica y convenientemente correcta tal afirmación y preguntemos ahora ¿tiene que ver con el carácter pesimista del autor? La filosofía schopenhaueriana tiene por propósito enunciar la verdad sobre el mundo, por eso, afirma al comienzo de *El mundo como voluntad* “El mundo es mi representación: ésa es la verdad válida para cada ser que vive y conoce” (Schopenhauer, 2010a, p. 113). Esta es la primera parte de la verdad general de Schopenhauer, su complemento afirma: “No es sino la voluntad en cuanto aquello que constituye la otra vertiente del mundo pues este es por un lado enteramente representación y por el otro enteramente voluntad” (Schopenhauer, 2010a, p. 115). Toda verdad supone un develamiento, un desocultar. Ya desde la cultura griega se pensaba de esta forma a la verdad, el término ἀλήθεια así lo indica. La verdad es, expresado en otras palabras, quitar el velo ilusorio que hace imposible la percepción clara y distinta del mundo. El *velo de maya* es, para Schopenhauer, aquello que nos muestra ilusiones y apariencias de las cosas verdaderas, la tarea del filósofo es *desilusionar* el mundo: despojarlo del velo de maya. Roberto Aramayo afirma que este es el sentido en el que se debería entender que la filosofía schopenhaueriana es filosofía de la desilusión.

A Schopenhauer se le identifica con el pesimismo. Hay quien ha caracterizado su pensamiento como filosofía de la desilusión. Puede ser una descripción certera, siempre que no la confundamos con desencanto, porque se trataría más de un *desengaño* cuya misión es iluminar la bruma que rodea cuanto es mera ilusión (Aramayo, 2018, p. 14).

Ciertamente, la visión pesimista del filósofo de Danzig es notoria en *El mundo como voluntad y representación*, no obstante, del hecho de tratarse de una visión desalentadora sobre la vida del ser humano y el mundo no se puede afirmar que sea una filosofía carente de validez o seriedad. El pesimismo con el que Schopenhauer presenta su reflexión no está ligado a la verdad o falsedad de los argumentos lógicos de su filosofía en la misma medida que tampoco lo están los argumentos optimistas de Leibniz, por citar un ejemplo. Las perspectivas optimistas o pesimistas no son criterios de demarcación para la valoración de una corriente filosófica.

Ninguna filosofía general puede conllevar conclusiones pesimistas. Los filósofos hubieran debido comprender, sin tener que leer a Schopenhauer para descubrirlo, que su pensamiento es lógicamente independiente de su filosofía. El estudio de su pensamiento es irrelevante para una consideración seria de su obra desde una perspectiva filosófica [...] Dos hombres que están bebiendo juntos observan la botella que están compartiendo, y uno piensa “Ah, que bien, todavía está medio llena” mientras que el otro piensa “Vaya, está medio vacía.” Está claro que no tienen opiniones diferentes sobre cuánto vino hay en la botella, ni sobre la exactitud de ninguna medida, y, sin embargo, observan y sienten el mismo hecho de dos formas radicalmente diferentes (Magee, 1991, p. 20).

Los juicios éticos o estéticos no son capaces de modificar un hecho, dicho en palabras de Wittgenstein, “si la buena o mala voluntad cambian el mundo, sólo pueden

cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse por medio del lenguaje” (Wittgenstein, 2013, p. 271). Debe entenderse que cambiar *los límites del mundo* nos remite a un cambio en la perspectiva del sujeto, en su manera de ver el mundo, pero no en los hechos mismos. Por tanto, la perspectiva peculiar con la que Schopenhauer concibe el mundo -aunque profundamente pesimista- no resta validez ni pertinencia a los contenidos expuestos en su obra. Su filosofía se sostiene no por el tono que la anima, sino por la solidez con que articula su comprensión del mundo. El pesimismo no es más que el camino que nos llevará a encontrarnos con la percepción del mundo despojada del velo ilusorio. Toda filosofía tiene un método de acceso al fundamento último que se propone alcanzar, si los griegos lo tomaron del asombro, el padre del modernismo, René Descartes, lo tomó de la duda anímica, Schopenhauer, por su parte, lo encontró en el sufrimiento de la existencia. No se podría estar más de acuerdo con Aramayo cuando afirma:

El pesimismo, entendido como la lucidez, como una clarividente perspicacia que logra iluminarnos como un faro en la noche y consigue des-ilusionarnos al despojarnos de vanas ilusiones, es el camino que nos permite vislumbrar lo metafísico, lo que hay más allá del querer [...] Schopenhauer no se regodea en su visión pesimista, que para él es un método y no una meta. El pesimismo representa más bien un periplo, una navegación que nos conduce a nuestro auténtico destino. En este viaje nada resulta más misterioso que la compasión, porque compadecerse del sufrimiento ajeno quiebra el egoísmo de nuestra voluntad individual (Aramayo, 2018, pp. 14-15).

Schopenhauer era consciente del camino que eligió para conducir su filosofía en igual medida que lo era de las consecuencias que esto implicaba en cuanto a la recepción de su obra, al menos cuando esta acababa de ser publicada. Realmente, al buda de

Frankfurt no le preocupaba escribir lo que el público esperaba leer, prefirió sobre eso permanecer afín a la verdad que enunciaba en su obra.

Braman contra el talante melancólico y desconsolador de mi filosofía; pero esto se debe a que yo, en lugar de fabular un infierno futuro como correlato a sus pecados, he sabido demostrar que allí mismo está el pecado, en este mundo, está presente algo así como el propio infierno (Schopenhauer, 1996, p. 76).

El pesimismo y la desilusión del mundo están vinculados en la filosofía schopenhaueriana, pero debe entenderse que la visión pesimista del filósofo de Danzig es el camino que conduce a la percepción clara y distinta del mundo, a su develamiento; su desilusión. También, es innegable que la filosofía schopenhaueriana, por ser una filosofía de la voluntad, culmina en lo ético-moral: “Ese único pensamiento será la semilla que fecunde todo un sistema de pensamiento, una metafísica de corte moral” (Aramayo en estudio introductorio a Schopenhauer 2010a, p. 20). La peculiaridad de la moral schopenhaueriana es que no se funda en la idea del bien absoluto; cuando se haya superado la ilusión del velo de maya, el camino del pesimismo culmina en la idea del mal absoluto, visto desde sus dos aspectos; como Böse ó Böseheit, en tanto carácter activo, es decir, considerando aquello que produce el mal: la maldad; y como *Übel*²⁰ o carácter pasivo, dicho de otra forma, desde la experiencia del mal como sufrimiento o dolor.

²⁰ Ambos términos -*Böse* (*Böseheit*) y *Übel*- aparecen en el glosario elaborado por Pilar López de Santa María incluido en su traducción a *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

4.2 La representación desde la metafísica del conocimiento

Es permisible llamar al primer libro de *El mundo como voluntad y representación* Metafísica del conocimiento, pues en él se exponen las condiciones más generales que lo posibilitan. El mundo está contenido bajo dos consideraciones, por un lado, es voluntad -*Wille*-, por el otro, representación -*Vorstellung*-. El mundo, en tanto representación, se muestra siempre ante un sujeto bajo dos aspectos: el epistemológico y el estético, es decir, como objeto de conocimiento y como objeto de contemplación. Sujeto y objeto son, pues, las condiciones de posibilidad de toda representación. La representación no puede existir si se preside del sujeto que percibe o del objeto percibido, por esta razón, el buda de Frankfurt afirma:

Resulta claro y cierto que no conoce sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve el sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda existe como representación, o sea, siempre con relación a otro que lo representa y que es él mismo (Schopenhauer, 2010a, p. 113).

La verdad más general y válida para toda representación es la relación inseparable del sujeto y objeto. Únicamente de la relación entre ambos es posible la representación. No se puede prescindir de ninguno, ya el vocablo alemán de la palabra representación lo manifiesta. Al separar la palabra *Vorstellung* encontramos la sustantivación del verbo *stellen* que significa *colocar* o *poner*, la preposición que antecede a dicha subjetivación del verbo, *vor*, se puede traducir como *ante*; de esta forma, el concepto *Vorstellung* puede explicarse como un *poner ante*. En este concepto convergen las dos partes de la relación sujeto y objeto; lo que se coloca, es decir, el mundo objetivo, -*stellung*- está siempre ante un sujeto -*vor*-. De esto se sigue que: “Todo cuanto pertenece y puede pertenecer al

mundo está inevitablemente implicado en este hallarse condicionado por el sujeto y solo existe para el sujeto. El mundo es representación” (Schopenhauer, 2010a, p. 114).

Pensar en la representación es equiparable a pensar una relación siempre entre objetos inscritos en el tiempo y espacio. Esta relación entre objetos no presupone en modo alguno que el sujeto deje de ser sujeto para devenir en objeto, pues, Schopenhauer predica que el sujeto es aquel que conoce sin ser él mismo lo conocido, en otras palabras, el sujeto cognoscente no puede ser nunca el objeto conocido. Sin embargo, el sujeto está ligado a un objeto inmediato que le posibilita la percepción de los otros objetos del mundo, también llamados objetos mediatos. Este objeto inmediato recibe el nombre de cuerpo. Es, pues, mediante el cuerpo que el sujeto interactúa con los demás objetos del mundo, los percibe desde su cuerpo, su objeto inmediato, con quien se identifica como individuo dentro de la multiplicidad de objetos que colman el tiempo y el espacio. Desde esta perspectiva debe entenderse que la representación es una relación mediada por objetos; objeto inmediato-mediato.

Cada cual se descubre a sí mismo como ese sujeto en tanto que conoce, no en tanto que es objeto de conocimiento, sin embargo, su cuerpo ya es un objeto al que, desde esta perspectiva, llamamos representación. Pues el cuerpo es objeto entre objetos y está sometido a las leyes de los objetos, aunque sea un objeto inmediato (Schopenhauer, 2010a, p. 116).

Si se afirma que el sujeto “es el sostén del mundo” (Schopenhauer, p. 116), se debe implicar que, para el sujeto, considerado individualmente, existe un mundo en tanto representación que nace con él y desaparece con él, esta consideración no hace otra cosa que reafirmar lo inseparable de la unión del sujeto con el objeto, pues de esta relación se deriva toda representación.

El mundo como representación tiene dos mitades esenciales. Una es el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo, y a través de dicha forma la pluralidad. La otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues esa mitad está entera e indivisa en cada ser que tiene representaciones; de ahí que uno sólo de esos sujetos complete con el objeto el mundo en cuanto representación tan cabalmente como cualquier otro de los millones de sujetos existentes y, al desaparecer cada uno de tales sujetos, desaparece también entonces el mundo en cuanto representación (Schopenhauer, 2010a, p. 116).

Para todo ser que conoce y vive, es el caso de los animales y el ser humano, la representación del mundo se da de forma inmediata, intuitiva, es decir, a partir de la experiencia del cuerpo en contacto con los demás objetos del mundo. No obstante, para el ser humano la representación puede ser también mediata o abstracta cuando se crean a partir de las representaciones intuitivas otras representaciones nuevas, dicho de otra forma, la representación abstracta es la representación de una representación; verbigracia, los conceptos.

La representación intuitiva contiene el mundo material en cuanto percibido, el mundo empírico y volitivo le son propios, resulta obvio, que bajo ella se encuentren tres de las cuatro clases de objetos del conocimiento que Schopenhauer expone en *La cuádruple raíz*: los objetos materiales y el principio de causalidad, los conceptos empíricos u objetos ontológicos y la ley del conocer, y el objeto volitivo y la ley de la motivación. La representación abstracta, que se reserva exclusivamente a los seres humanos, se halla en la tercera clase de objetos: los conceptos puros y el principio del ser. Cada una de las cuatro raíces del principio de razón está relacionado con las facultades del sujeto, de esta forma entendemos que, la conciencia externa esté relacionada a los objetos materiales; la razón, emparentada a los juicios lógicos y conceptos puros; y la

conciencia interna a las representaciones éticas y volitivas. Es, por tanto, en la cuádruple raíz del principio de razón suficiente donde se fundamenta la vertiente gnoseológica del mundo en tanto representación y se condiciona, por un lado, la experiencia como ley de causalidad y motivación, por el otro, se determina el pensamiento como facultad de fundar juicios. De esta forma, es posible conocer todo aquello que se encuentra en el mundo vinculado a sus condiciones de posibilidad; tiempo y espacio.

El acierto kantiano, para Schopenhauer, fue reconocer al tiempo y espacio como condiciones de posibilidad de todo conocimiento y a la materia, lo que es conocido, como lo perceptible dentro de ellos. Tiempo y espacio son intuitos a priori, siempre percibidos llenos de objetos, la situación de los objetos en el espacio y su sucesión dentro del tiempo dan paso a la causalidad con la que obra toda representación intuitiva. Todo objeto del mundo que es intuito necesariamente está constituido por materia que afecta la sensibilidad del cuerpo. Este, el cuerpo, al ser un objeto puesto en el mundo, con una ubicación espacio-temporal, percibe causalmente a la materia -objetos mediatos-, expresado de otro modo, la materia siempre es percibida actuando de acuerdo a la ley de causalidad o, en el caso del obrar en el ser humano, bajo la ley de motivación, el obrar conforme a causa y efecto le es propio a todo lo relacionado al mundo material, de esta forma, todo lo que colma lo fenoménico del mundo está siempre actuando, efectuándose, de ahí que Schopenhauer defina el mundo material con el término *Wirklichkeit*, término que designa *realidad efectiva*.

Así quien conoce aquella configuración del principio de razón, que rige el contenido de tales formas (del tiempo y del espacio) y su perceptibilidad, o sea, la materia, conoce por tanto la ley de causalidad, viniendo a comprender con ello la esencia global de la materia en cuanto tal. Su ser es su obrar. Solo en cuanto activa llena ésta el espacio y colma el tiempo; su acción sobre el objeto inmediato (que

es la materia misma) condiciona la intuición, en donde únicamente existe dicha materia. Causa y efecto constituyen por tanto la esencia global de la materia: su ser y su obrar. Por eso al conjunto de todo lo material se llama en alemán con sumo acierto *realidad efectiva (Wirklichkeit)*, una palabra mucho más significativa que *realidad (Realität)* a secas (Schopenhauer, 2010a, p. 121).

La representación intuitiva se dice inmediata por ser el primer conocimiento que el sujeto adquiere por medio del cuerpo. Los objetos materiales son percibidos sensiblemente y puestos en la conciencia gracias al entendimiento tal como Schopenhauer explica en *la cuádruple raíz*. En este proceso cognitivo, el cuerpo es el principal agente, es quien suministra los datos al entendimiento. El cuerpo es quien condiciona el conocimiento intuitivo a partir de la percepción de la realidad efectiva. En tanto objeto, el cuerpo del cognoscente se diferencia del resto por esta facultad de percepción. Se debe atender cuidadosamente los términos con los que Schopenhauer designa al cuerpo del cognoscente y al cuerpo material que es percibido. Para el cuerpo que percibe afecciones sensibles utiliza acertadamente *Leib* que deriva del verbo alemán *leben* que se traduce como vivir, en consecuencia, el cuerpo del cognoscente es el cuerpo que vive en el mundo, que interactúa de forma activa en él, el cuerpo vivo es el punto de partida para el sujeto cognoscente, por otro lado, Schopenhauer designa al cuerpo material que presenta variaciones dentro del espacio y tiempo como *einwirkende Körper*, esto es el objeto material que está inscrito de forma pasiva en la ley de causalidad. Schopenhauer lo expresa de esta forma:

Denn durch diese unmittelbare Erkenntniss des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloss sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als *Objekt* da; sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper,

weil jede Erkenntniss eines eigentlichen Objekts, einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist (Schopenhauer, 1912, p. 24).

La traducción de Roberto Aramayo de este pasaje utiliza el término *cuerpo* para ambos conceptos alemanes, *Leib* y *einwirkende Körper*.

Merced a ese conocimiento inmediato del cuerpo, que precede a la aplicación del entendimiento y es la mera sensación sensible, no comparece el cuerpo mismo propiamente como *objeto*, sino los cuerpos materiales que actúan sobre él, pues todo conocimiento de un auténtico objeto, o sea, de una representación intuitiva en el espacio, solo es tal y por el entendimiento (Schopenhauer, 2010a, p. 137).

La traducción de Díaz Fernández y Armas Concepción de este mismo fragmento menciona:

Por medio de este conocimiento inmediato del cuerpo que precede a la aplicación del entendimiento y es una afección sensorial, no aparece el cuerpo mismo propiamente como *objeto*, sino tan solo los cuerpos materiales que obran sobre él; pues todo conocimiento de un verdadero objeto, esto es, de una representación intuitiva en el espacio, es sólo y para el entendimiento (Schopenhauer, 2014, p. 45).

En ambas traducciones los términos *Leib* y *einwirkende Körper* aparecen como cuerpo, la distinción entre ambos conceptos no es tan clara en las traducciones al español, no obstante, en el fragmento citado, los traductores interpretan *einwirkende Körper* como el cuerpo material que obra, como lo que efectúa siempre en el cuerpo vivo *-Leib-*, a quien le es propio percibir la realidad efectiva de los demás objetos a través de su sensibilidad.

Conforme a lo mencionado, se afirma que, a todo cuerpo vivo, o como Schopenhauer lo nombra, *cuerpo animal*, le corresponde el conocer. Nada le es más

propio que la intuición del mundo por medio de la sensibilidad. Su obrar está orientado hacia el conocimiento del mundo, y desde este aspecto del mundo, es decir, en tanto representación, condiciona sus acciones hacia la intuición de éste, el mundo.

Todos los cuerpos animales son objetos inmediatos, es decir, puntos de partida de la intuición del mundo para el sujeto que lo conoce todo y que justamente por eso nunca es conocido. El *conocer*, con ese movimiento que él mismo condiciona mediante los motivos, es por ello el auténtico *carácter de la animalidad* (Schopenhauer, 2010a, 138).

En efecto, el cuerpo vivo, o cuerpo animal, es el punto de partida para el conocimiento de los objetos materiales del mundo y para su autoconocimiento en tanto objeto inmediato. Este último, el autoconocimiento en tanto objeto inmediato se obtiene también a partir de la afección sensible, esto es, a partir de la experiencia sensorial del cuerpo sobre sí mismo, cuando se autopercibe por medio de los sentidos y de esta forma corrobora su presencia objetiva en el espacio. Lo que conoce como objeto inmediato, es decir, como cuerpo no es en absoluto al sujeto del conocimiento. Se podría pensar erróneamente que al conocer el objeto inmediato se conoce con él al sujeto cognoscente. Es cierto que el sujeto posee un cuerpo material que le permite intuir el mundo, sin embargo, el cuerpo pensado como la objetivación del sujeto solo se conoce en tanto que objeto, o sea, su cuerpo inscrito en el tiempo y el espacio. El sujeto cognoscente queda fuera de las condiciones del conocimiento. Por ello, Schopenhauer afirma que el sujeto conoce todo sin ser él mismo conocido. El conocimiento siempre es conocimiento sobre objetos, nunca sobre el sujeto. Las representaciones tienen siempre como correlato a los objetos materiales, nunca al sujeto en cuanto tal, más aún, si se piensa en una situación donde estén dos sujetos percibiéndose mutuamente, se tendrá que ambos se perciben como objetos externos el uno del otro, lo que queda fuera de la cognoscibilidad de ambos

es el sujeto cognoscente en ellos, dado que lo que se percibe y se representa ante cada uno de ellos es un objeto capaz de estimular la sensibilidad del cuerpo del cognoscente. Por tanto, el sujeto existe bajo estas dos formas: en tanto objeto de conocimiento para el otro sujeto, o sea, como lo conocido, y al mismo tiempo, como sujeto que conoce el cuerpo del otro sujeto; ambas formas coexisten simultáneamente sin estar en contraposición la una con la otra.

La objeción que se suscita clara o confusamente en cada cual es esta: mi propia persona también es un objeto para cualquier otro, siendo por tanto representación suya y, sin embargo, sé con certeza que yo existo también sin que aquel otro me representara. Pero esta misma relación que yo guardo con su intelecto también la tienen los demás objetos con éste, luego también existirían sin que aquel los represente. Aquel otro cuyo objeto considero ahora mi representación no es en absoluto *el sujeto*, sino por de pronto un individuo cognoscente. Por eso, aun cuando él no existiera e incluso en general no existiera ningún otro ser cognoscente salvo yo mismo, en modo alguno quedaría suprimido con ello el *sujeto* en cuya representación existen únicamente todos los objetos. Pues yo mismo soy este *sujeto*, tal como es todo aquel que conoce. Mi persona seguiría existiendo, pero de nuevo como representación en mi propio conocimiento (Schopenhauer, 2010b, p. 19).

Con este planteamiento Schopenhauer busca resolver el problema que versa sobre la idealidad y realidad del mundo, esto es, responder a la pregunta ¿existe el mundo realmente, pensado como una existencia en sí misma o, por el contrario, su existencia está condicionada por la consciencia del sujeto?

En el espacio infinito hay innumerables esferas luminiscentes y en torno a cada una de ellas giran aproximadamente una docena de esferas más pequeñas

iluminadas que, ardientes por dentro, están cubiertas por una corteza solidificada y fría, sobre la cual una capa mohosa ha originado seres vivos y capaces de conocer: esta es la verdad empírica, lo real, el mundo. Sin embargo, para un ser pensante es una situación penosa hallarse sobre una de estas innumerables esferas que se balancean libremente en el espacio ilimitado, sin saber de dónde viene ni hacia dónde va, siendo tan solo uno entre innumerables seres similares que se empujan, incitan y atormentan, surgiendo y desapareciendo rápida e incesantemente en un tiempo sin comienzo ni final (Schopenhauer, 2010b, p. 15).

De acuerdo con Schopenhauer, estamos ante un universo real cuya existencia resulta un enigma caótico para el ser cognoscente pues trasciende toda su experiencia empírica y a raíz de esto alimenta su necesidad de conocer, o al menos de entender su esencia, su origen y nuestra presencia en él, por ello ha intentado, sin mucho éxito, condicionar al mundo dentro de su conciencia por medio de las ciencias hasta darse cuenta de que el método científico no resuelve por completo el misterio. Si se acepta que la ciencia es aquella encargada de estudiar al mundo y la relación de sus objetos, los unos con los otros, en una cadena de causa y efecto, se advierte que ninguna ciencia, cualquiera que fuere, no es capaz de acceder por sus propios métodos a la causa primera que dio origen a todo cuanto existe. El límite de la ciencia empírica conduce necesariamente a algo que trascienda a toda experiencia sensible, es decir a un conocimiento metafísico sobre cual ha de cimentarse el conocimiento científico, pues “la física no puede sostenerse sobre sus propios pies, sino que requiere de una *metafísica* en que apoyarse, por muy ufana que se muestre ante ella” (Schopenhauer, 2010b, p. 227). Gracias a la metafísica se pueden establecer principios conductores no solo para la ciencia, sino para el conocimiento en general, de este modo, se puede explicar la naturaleza de todo conocimiento, llegando a concluir que la conciencia del cognoscente no alberga objetos reales, antes bien, de ellos

solo capta un aspecto perceptible mediatamente por la sensibilidad corpórea, aquello que se denomina fenómeno. De esta manera, el mundo puesto en la conciencia transforma su realidad en representación, lo que permite conocerlo y condicionarlo. Que el sujeto cognoscente condicione al mundo en su conciencia no implica que la existencia real de éste -el mundo- dependa del sujeto, antes bien, debe entenderse que el mundo real subyace como fundamento de toda representación. Por tanto, desde la experiencia sensible, es imposible acceder al conocimiento de la realidad en sí misma. De esta forma, el mundo solo puede ser conocido en cuanto fenómeno, en cuanto que aparece ante la consciencia del sujeto que lo representa. Por ello, el axioma más general para la metafísica del conocimiento es: “*El mundo es mi representación*” (Schopenhauer, 2010b, p. 16).

La intuición del mundo material no agota los objetos del conocimiento del ser humano. La representación intuitiva, común al animal, incluido el ser humano, es posible gracias al entendimiento, esto es, a la conciencia externa del mundo. Seres humanos y animales son conscientes por igual del mundo material que los rodea y los afecta sensiblemente, sin embargo, hay una clase de representación que es exclusiva de los seres humanos posibilitada por la razón, a saber, la representación abstracta. Los objetos de la representación abstracta son los conceptos, estos, a su vez, pueden ser concretos cuando derivan de las intuiciones empíricas o abstractos cuando surgen a partir de la razón. Todos los conceptos y la relación formal entre ellos son válidos solo para la razón. De ella, la razón, nacen cual fruto de un árbol el lenguaje discursivo, el obrar conducido por máximas y la ciencia.

Los conceptos sólo pueden pensarse, no se dejan intuir, y sólo los efectos que origina el hombre merced a ellos son objetos de la propia experiencia. Tales efectos son el lenguaje, el obrar deliberado conforme a un plan, y la ciencia; así como todo cuanto resulta de ello (Schopenhauer, 2010a, p. 165).

Sobre el lenguaje se erigen las relaciones sociales del ser humano por ser el primer fruto de la razón. Mediante él los seres humanos comunican entre sí ideas y pensamientos a través de signos y fonemas arbitrarios que nada tienen que ver con los objetos intuitivos que subyacen a toda representación. Este intercambio de signos y sonidos son aprendidos por la razón no por su forma fenoménica -signos y sonidos- sino por el contenido de estos, lo que de ellos se aprende es lo que vienen a significar en tanto que conceptos y, dada la naturaleza de estos, la razón los capta inmediatamente, pues, sólo a ella los conceptos le son propios. Todo este proceso de intercambio de conceptos por medio del lenguaje ha derivado en poesía, literatura, filosofía y religiones.

El lenguaje es el primer fruto e instrumento de su razón; por eso en griego y en italiano “lenguaje” y “razón” se designan con la misma palabra: *logos, il discorso*. Razón (Vernunft) en alemán viene de escuchar (*vernehmen* en alemán), que no es sinónimo de oír, sino que significa percatarse de los pensamientos comunicados mediante palabras. Solo gracias a la ayuda del lenguaje lleva a cabo la razón sus principales rendimientos, cuales son el obrar al unísono de varios individuos, la cooperación metódica de muchos miles, la civilización o el Estado; además de la ciencia, la conservación de la experiencia previa, el compendio de lo común en un concepto, la transmisión de la verdad, la divulgación del error, el pensamiento y la poesía, los dogmas y las supersticiones (Schopenhauer, 2010a, p. 162-163).

El obrar deliberadamente conforme a máximas o planes aparece como el segundo fruto de la razón. Bajo esta consideración se establece que los actos del ser humano conducidos por la razón están sometidos a enlaces causales más complejos, lo cual debe entenderse como una sucesión más prolongada de la causalidad enfocada en un efecto concreto previamente esperado. Sin embargo, del hecho que el obrar deliberado está mediado por la razón, no significa que esté inscrito en la moralidad, pues ninguna

moralidad, desde el pensamiento de Schopenhauer, está fundada en la razón, antes bien, lo está en el carácter del sujeto, en su voluntad. La ciencia, el último fruto de la razón, es el conjunto de conocimientos ordenados sobre los fenómenos del mundo empírico. La materia, su objeto de estudio, está presupuesta y, a partir de ella, elabora todo su bagaje epistémico, por tal razón, ninguna ciencia puede dar cuenta de lo esencial al fenómeno. La ciencia, según su objeto de estudio, es clasificada en dos grupos; cuando estudia la forma de la materia se denomina morfología, a ella pertenecen la botánica y la zoología; cuando estudia los cambios de estado de la materia se llama etiología y a esta se subordinan la mecánica, la física y la biología.

Todo lo derivado de la razón permanece, en tanto que conocimiento, en la conciencia, empero, no todo lo que se alberga en la conciencia es conocimiento. En ella también se encuentran los sentimientos que son contrarios a todo conocimiento abstracto. Cabe aclarar que la sensibilidad corpórea que antecede al conocimiento intuitivo no colma la noción de sentimiento, por el contrario, se debe considerar que Schopenhauer (2010a) entiende por sentimiento toda afección referente al carácter, es decir, lo que concierne al deseo del ser volitivo; el sentimiento religioso, el de la voluptuosidad, el corpóreo, la emotividad, el de justicia y amistad, etc. Por ellos, la naturaleza de ambos, el conocimiento abstracto y el sentimiento, es radicalmente diferente como lo es el conocer y el sentir. Toda relación formal de conceptos se conoce, toda sensación se siente, se padece. Ambas facultades, la cognoscitiva y la sensible, llenan la conciencia animal. El contenido de la conciencia ya sea conocimiento o sentimiento, está siempre orientado hacia el mundo y sus posibilidades y agotan cada cual un aspecto representacional del mundo; el aspecto gnoseológico por el conocimiento, y el aspecto estético por lo sensible.

El aspecto gnoseológico del mundo como representación colma lo cognoscible de esta, ya sea conocimiento intuitivo, si es dado a partir de la percepción de los objetos que

efectúan unos con otros produciendo afecciones en el cuerpo del cognoscente; o, ya sea, por otro lado, conocimiento abstracto, dado de forma concreta si la abstracción viene desde la experiencia o, abstracto si es generado desde el entendimiento puro. El mundo como representación solo puede darse mediante la relación inseparable del sujeto y el objeto. Aquello que es representado debe estar bajo sus condiciones de posibilidad; tiempo y espacio, pues, no hay nada que se pueda conocer fuera de estas condiciones, salvo ellas mismas, que son intuiciones puras.

4.3 La voluntad desde la metafísica de la naturaleza

Que la ciencia no pueda darnos cuenta de esencia del mundo nos sugiere que la respuesta a la pregunta ¿qué son las cosas? no se encuentra en el mundo en tanto que representación. Schopenhauer inicia la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación* con una cita de Johann Beaumont: “Habita en nosotros, no en los avernos ni en las estrellas del cielo: todo esto hace el espíritu que bulle dentro de nosotros” (Schopenhauer, 2010a, p. 243). Con esta cita, el filósofo de Danzig inicia la edificación de la teoría que ha de rendir cuenta del aspecto significativo de la voluntad en la naturaleza.

Las explicaciones científicas que describen a la representación no satisfacen la necesidad metafísica del ser humano. La satisfacción a tal necesidad va más allá de la comprensión de cualquier relación causal entre objetos, lo que se busca es aquello que está detrás de todo fenómeno. Es tarea de la filosofía esclarecer el problema sobre la esencia que subyace a todo fenómeno, pues “la genuina consideración filosófica del mundo es justamente la que no pregunta por el *de donde* viene el mundo, *hacia dónde* va o *por qué* existe, sino sólo por el *qué* del mundo” (Schopenhauer, 2010a, 497). La clave para entender el mundo, no en tanto representación mediada por un sujeto, sino como

expresión íntima de todo fenómeno, está en el cuerpo vivo, pues, al estar presente como algo anterior a la sensación nos posibilita obtener un acercamiento inmediato hacia lo que subyace en toda representación; a su esencia. El argumento Schopenhaueriano es el siguiente: por medio del conocimiento interno del propio cuerpo se puede acceder a la esencia del mundo, a su realidad en sí misma. Este argumento se fundamenta en una analogía; si la tradición filosófica anterior a Schopenhauer concebía al hombre como un microcosmos, Schopenhauer considera al mundo como un macrohombre.

Desde los tiempos más remotos también se había hablado del hombre como microcosmos. Yo he invertido la tesis y he acreditado al mundo como un macrohombre, toda vez que voluntad y representación agotan la esencia tanto del mundo como del hombre. Pero resulta obvio que es más correcto entender al mundo a partir del hombre que comprender al hombre a partir del mundo: pues es a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconsciencia, como hay que explicar lo dado indirectamente, o sea, la intuición externa (Schopenhauer, 2010b, p. 853).

A primera vista resulta contradictorio que Schopenhauer haya construido su sistema metafísico en la experiencia interna si se toma en cuenta que el filósofo de Danzig entiende por metafísica a “todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia” (Schopenhauer, 2010b, p. 216). y, al mismo tiempo, que la pretensión de su metafísica no es otra que estar condicionada a partir de la experiencia del individuo. Sin embargo, es necesario recordar que, para Schopenhauer la filosofía debe partir de conceptos nacidos de la intuición del mundo si se pretende aprender y servirse de ellos, la filosofía no se trata de imponer conceptos abstractos a la vida, por el contrario, el objetivo es poner a la vida misma en conceptos. El enfoque filosófico que persigue Arthur Schopenhauer busca capturar las vivencias del individuo en el mundo de manera más

auténtica y menos mediada por construcciones abstractas o meramente racionales. La aparente contradicción de Schopenhauer surge sólo si se considera que la filosofía -o metafísica- toma por objeto de estudio una a una las experiencias particulares, antes bien, debe entenderse, en primer lugar, que Schopenhauer (1996) concibe a la filosofía como *ciencia de la experiencia* (p. 100) en tanto que ésta estudia a la experiencia en conjunto, expresado de otro modo, la finalidad de la filosofía es aprehender y recrear, aunque a modo de reflejo, la realidad en sí misma, es decir, a la voluntad en cuanto que esta es experiencia común a todo individuo. Aunque Schopenhauer emplea el término *experiencia*, no lo hace en un sentido empírico, sino metafísico, ya que su intención es revelar el fundamento de la realidad más allá de las apariencias fenoménicas. En segundo lugar, la experiencia a la que Schopenhauer refiere no es la experiencia sensible del mundo que resulta de la mediación del cuerpo del individuo, es decir, la experiencia externa, por el contrario, se trata de la experiencia interna del individuo, aquella que antecede a toda afección corporal. Schopenhauer (1998) postula que, al dirigir la reflexión hacia el interior, el lugar más íntimo de cada individuo, se percibe una pulsión de la que emanan deseos, una especie de *fuerza natural* que impulsa al individuo hacia la vida. La diferencia entre ambas, la experiencia externa y la interna, radica en que la primera define al animal, incluido el ser humano, como sujeto cognoscente, una concepción a posteriori; entre tanto, la experiencia interior proporciona acceso directo a la voluntad, mostrando al individuo tal como es en sí mismo, como una fuerza natural, una pulsión interna que lo impulsa hacia la existencia. Esta experiencia interior se diferencia claramente de la experiencia fenoménica externa, que solo ofrece un conocimiento mediado del mundo.

El cuerpo es entendido desde la metafísica del conocimiento como el objeto mediador que posibilita la cognoscibilidad del mundo como representación, no obstante, no se reduce a ser únicamente objeto inmediato. Bajo la perspectiva de la experiencia

interior, el cuerpo debe ser algo totalmente distinto, pues, se presenta como manifestación de una pulsión que quiere vivir y actuar en el mundo. Es obvio que se puede tener conocimiento del obrar del cuerpo animal -Leib- en la misma medida que se tiene conocimiento de la efectualidad del cuerpo material -*einwirkende Körper*-, de ahí que sea posible emitir juicios tales como: el agua se evapora cuando aumenta su temperatura o Pedro camina todas las mañanas con celeridad. Ambos enunciados pueden explicarse en tanto que fenómenos, el primero por la ley de causalidad que opera en los objetos inanimados, el segundo enunciado se explica afirmando que hay un motivo, sin embargo, el motivo concreto que impulsa al individuo a obrar resulta conocido únicamente por el propio individuo. La pulsión interna de la que emanan los motivos del sujeto muestra un segundo aspecto del mundo distinto al representacional, lo antecede. Lo único que puede conocerse de tal pulsión es su objetivación inmediata; la acción corporal. De esta forma se entiende que todo cuanto corresponde a los fenómenos exteriores del cuerpo -Leib- corresponde a la representación y, aquello que se presenta al interior del sujeto, esa pulsión que impulsa no solo el obrar, sino la vida del individuo recibe el nombre de voluntad.

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de estos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*. Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo (Schopenhauer, 2010a, p.253).

El acto volitivo y la acción corporal son una y la misma cosa, pues, esa pulsión interna se ve objetivada en la acción del cuerpo, no son dos cosas distintas una de la otra,

por el contrario, lo llamamos acto volitivo cuando está dado como experiencia inmediata, mas, cuando está dado como experiencia intuitiva para el entendimiento, o sea, como experiencia externa aparece como movimiento corporal, por tanto, Schopenhauer (2010a) afirma que tener conocimiento de los actos de la voluntad es sinónimo de tener conocimiento de las acciones del cuerpo. Con todo, cabe aclarar que, cuando se habla del conocimiento del cuerpo como sinónimo de conocimiento de la voluntad, se piensa siempre en el conocimiento inmediato de éste, es decir, no considerando al cuerpo como un objeto, antes bien, la manifestación más nítida de la voluntad, expresado en palabras de Schopenhauer (2010a):

Al cuerpo que el en libro primero del *mundo como voluntad y representación* y en el tratado *sobre el principio de razón suficiente* denominé *el objeto inmediato*, con arreglo al punto de vista unilateral adoptado allí, lo llamaré ahora desde una perspectiva distinta la *objetivación de la voluntad* (p. 233).

La voluntad no puede estar separada del cuerpo, pues, éste es la objetivación de aquella, sin embargo, el conocimiento que tenemos de ella, tal como se presenta en el cuerpo del sujeto, es como una pulsión que lo impulsa a vivir y lo motiva a actuar. El conocimiento de esta voluntad se da cuando experimentamos nuestro propio cuerpo como un impulso hacia la vida, como deseo que genera la acción motivada, es decir, cuando el cuerpo deja de ser objeto y ocurre, como afirma Schopenhauer (2010a), el milagro *katt' exochen*, y el objeto deviene en sujeto, en este caso, el sujeto de volición que constituye la cuarta clase de objetos del principio de razón suficiente. El cuerpo, con el que el sujeto se identifica como un individuo, es, desde su interior, una voluntad. Schopenhauer lo expresa de varias formas, siendo todas ellas equivalentes: “Mi cuerpo y mi voluntad son la misma cosa” o “mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad”; o bien, “al margen de

que mi cuerpo sea mi representación, no deja de ser tan solo mi voluntad” (Schopenhauer, 2010a, p, 257).

La voluntad que subyace en el cuerpo determina únicamente al sujeto en cuanto que individuo y responde ante la vivencia del presente, es decir, ante los estímulos que recibe el cuerpo, a partir de dichos estímulos, la voluntad se manifiesta por medio de fenómenos como el hambre, la sed, el frío, el sueño, el deseo sexual, etc. Estos mismos fenómenos están inscritos en el tiempo, por lo que al ser una misma cosa los actos del cuerpo y la voluntad del individuo, se puede concluir que la voluntad individual está inscrita en el tiempo, en el momento presente, pues, si querer y obrar son la misma cosa, la voluntad se manifiesta en el momento en que el cuerpo actúa, tiempo que para él será el presente, ningún plan que se quiera a futuro podrá ser un acto volitivo, antes bien, será mero producto de la razón, por lo que “solo la ejecución sella la decisión” (Schopenhauer, 2010a, p. 235).

Lo propio de la voluntad en el individuo es la sensación que, a modo de respuesta ante los estímulos que recibe su objetivación, emite el veredicto de agrado o desagrado conforme al efecto que el estímulo haya producido sobre el cuerpo. Si el estímulo tiene concordancia con la voluntad se produce una sensación de placer, por el contrario, si el efecto del estímulo recibido es contrario a ella, o bien, no la satisface, resultará una sensación dolorosa o cuanto menos, sufrible. De ahí que el hambriento encuentre mayor placer al comer y no en el descanso, en igual medida que el cansado encuentre más agradable el reposo que la ingesta de alimento. La pulsión interna o motivo que impulsa el obrar del individuo determina únicamente un acto concreto de la voluntad, es decir, al acto volitivo que se efectúa en un tiempo y espacio determinado bajo condiciones concretas, por ello, el motivo que impulsa al individuo a buscar alimento corresponde al acto volitivo de saciar el hambre, y en el caso de que ese mismo individuo padezca

cansancio después de calmar el hambre, habrá otro motivo que se efectuará como la búsqueda de reposo. Aunque el motivo sea la explicación causal de los actos del cuerpo, no es lícito afirmar que el motivo es la explicación causal del querer en general, es decir, de la voluntad, pues está última escapa al principio de razón suficiente, por lo que el querer en sí mismo, no puede comprenderse bajo las normas de la causalidad válidas únicamente para la razón. Expresado de otra forma, podemos explicar que las acciones del cuerpo tienen su causa en el motivo que corresponde a su experiencia interna, es decir, a su voluntad, pero la experiencia misma de esta voluntad no puede explicarse por ningún motivo, “la esencia de mi querer no puede explicarse por los motivos, sino que estos determinan simplemente su expresión en un momento dado, son simplemente la ocasión en que se muestra mi voluntad” (Schopenhauer, 2010a, p. 262). Este ejemplo confirma que mi cuerpo, sin dejar de ser una representación, es simultáneamente mi voluntad, lo que afecta a mi cuerpo afecta a mi voluntad, sin embargo, los motivos como causalidad de los actos del cuerpo no son causa de la voluntad.

La voluntad que percibe el sujeto desde su experiencia interna es parcialmente la clave que resuelve el enigma del mundo, se puede afirmar que lo que subyace a mi representación es mi voluntad, no obstante, los demás objetos fenoménicos que constituyen mi mundo como representación no se ven directamente afectados por las pulsiones internas de mi cuerpo, es decir, por mi voluntad, lo que implica que en cualquier otro objeto fenoménico que no fuere mi cuerpo no subyace mi voluntad, por lo que ahora la pregunta sobre la realidad del mundo es si los objetos conocidos por el individuo como representación son, de forma similar que lo es su propio cuerpo, manifestaciones de una voluntad también ajena él. Schopenhauer (2010a) plantea que afirmar que mi cuerpo es un caso especial entre los demás cuerpos por ser sólo él una objetivación de la voluntad sería caer en un *egoísmo teórico*, de tal afirmación se sigue necesariamente que los demás

objetos corpóreos serían únicamente mi representación, meros fantasmas, carentes de realidad en tanto cosa en sí. Por el contrario, se debe reconocer que, en los demás objetos, inorgánicos y orgánicos, subyace, al igual que en mi propio cuerpo, una voluntad que los impulsa a la existencia.

El primer paso para responder la pregunta ¿qué son las cosas? está en reconocer que mi cuerpo es dado como representación, condicionado por el sujeto cognoscente y al mismo tiempo, es dado como voluntad para la experiencia interna del sujeto. El segundo paso es reconocer que al igual que mi propio cuerpo que es representación y voluntad lo son, de modo similar, los demás objetos que conforman el mundo como representación, sin embargo, si se considera que la esencia del mundo se encuentra en la voluntad, por ser ésta lo que antecede al fenómeno, no debe entenderse que en la multiplicidad de voluntades que afectan cada cual a su propia objetivación -su propio cuerpo- está contenida la esencia del mundo, pues, la voluntad particular del cuerpo con el que el sujeto se identifica como individuo no es la voluntad en tanto cosa en sí.

La *voluntad*, tal como la reconocemos dentro de nosotros mismos, no es la *cosa en sí*; ya que sólo emerge mediante actos volitivos particulares y sucesivos, los cuales caen bajo la forma del tiempo y por ello no pasan de ser mero fenómeno. Sin embargo, este fenómeno supone la más clara manifestación de aquella cosa en sí. En cada uno de los actos volitivos que afloran hasta la conciencia desde las profundidades de nuestro interior se verifica un tránsito, enteramente originario e inmediato, de la cosa en sí hacia el fenómeno. Por eso, al utilizar la palabra voluntad para la cosa en sí, se viene a describir la cosa en sí mediante su manifestación más nítida. (Schopenhauer, 1996, p. 73).

4.4 La voluntad bajo el principio de individuación

El mundo se muestra bajo dos aspectos, a saber, representación y voluntad, estos son diferentes uno del otro. Si el aspecto representacional del mundo puede ser objeto de conocimiento o bien objeto de contemplación estética, el aspecto volitivo debe ser algo completamente distinto, por lo que se deduce que no puede conocerse ni contemplarse, pues, todo cuanto es conocido o contemplado es representación. No obstante, al afirmar que el cuerpo es manifestación de la voluntad se puede pensar que la voluntad es algo que pueda conocerse, y que, por tanto, se asemeja a la representación, incluso, ya se ha establecido que en cada objeto corpóreo se manifiesta una voluntad particular, de lo que puede deducirse, por un lado, que la voluntad puede ser conocida, y por otro, que no hay una sino múltiples voluntades que convergen en el tiempo en tanto pulsiones internas y en el espacio como cuerpos. Esta voluntad individual que se encuentra detrás del fenómeno no es, en absoluto, la esencia de todo cuanto existe, se trata, más bien, de su manifestación fenoménica más directa en el individuo, por tanto, será más preciso decir que, al vernos como un ser volitivo, estamos en contacto con la representación más directa de la *cosa en sí* que Schopenhauer nombra *Voluntad -Wille-*, pues de otra forma no podríamos conocerla, tal pretensión convertiría a la voluntad en representación, a quien le es propio ser objeto de conocimiento.

Yo he dicho: “sólo conocemos nuestra propia voluntad como fenómeno, no en sí” y luego he afirmado “la voluntad es la cosa en sí”. Esto no se contradice. Todo cuanto es *conocido*, lo es únicamente como fenómeno. Pues el ser objeto, la cognoscibilidad pertenece a la forma de la intuición. La cosa en sí nunca es lo conocido, pues como tal ya es fenómeno. Yo afirmo “La voluntad es la cosa en sí, pero el conocimiento de la voluntad es ya fenómeno”. Sin embargo, la *cognitio*

intima que cada uno tiene de su voluntad es el punto donde la cosa en sí ingresa con más claridad al fenómeno (Schopenhauer, 1996, p. 93).

La experiencia interna que cada individuo tiene de su propio cuerpo muestra el trasfondo del fenómeno: la voluntad bajo su expresión más directa. Esta expresión de la voluntad figura en el mundo fenoménico como la acción del cuerpo, en el caso de los cuerpos orgánicos -Leib- figura también en cada uno de los movimientos internos del organismo que mantienen con vida al individuo. Las acciones externas del cuerpo son manifestación de la voluntad en igual medida que las acciones internas e inconscientes, pues, son los movimientos internos que crean y conservan la vida del individuo, aunque no estén presentes de forma inmediata en la consciencia. Por tanto, la voluntad se expresa en igual grado en la circulación sanguínea, la respiración y demás movimientos internos del cuerpo que en las acciones externas tales como el comer, caminar, etc. pues “no es menos voluntad lo que obra activamente en los procesos internos, que, puestas cual condición aquellas acciones exteriores, crean y conservan la vida orgánica y su sustrato, siendo labor suya también la circulación de la sangre, la secreción y la digestión” (Schopenhauer, 2012, p. 73).

Del hecho que la voluntad se manifieste en el cuerpo de cada individuo como movimiento interno y externo, incluso, que cada individuo, en tanto que fenómeno, sea una objetivación de ella, se desprende una apariencia ilusoria de su multiplicidad, por tanto, sería erróneo pensar que la esencia del mundo no sería una voluntad, sino múltiples. La multiplicidad de la voluntad se da únicamente en el aspecto representacional del mundo, pues, es una misma la voluntad que se manifiesta como representación dentro del tiempo y el espacio en un sinfín de fenómenos. “Al igual que una linterna muestra muchas y múltiples imágenes, pero solo es una y la misma llama la que les concede visibilidad a todas ellas, así para todos los múltiples fenómenos que colman el mundo hay solo una

voluntad” (Schopenhauer, 2010a, p. 330). Éstos fenómenos son múltiples únicamente en tanto representaciones de un sujeto, sin embargo, la voluntad como cosa en sí, es decir, como un impulso ciego e insaciable hacia la existencia que permanece ajena al principio de individuación, es una. La falsa impresión sobre la multiplicidad de la *Voluntad como cosa en sí* no es más que una ilusión derivada de las formas de nuestra representación, lo que Schopenhauer, en concordancia con los vedas, llama *el velo de maya*: la ilusión o apariencia que oculta la verdadera naturaleza de la voluntad en sí misma. Este velo que cubre la verdad fundamental del mundo y fragmenta nuestra experiencia de la voluntad en tanto cosa en sí, nos hace creer que los diferentes objetos fenoménicos del mundo tienen una voluntad particular como fundamento de su existencia, sin embargo, todos ellos, los objetos, no poseen voluntades independientes, sino que son expresiones distintas de un mismo principio metafísico universal: la Voluntad. Schopenhauer dice de la voluntad como cosa en sí que:

La voluntad en cuanto cosa en sí está fuera del ámbito del principio de razón bajo todas sus formas. Y, por consiguiente, carece de trasfondo alguno, aunque cada una de sus manifestaciones esté sometida al principio de razón; además está libre de toda *pluralidad*, aunque sus manifestaciones dentro del tiempo y el espacio sean incalculables; ella misma es una, aunque no como es uno un objeto cuya unidad se reconoce en contraste de la posible pluralidad, ni tampoco como es uno un concepto que sólo se debe a la abstracción de la pluralidad, sino que la voluntad es aquello que mora fuera del tiempo y el espacio, ajeno al principio de individuación, esto es a la posibilidad de la pluralidad (Schopenhauer, 2010a, pp. 270-271).

La voluntad como cosa en sí, tomada como fundamento de todo cuanto existe, permanece ajena al tiempo y espacio. Por esta razón, la multiplicidad de formas en ella

es solo una ilusión derivada del principio de individuación. Debe entenderse que la voluntad en sí misma es una fuerza universal e incesante, un deseo ciego e irracional de existir, y tal deseo trata de satisfacerse al manifestarse en el mundo fenoménico, bajo las formas del tiempo y el espacio, en una variedad infinita de representaciones. La voluntad se manifiesta de manera similar tanto en los objetos inorgánicos del mundo como en los seres humanos. Desde la perspectiva ontológica de Schopenhauer, en el ser humano y en la roca se da por igual la manifestación de la *Voluntad* en tanto cosa en sí, como una sola *Voluntad* manifestada en distinto objeto, variando únicamente su grado de manifestación. Cada grado representa un nivel creciente de complejidad en el que la Voluntad se manifiesta. Estos grados son jerárquicos y van desde las formas más simples de la naturaleza hasta la complejidad de la conciencia humana. La manifestación más simple de la voluntad está constituida por las fuerzas naturales con las que operan la física; la gravedad, la electricidad y el magnetismo. En este nivel, la voluntad se manifiesta como “un ciego afán, un sordo y oscuro impulso” (Schopenhauer, 2010a, p. 324). El segundo grado de objetivación alberga a los objetos inorgánicos y los procesos químicos, donde la *Voluntad* se manifiesta como una tendencia hacia la estructura y organización dentro de la materia. En ella figuran fenómenos como la formación de minerales, el ciclo del agua, etc. En este grado de objetivación y en el anterior, el cambio de estado se produce por mera efectualidad, es decir, las fuerzas naturales y los objetos orgánicos están determinados por la ley de causa y efecto en su sentido más estricto. En el tercer grado de objetivación aparecen las plantas y organismos simples. Aquí, la *Voluntad* se manifiesta como el primer impulso vital o instinto de crecimiento, el cambio de estado en dichos objetos obedece más al estímulo que a la causa. En los seres vegetales aparece la forma más simple de lucha por conservar la existencia, tales formas se muestran en los procesos biológicos; nacimiento, alimentación, reproducción y muerte. De ahí que, para

su conservación, las plantas necesitan la luz del sol y sus raíces busquen el agua y los nutrientes de la tierra para desarrollarse y, además, que de ella broten semillas o polen para asegurar su reproducción. Los animales constituyen el cuarto grado de objetivación. En ellos la *Voluntad* se manifiesta como instinto, deseo y movimiento que se orientan de forma consciente hacia la vida. Ellos participan de forma más activa en los procesos biológicos que los seres vegetales; a unos el instinto de hambre les obliga a buscar el alimento en los vegetales, a otros, en la caza de otro animal. Ocurre lo mismo con el instinto sexual, que hace al individuo encaminar sus acciones en la búsqueda de pareja. Los animales, al ser más complejos que las plantas, adquieren entendimiento, conciencia y la sensibilidad de sus cuerpos está mejor desarrollada que en los vegetales. El grado más alto de objetivación comprende al ser humano, aunque sea un animal por compartir características biológicas, la razón, una potenciación del entendimiento, lo hace diferente a sus hermanos irracionales. En él, la *Voluntad* alcanza su forma más elevada y compleja y gracias a ello, tiene una conexión única con la voluntad porque la experimenta directamente a través de su cuerpo. Solo en él, la voluntad se hace consiente de sí misma, y por ser el grado último, se reconoce con mayor claridad la individualidad del sujeto con respecto a la especie.

En los grados superiores de la manifestación de la voluntad vemos destacarse significativamente la individualidad, especialmente entre los hombres, como una personalidad consumada que viene a expresarse exteriormente a través de los marcados rasgos de la fisonomía individual, que abarca el conjunto de la corporeidad (Schopenhauer, 2010a, p. 297).

Los grados de objetivación de la voluntad llevan consigo una necesidad encaminada a su finalidad que revela la significación del ser humano y todo cuanto existe en la naturaleza; mantenerse presentes en la existencia. Ninguna objetivación de la voluntad

puede encontrar su significación de forma aislada, antes bien, debe comprenderse en conjunto con todas las manifestaciones de la voluntad, ya que cada grado de objetivación está en relación los demás. De esta condición surge la necesidad del escalonamiento de los fenómenos inherente a la organización de todas las objetivaciones de la voluntad. Dicha necesidad tiene dos sentidos, el interno y el externo. El primer sentido remite a la composición interna de cada ser material, es decir, la relación de las partes con el todo. En el caso de los objetos inorgánicos la necesidad interna remite a las condiciones que permiten su formación y, en los objetos orgánicos, al adecuado funcionamiento de los órganos que lo componen. La necesidad en sentido externo remite a la relación entre objetivaciones unas con otras, de esta forma, los primeros grados de objetivación de la voluntad, es decir, las fuerzas físicas, necesitan de las demás objetivaciones para manifestarse, del mismo modo, los seres vegetativos tienen necesidad de los objetos inorgánicos para subsistir, ya en los grados superiores de objetivación dicha necesidad se hace más notoria cuando se observa la necesidad del animal depredador cazar a su presa, o al herbívoro alimentarse de las plantas. “En definitiva, todo resulta que la voluntad ha de alimentarse a sí misma, porque no hay nada al margen de ella y se trata de una voluntad hambrienta. De ahí la caza, la angustia y el sufrimiento” (Schopenhauer, 2010a, 331).

4.5 El problema sobre la comprensión de la Voluntad como unidad ontológica: la crítica nietzscheana.

Schopenhauer establece que la *Voluntad en sí* es una e indivisible; sin embargo, en todos los objetos fenoménicos, que son manifestaciones de la *Voluntad en sí*, se reconoce el fenómeno más nítido de ella al que Schopenhauer llama también voluntad, más aún, dado que nuestro conocimiento está limitado al ámbito fenoménico -al aspecto representacional del mundo-, cualquier intento de pensar la *Voluntad* objetivamente nos obligaría a utilizar conceptos extraídos del mundo fenoménico, Schopenhauer (2010a) plantea: “si pese a todo debiese pensarse objetivamente a la *Voluntad en sí*, tendría que tomar prestado el nombre y el concepto de un objeto para servir de esclarecimiento y no podría ser otro que el más nítido: la voluntad del hombre” (p. 267). Esto podría llevar a la errónea interpretación de que cada objeto fenoménico posee una voluntad individual, y al ser múltiples los objetos, lo sería también las voluntades en cada uno de ellos, no obstante, según el filósofo de Danzig, la multiplicidad es solo una ilusión del *velo de maya* derivada del carácter empírico del ser en el mundo. Esta distinción entre la *Voluntad como cosa en sí* y su manifestación fenoménica ha sido una fuente recurrente de malentendidos y críticas. Por ejemplo, se podría interpretar en la tesis schopenhaueriana una negación de la individualidad de los objetos fenoménicos o incluso una contradicción entre la unidad y la multiplicidad de la Voluntad.

Friedrich Nietzsche, uno de los críticos más severos de la filosofía schopenhaueriana, cuestiona la concepción de Schopenhauer sobre la *Voluntad* como una entidad unitaria y fundamental. Para Schopenhauer, la *Voluntad en sí* es una fuerza primordial, irracional e indiferenciada, de la cual todo lo fenoménico es solo una manifestación. Sin embargo, Nietzsche rechaza la idea de una Voluntad única y homogénea, argumentando que lo que Schopenhauer llama voluntad no es más que una

construcción conceptual derivada de múltiples impulsos en conflicto. Nietzsche sostiene en el párrafo 19 de *Más allá del bien y del mal* que Schopenhauer simplemente llevó al extremo un prejuicio popular al asumir que la voluntad es una realidad última e indivisible:

Schopenhauer dio a entender que la voluntad era la única cosa que nos es realmente conocida, sin demasía ni falta; pero siempre me ha parecido que Schopenhauer no ha hecho sino lo que suelen hacer los filósofos: ha adoptado y exagerado al máximo un prejuicio popular. La voluntad se me aparece como algo complejo, algo que no tiene unidad más que en su nombre [...] digamos que en toda voluntad hay, ante todo, una pluralidad de sentimientos: el sentimiento del estado del que se quiere salir, el estado al que se tiende, la sensación de estas dos direcciones mismas, a partir de aquí, para ir allá, y, en fin, una sensación muscular accesoria que, aun sin poner en movimiento brazos y piernas entra en juego tan pronto como nos disponemos a querer (Nietzsche, 2014b, p. 403).

Para Nietzsche no puede existir una voluntad universal y homogénea, como piensa Schopenhauer. Lo que el filósofo de Danzig llama *Voluntad* para Nietzsche no es más que una suma de diferentes sensaciones que, por comodidad lingüística, se le atribuye un nombre. La *Voluntad en sí*, según Nietzsche, no es más que un efecto del lenguaje: se dice *Voluntad* como si fuera una sola cosa, pero en realidad se trata de una multiplicidad de fuerzas, tendencias y afectos. Es un caso similar al que Nietzsche planteó con el *yo* -el sujeto-, diciendo que el *yo* no es una entidad, sino una ficción gramatical. Nietzsche afirma que la voluntad es un fenómeno complejo, compuesto de múltiples sentimientos, y que su unidad es solo nominal. Esto demuestra que Nietzsche tomó al fenómeno -el mundo en su aspecto representacional- por la cosa en sí misma. El fenómeno de la voluntad, tal como se nos presenta bajo el *velo de maya*, aparece diversificado, múltiple

y sujeto a las formas del espacio, el tiempo y la causalidad. Lo que Schopenhauer afirma no es que el querer fenomenológico²¹ sea simple y homogéneo; por el contrario, el filósofo de Danzig sostiene que la esencia íntima de todo fenómeno, *la Voluntad en sí* detrás de toda apariencia, es voluntad en un sentido que trasciende toda representación, todo análisis y toda pluralidad. Si se analiza la voluntad desde el principio de razón, se encontrará como una multiplicidad, conflicto de impulsos, sentimientos contrapuestos. Pero si se penetra más allá de las formas del principio de razón, en la raíz misma del fenómeno, descubrirá no una suma de impulsos, sino una fuerza irracional, ciega y originaria: querer puro, sin objeto y sin finalidad. Que Nietzsche no haya advertido la diferencia entre el querer como fenómeno -multiplicidad- y la *Voluntad sí* -unidad ontológica- revela que sigue atrapado en el fenómeno, engañado por el velo de Maya, y no ha logrado ver la identidad de la *Voluntad* más allá de las ilusiones del mundo fenoménico. Esto parece apuntar que Nietzsche aprovecha la ambigüedad de sentidos en los que se habla de la voluntad para rechazar la concepción metafísica de Schopenhauer, y a partir de ahí, crear la crítica hacia la *Voluntad* schopenhaueriana.

Desde la perspectiva de Martin Heidegger, esta ambigüedad en torno al concepto de voluntad surge de la multiplicidad de sentidos que se asocian al término. En su análisis sobre Nietzsche, Heidegger señala que, debido a la multiplicidad de significados asociados a la voluntad, Nietzsche tuvo que partir de lo conocido para precisar su noción y diferenciarla de otras interpretaciones.

Lo cierto es que, teniendo en cuenta la multiplicidad de significados del concepto de voluntad y la variedad de las determinaciones conceptuales dominantes, a Nietzsche

²¹ Tal como aparece en la cuarta clase de objetos del principio de razón, es decir, el sujeto de volición.

no le quedó otra salida más que servirse de lo conocido para aclarar lo que quería decir y rechazar lo que no quería decir (Heidegger, 2000, p. 49).

Sin embargo, este método utilizado por Nietzsche, según Heidegger, dejó abierta la posibilidad de confusión entre la voluntad en sentido fenoménico y la voluntad en sentido metafísico. Siguiendo la lectura heideggeriana sobre Nietzsche:

Según la convicción de Nietzsche, el error básico de Schopenhauer está en pensar que hay algo así como un querer puro, que sería más puro cuanto más completamente indeterminado se deje lo querido y más decididamente se excluya al que quiere. Por el contrario, en la esencia del querer radica que lo querido y el que quiere sean integrados en el querer, aunque no en el sentido exterior en que también del aspirar podemos decir que le corresponde algo que se aspira y alguien que aspira (Heidegger, 2000, p. 50).

Ante esto se debe aclarar que, para Schopenhauer, la *Voluntad en sí* no es un ente individual que quiere algo en particular, sino una fuerza irracional, ciega e indiferenciada que subyace a toda la realidad. No está estructurada en términos de *el que quiere* -sujeto- y *lo querido* -objeto- porque estas categorías pertenecen al ámbito del fenómeno, es decir, al mundo como representación. Cuando la voluntad se expresa en el mundo, toma forma a través de los objetos fenoménicos, generando la ilusión de la existencia de sujetos individuales cada cual con deseos particulares. Sin embargo, esta separación es ilusoria y es un producto de la representación, no de la realidad última. Por ejemplo: cuando un animal busca alimento, la observación empírica, que se queda en el plano fenoménico, nos lleva a pensar que el animal *quiere* el alimento, que lo elige como objeto de su deseo. Desde esta perspectiva, parece que hay un sujeto -el animal- que desea un objeto -la comida- para satisfacer una necesidad -el hambre-. Pero esta explicación, que parte del principio de causalidad, no es más que una apariencia para Schopenhauer. En realidad, lo

que acontece es la manifestación de una fuerza más profunda, anterior a toda individuación, a toda racionalización: la *Voluntad en sí*. Para Schopenhauer, el hambre no es una causa que provoca el deseo de comer, sino una forma en la que se expresa la Voluntad de vivir, que se sirve del cuerpo del animal como medio para su realización. El animal no elige querer vivir: es la *Voluntad de vivir* la que se quiere a sí misma a través de él. Así, el animal que pone en marcha a su cuerpo en busca de alimento no persigue un fin deliberado, sino que actúa por una fuerza ciega, no consciente, que lo empuja a mantenerse vivo en el mundo. El alimento no es solamente un objeto deseado, va más allá de la ley de causalidad, la búsqueda de alimento es también una ocasión para que la *Voluntad*, o también *Voluntad de vivir*, pues “viene a ser una misma cosa, sólo un pleonismo, decir sin más *la voluntad* en vez de decir *la voluntad de vivir*” (Schopenhauer, 2010a, p. 499) se afirme una vez más en el mundo fenoménico. Este punto es esencial en Schopenhauer: lo primario es *el querer* como impulso vital básico, irreducible a causas racionales; lo secundario es *lo querido* -el alimento-. Lo que parece una acción intencional del animal es, en su núcleo más íntimo, la manifestación más nítida de la *Voluntad en sí*, que se expresa también en la caída de una piedra, en el crecimiento de una planta o en la reproducción sexual del animal. Esta interpretación implica una inversión radical: el sujeto que quiere es, en verdad, un instrumento, una apariencia fenoménica; y la verdadera realidad es una fuerza irracional, sin finalidad última, que no sabe lo que quiere, pero no puede dejar de querer.

Esclarecer el sentido en que Schopenhauer piensa a la *Voluntad en sí* disipa la crítica nietzscheana, al menos, en lo que concierne a dicho término. No obstante, el pensamiento metafísico de Schopenhauer queda expuesto nuevamente desde otro flanco. Schopenhauer expone ampliamente que el mundo se presenta bajo dos aspectos diferentes el uno del otro: representación y voluntad. Ambos aspectos son, por analogía, caras de la

misma moneda. Desde la representación nos encontramos con el mundo condicionado por el entendimiento del sujeto, como Schopenhauer afirma, es el mundo bajo la ilusión del *velo de maya* que lo muestra múltiple y diverso. Por el otro lado, tenemos el mundo como *Voluntad*, que, en palabras de Schopenhauer, es el mundo en sí mismo, sin la mediación del sujeto, al que también se puede llamar *mundo verdadero*. Esta división binaria del mundo -aparente y verdadero- es el blanco del martillo nietzscheano. Nietzsche detectó una estructura recurrente en la filosofía: la división del mundo en aparente y verdadero. En la filosofía platónica se da la dualidad entre el *Topos Uranus* y el mundo sensible; para el cristianismo, el cielo y la tierra; en Kant, noumeno y fenómeno; y en Schopenhauer, heredero de Kant, representación y voluntad. El mundo verdadero, para la tradición filosófica, tal como Nietzsche señala, sirve de fundamento para el mundo aparente, es el consuelo que hace soportables los males terrenales. Por eso Nietzsche, en boca de Zaratustra, comenta:

En otro tiempo Zaratustra también proyectó su ilusión más allá del hombre, como todos los trasmundanos. El mundo le pareció entonces la obra de un dios sufriente y atormentado [...] El mundo me parecía un sueño, y la creación poética de un dios [...] El creador quiso apartar la mirada de sí mismo, -entonces creó el mundo. Un placer embriagante es para el que sufre, apartar la mirada de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Un placer embriagador, un perderse a sí mismo me pareció hace tiempo el mundo (Nietzsche, 2014, p. 41).

Para Nietzsche, la historia de la filosofía occidental, desde Platón hasta la metafísica moderna, ha estado atravesada por la escisión entre el mundo sensible, aparente e ilusorio y el mundo *verdadero*, eterno, ideal e inmutable. Nietzsche denomina a este mundo *verdadero* trasmundo. El trasmundo es, para Nietzsche, una ficción metafísica y moral que desvaloriza la vida y que se erige sobre el resentimiento y el miedo al devenir. Esta

separación metafísica da lugar a una ontología jerárquica: lo eterno es superior a lo cambiante, lo inteligible a lo sensible, lo ideal a lo corporal. El trasmundo, así entendido, niega el devenir, que para Nietzsche es el rasgo más esencial de la realidad. Toda forma de pensamiento que posicione un más allá de este mundo representa un síntoma de decadencia: se niega el cuerpo y la tierra, en favor de una salvación ultramundana. De ahí que Zarathustra mencione:

Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultramundanas [...] Son despreciadores de la vida, moribundos envenenados por su propia mano, de quienes la tierra está cansada: ojalá desaparezcan. En otro tiempo la ofensa a dios era el mayor ultraje, pero Dios ha muerto y con él también han muerto esos impíos. ¡Lo más terrible ahora es el sacrilegio contra la tierra, así como estimar más las entrañas de lo inescrutable del sentido de la tierra! (Nietzsche, 2014a. p. 21).

Los trasmundanos, son para Nietzsche, aquellos filósofos y religiosos que sustituyen la vida real por un ideal metafísico, y fundan en ese ideal el valor de la existencia. Esta inversión del valor vital encuentra su máxima expresión en la moral judeocristiana, que promete recompensa después de la muerte a quienes renuncien a sus impulsos. De esta forma aparece el trasmundo moral, donde el sufrimiento terrenal cobra sentido. Así, Nietzsche traza una genealogía del trasmundo fundada en el resentimiento y en la negación de la vida. En el aforismo *Historia de un error*, Nietzsche narra en seis etapas la caída del *mundo verdadero*, desde su nacimiento platónico hasta su disolución. Cada paso marca un momento clave en la metafísica occidental, que proyecta un orden superior, más real y valioso que el mundo sensible. En la tercera parte del aforismo, Nietzsche alude al mundo verdadero como *inaccesible, indemostrable, pero consolador*. La crítica nietzscheana apunta, principalmente, a la filosofía kantiana, aunque también se podría

incluir a Schopenhauer, por ser este discípulo del filósofo de Königsberg. En esta tercera etapa, Nietzsche describe al mundo verdadero kantiano -el imperativo categórico y el noúmeno-. “El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero como ya pensando, un consuelo, una obligación, un imperativo. (El viejo sol en el fondo, pero a través de la niebla y el escepticismo; la idea vuelta sublime, pálida, nórdica, regiomontana)” (Nietzsche, 2023, p. 172).

Nietzsche acusa a Schopenhauer, como continuador de la filosofía kantiana, de conservar esta estructura dualista en su división entre el mundo como representación -fenómeno- y el mundo como voluntad -cosa en sí-. La *Voluntad en sí*, justo como la piensa Schopenhauer, mantiene el carácter incognoscible, sin embargo, la lectura Nietzscheana pasa por alto la naturaleza no religiosa, no normativa y no consoladora del concepto de voluntad en Schopenhauer. Se debe considerar que, a diferencia de la teoría platónica del conocimiento, por citar un ejemplo, Schopenhauer no desacredita el mundo sensible en favor del mundo verdadero. Si bien es cierto que Schopenhauer comenta en varios apartados de su obra -*Die Welt als Wille und Vorstellung*- que todo lo que concierne a la representación es *una ilusión engañosa del velo de maya*, debe entenderse que Schopenhauer no anula la validez del conocimiento sensible, antes bien, pretende demostrar que el mundo como representación es ilusorio porque está mediado por el sujeto cognoscente, es decir, el mundo es únicamente objeto de conocimiento para el sujeto cognoscente. En cuanto a la *Voluntad en sí*, Schopenhauer no la presenta como un mundo alternativo, ni como una entidad sobrenatural. Por el contrario, afirma que la voluntad es el núcleo mismo del mundo fenoménico, su fundamento, no su negación. Para Schopenhauer la voluntad es el límite del conocimiento del sujeto. Es la parte que el sujeto no puede mediar. La voluntad opera como crítica al conocimiento del sujeto sobre el mundo, mostrando que el sujeto no puede captar la realidad por completo desde su

percepción sensible. El conocimiento siempre queda limitado por su forma representacional, y solo en la vivencia interna del querer se toca el fondo de la realidad. Por tanto, la voluntad no es un más allá consolador: se manifiesta a través del cuerpo, en el deseo, en el dolor, en la lucha por existir. Se trata de un trasfondo inmanente, no de un cielo moral ni de una esperanza trascendente. El concepto de *Voluntad en sí* es una descripción ontológica del carácter inmanente del sufrimiento en el mundo, no un consuelo de los dolores y sufrimiento del mundo sensible. La *Voluntad en sí* es descriptiva, no obligante, pues, de ella nunca se deriva el imperativo *se debe sufrir*, antes bien, Schopenhauer solo se limita a dar cuenta del origen del sufrimiento con la *Voluntad* como fundamente metafísico. No se debe olvidar que para Arthur Schopenhauer la *Voluntad en sí* no es racional, no tiene fines, no es consciente, sino que es un querer ciego, eterno, insaciable. Y es precisamente esta estructura de constante carencia, de necesidad sin término, lo que constituye la raíz ontológica del sufrimiento. De esta forma, el sufrimiento no es accidental ni contingente: no es un mal que deba ser explicado o superado, sino la forma misma de existencia bajo el dominio de la voluntad.

En cuanto a la crítica sobre los despreciadores del cuerpo, decir que Schopenhauer desprecia el cuerpo es una lectura incompleta y, en varios aspectos, equivocada de su filosofía. Es cierto que Schopenhauer tiene una visión trágica y pesimista del cuerpo. El filósofo de Danzig describe el cuerpo como fuente constante de sufrimiento, pues, siempre hay una necesidad, un dolor, un deseo. Pero esta visión no implica odio ni desprecio del cuerpo: antes bien, es parte de su comprensión ontológica de la existencia. Aunque Schopenhauer plante también al cuerpo como expresión del sufrimiento, no lo desprecia ni lo niega, como ocurre en el pensamiento platónico, el ascetismo religioso, en la filosofía cartesiana e incluso en la ética kantiana. Por el contrario, el cuerpo ocupa en su pensamiento una posición privilegiada como mediador del acceso a la cosa en sí.

Schopenhauer sostiene que el cuerpo humano tiene una doble dimensión epistemológica: se conoce desde fuera como representación -como cualquier otro cuerpo físico-, pero también desde dentro, como vivencia directa, como *Voluntad*. El cuerpo tiene un lugar único en la metafísica schopenhaueriana: es el punto de intersección entre fenómeno y noumeno, entre representación y voluntad. No hay desprecio posible aquí; hay, más bien, un reconocimiento del cuerpo como el único medio para acceder verdad, al ser este, desde su interioridad, la objetivación más alta de la *Voluntad*.

El constante anhelar que constituye la esencia de todo fenómeno de la voluntad, solo alcanza en los niveles superiores de objetivación su primer y más universal fundamento, manifestándose aquí la voluntad como un cuerpo vivo sujeto al férreo mandato de alimentarse; y lo que da fuerza a ese mandato es el hecho de que ese cuerpo no sea otra cosa que la propia voluntad de vivir objetivada (Schopenhauer, 2010a, p. 552).

Tomando en cuenta estos matices sobre la filosofía de Schopenhauer y la crítica nietzscheana, es posible afirmar que Nietzsche no refuta la tesis ontológica de Schopenhauer sobre el carácter insaciable de la voluntad y la inherencia del sufrimiento en la existencia. En lugar de eso, reacciona a ella proponiendo una transformación del sufrimiento en objeto de afirmación estética. Nietzsche busca transfigurar el sufrimiento mediante una actitud dionisiaca que no lo elimina, sino que lo incorpora como condición vital. No hay refutación lógica del pesimismo, sino un intento de revalorar sus consecuencias desde una perspectiva trágica y afirmativa.

La tesis fundamental del pensamiento de Arthur Schopenhauer se puede simplificar de esta forma:

Esta tendencia, que constituye el núcleo y el “en sí” de cada cosa, la venimos identificando con aquello que se manifiesta en nosotros de modo más claro bajo la luz de la plena consciencia y se llama *voluntad*. Su represión mediante un obstáculo, que se alza entre ella y su objetivo provisional, la damos en llamar *sufrimiento* y, por el contrario, la consecución del objeto recibe el nombre de *satisfacción*, bienestar o dicha. Entonces vemos a los fenómenos sumidos en un sufrimiento continuo y sin dicha estable. Pues toda tendencia, al nacer de una carencia, de un descontento con su estado, supone sufrimiento en tanto que no se vea satisfecho dicho anhelo; sin embargo, ninguna satisfacción es duradera, suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva tendencia (Schopenhauer, 2010a, p. 549).

Para Schopenhauer, la vida está necesariamente marcada por el sufrimiento, debido a la naturaleza misma de la Voluntad, pues, esta no es racional ni orientada hacia un fin, sino un querer ciego, eterno e insaciable, que se manifiesta en todos los seres como necesidad, carencia, lucha, dolor. Esto significa que en tanto el mundo sea voluntad, habrá sufrimiento. No hay redención ni progreso, sino repetición constante del deseo frustrado y del dolor constante. Esa es la conclusión ontológica de Schopenhauer. Nietzsche, como es sabido, se pronuncia en contra de la visión pesimista, pero no la refuta. Lo que hace es proponer otra actitud frente a la misma realidad. Nietzsche propone la afirmación del devenir, del dolor, de la lucha como expresión de poder. Nietzsche, al igual que Schopenhauer, admite que la vida es sufrimiento, lucha, devenir. En esto no contradice la tesis Schopenhaueriana. Lo que cambia es la valoración. Ante el problema de la inevitabilidad del sufrimiento, Schopenhauer propone la negación de la voluntad entendida como un estado de aquietamiento de los deseos, Nietzsche, en cambio, propone una afirmación del sentido trágico de la vida, prueba de ello es su *Amor fati*. En la ciencia jovial menciona:

Quiero aprender cada vez más a ver la belleza existente en la necesidad de las cosas - así yo seré uno de los que las embellezcan. *Amor fati*: ¡Que apartar la vista sea mi única negación! Y, para decirlo todo y de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir sí! (Nietzsche, 2010, p. 481).

En otro texto, *Ecce homo*, Nietzsche expresa así el *Amor fati*:

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni en toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo, sino amarlo (Nietzsche, 2005, p. 62).

Nietzsche no demuestra que la vida no sea sufrimiento. Lo que hace es invitar a amar ese sufrimiento. Es decir, Nietzsche propone una valoración estética al sufrimiento, pero no supera ni refuta lógicamente el pesimismo de Schopenhauer. Nietzsche reemplaza la metafísica por la estética. No pretende negar la voluntad como Schopenhauer, tampoco busca una verdad eterna y consoladora como Platón, Nietzsche busca afirmar la vida en su sentido trágico, su dolor, su carencia de finalidad. De esta forma, el arte, la música y el amor fati se convierten en formas estéticas de soportar, e incluso, como él menciona, amar lo insoportable. De esta forma, el núcleo de la metafísica de Schopenhauer permanece intacto ante la crítica nietzscheana, pues, no se ha rebatido la inevitabilidad del sufrimiento. No obstante, todavía queda otro problema sobre el sistema schopenhaueriano. Parece ser una contradicción que Schopenhauer hable de una voluntad incognoscible y aun así emplee términos conocidos tales como deseo insaciable, querer, o incluso el mismo término de Voluntad. Aparece, pues, el problema sobre la cognoscibilidad de la voluntad.

4.6 ¿Cómo puede afirmarse que la Voluntad es la cosa en sí, si cualquier conocimiento sobre ella sigue siendo representación?

Schopenhauer establece las bases de su sistema filosófico principalmente a partir de la filosofía kantiana, aunque introduce importantes reinterpretaciones. Retoma la división kantiana entre fenómeno y noumeno como punto de partida, pero la reformula mediante los conceptos de representación y voluntad.

El mayor mérito de Kant es la distinción entre fenómeno y cosa en sí, basada en la constatación de que entre nosotros y las cosas siempre se interpone el intelecto, razón por la cual las cosas no pueden ser conocidas tal como son en sí mismas (Schopenhauer, 2010a, p. 707).

El mundo como representación corresponde, en cierto modo, al fenómeno kantiano, aunque Schopenhauer enfatiza más el papel activo del sujeto en la construcción de la realidad fenoménica. En cambio, su noción de voluntad no se limita a ser un equivalente del noumeno kantiano, entendido como un límite inaccesible al conocimiento representacional. Por tanto, siguiendo a Kant, se afirma que todo lo que conocemos es fenómeno, es decir, representación construida por nuestras formas cognitivas -espacio, tiempo y causalidad-. El mundo tal como nos aparece está estructurado por nuestro entendimiento bajo el principio de razón suficiente. Así, el conocimiento que tenemos de los fenómenos es mera representación.

¿Qué es el conocimiento? Ante todo, esencialmente es representación. ¿Qué es representación? Un proceso fisiológico muy complejo en el cerebro del animal, cuyo resultado es la conciencia de una imagen cerebral. Obviamente, la relación de tal imagen con algo completamente distinto del animal en cuyo cerebro se produce solo puede ser mediata (Schopenhauer, 2010b, p. 252).

Sin embargo, todo lo relativo a la Voluntad no puede subsumirse al principio de razón suficiente, pues es completamente distinto de la representación. Por ello, la cosa en sí existe independientemente de nuestra representación y es incognoscible para el conocimiento discursivo. Allí donde Kant pone su límite, a saber, en el noumeno, Schopenhauer ve una abertura que le permite ir más allá, no en términos conceptuales, sino mediante la vivencia inmediata. La clave de esta abertura es el doble estatuto ontológico del cuerpo *-Leib-*.

El cuerpo se nos presenta doblemente: como objeto en el mundo *-einwirkende Körper-* y como vivencia interna de impulsos, esfuerzos, deseos o dolores *-Leib-*. Esta vivencia no es una representación más, sino una experiencia directa de aquello que constituye el fundamento del mundo: la Voluntad. Este acceso no es conceptual ni discursivo, sino una certeza inmediata, una vivencia sentida. La voluntad, vivida desde el interior, es para Schopenhauer lo más íntimo que conocemos y, a la vez, el ser en sí de todo lo que existe.

Este conocimiento interior no está mediado por el entendimiento; se trata más bien de un acceso directo y pre-reflexivo. Así, la voluntad no se conoce como si fuera algún objeto regido por cualquiera de las cuatro raíces del principio de razón, sino que se experimenta. No representa, sino que se siente, se vive en los deseos, el dolor y cualquier emoción *-pathos-*. Aunque no es posible tener una imagen representacional de la voluntad *-pues no es representación-* sí es posible vivenciarla, pues somos Voluntad. Schopenhauer sostiene que este acceso interno constituye el conocimiento más íntimo de nosotros mismos y, por analogía, del ser en sí de todo lo existente.

No obstante, esto plantea un aparente problema: si todo conocimiento es representación, ¿cómo es posible un conocimiento no representacional de la cosa en sí? ¿No implica una contradicción decir que sabemos que la voluntad es ciega, irracional e

incesante si no podemos representarla conceptualmente? Con esta argumentación parece que se ha caído en una contradicción. Schopenhauer sostiene que el conocimiento sobre la esencia del mundo no es representacional, pero también menciona que todo conocimiento es esencialmente representación. A partir de esto, se concluye que todo conocimiento es representacional, aunque existe un conocimiento que no lo es; además, por medio de este conocimiento no representacional se puede hablar sobre la esencia del mundo y llamarla *Voluntad en sí*. Más aún, se afirma que la esencia del mundo, la *Voluntad en sí*, es un deseo irracional, ciego e incesante. Pero ¿cómo se puede afirmar esto de algo que no se conoce? ¿Cómo es posible tener conocimiento no representacional de algo que no es representación? Magee plantea:

Toda esta confusión se hubiera evitado si Schopenhauer hubiera expuesto la distinción -que aplica a lo largo de toda su obra- entre conocer y saber de. Es evidente que podemos saber muchas cosas acerca de personas a quienes no conocemos; leyendo catálogos de ventas obtenemos información detallada de cosas que no conocemos. En este contexto es importante recordar que este conocimiento se aplica tanto a entidades abstractas como a objetos materiales: puedo saber que la tercera sinfonía de Beethoven está escrita en mi bemol, que se compone de cuatro movimientos, que dura aproximadamente tres cuartos de hora, que se interpretó por primera vez en 1805, y muchas cosas más, sin conocerla. Cualquiera de mis lectores que jamás haya escuchado la sinfonía sabe ahora estas cosas, pero las sabe sin conocer la sinfonía” (Magee, 1991, p. 435).

En primer lugar, podemos afirmar, siguiendo a Magee, que Schopenhauer no habla de un conocimiento directo sobre la voluntad; antes bien, solo sabemos que es el trasfondo del mundo fenoménico, que es irracional y que su deseo jamás cesa, todo ello gracias a nuestra experiencia interna. De esta forma, es posible entender la voluntad sin conocerla

como si se tratara de una representación más. En segundo lugar, de acuerdo con la reflexión de Magee, conviene aclarar que Schopenhauer no habla unívocamente de la voluntad. El filósofo de Danzig distingue tres sentidos fundamentales en los que puede comprenderse: como principio ontológico no representacional que fundamenta todo fenómeno; como principio cosmológico, ya que todos los fenómenos son manifestaciones de la voluntad; y como voluntad antropológica -individual- en el ser humano, que se manifiesta como deseo, esfuerzo, temor o dolor. Esta diferenciación permite comprender cómo la voluntad se hace accesible a la conciencia desde la vivencia interna del cuerpo - Leib-, sin dejar de ser, al mismo tiempo, incognoscible en sentido representacional.

He llegado a la conclusión de que hubiera sido preferible que Schopenhauer, por las razones que él mismo especificó, no hubiera asociado el noúmeno con ningún concepto empírico, ya que, independientemente del concepto empírico elegido, el resultado es asociar el noúmeno con algún objeto cognoscible. Esto ha motivado la falsa interpretación según la cual Schopenhauer afirma que el noúmeno puede ser conocido y, además, describe lo que es. Lo mismo hubiera ocurrido con las palabras fuerza, energía o cualquier otro concepto. Como ocurre con la palabra *Wille*, cualquier término elegido aparecería en la obra con al menos dos significados compatibles. Schopenhauer utiliza este término para designar algo que puede ser conocido. En realidad, emplea el término Voluntad en no dos, sino en tres sentidos diferentes: dos que denotan algo cognoscible y uno que denota algo incognoscible (Magee, 1991, p. 436).

Hablar de la Voluntad en la obra de Schopenhauer representa un desafío complejo para el lector; sin embargo, es posible identificar en qué sentido se refiere a la Voluntad en cada caso. Para entender los tres sentidos en los que habla de la voluntad, es pertinente plantear ejemplos que permitan comprenderlos con precisión.

Para Schopenhauer, las ciencias empíricas no pueden acceder al fundamento último del mundo, pues siempre hay un límite para toda experiencia sensible. Sin embargo, es precisamente en las ciencias empíricas, sobre todo en aquellas que estudian la naturaleza inorgánica, donde puede verse la confirmación de la teoría schopenhaueriana sobre la Voluntad como fundamento del mundo. En *Sobre la voluntad en la naturaleza -Über den Willen in der Natur-* Schopenhauer comenta:

Ninguna parte de mi doctrina podría esperar que recibiese menos confirmación de las ciencias empíricas que la que aplica a la naturaleza inorgánica la verdad fundamental de que la cosa en sí de Kant es la voluntad, presentándonos lo que obra en sus fuerzas elementales como idéntico a lo que en nosotros conocemos como voluntad (Schopenhauer, 2012, p. 151).

A partir de la naturaleza inorgánica podemos comprender cómo entiende Schopenhauer el principio ontológico de su sistema. En su filosofía, cuanto más bajo es el grado de objetivación de la Voluntad, más pura y transparente se manifiesta como principio ontológico, precisamente porque está menos mediada por formas complejas de representación, como la conciencia o el intelecto. En los niveles más simples de la naturaleza -por ejemplo, la gravedad, el magnetismo o la electricidad- la Voluntad se objetiva sin interferencias conscientes. Estos fenómenos no tienen finalidad racional ni representan un querer individual, pero se comportan con persistencia ciega. Para Schopenhauer, esto es un signo claro de la Voluntad.

Podemos afirmar con certeza que la corriente eléctrica es el flujo de carga eléctrica, generalmente de electrones, a través de un material conductor, y que este flujo se produce cuando existe una diferencia de potencial entre dos puntos, lo que impulsa a las cargas a moverse. Sobre la corriente eléctrica podemos analizar diversos fenómenos y cualidades, pero no se debe olvidar que antes de que se teorizara sobre ella, es decir,

antes de que la humanidad tuviese conocimiento de ella, la corriente eléctrica actuaba de la misma forma. No es que la corriente eléctrica siga lo establecido en las leyes; por el contrario, simplemente actúa. Ese actuar constante, dirigido y no reflexivo, es lo que Schopenhauer interpreta como la expresión más desnuda de la Voluntad.

Se puede afirmar que, en fenómenos como la electricidad, la Voluntad se manifiesta de forma más directa y evidente como principio ontológico, porque se expresa sin mediaciones conceptuales o subjetivas. En ese nivel, vemos con mayor nitidez lo que Schopenhauer llama el querer en estado puro: incesante, ciego y sin porqué.

A diferencia del plano ontológico, donde la voluntad es la cosa en sí, absolutamente incognoscible, la Voluntad en sentido cosmológico se manifiesta fenoménicamente en todo el universo. Es decir, la voluntad se objetiva en los distintos niveles del mundo, desde lo más básico -como la fuerza gravitacional- hasta lo más complejo -la autoconciencia humana-. A nivel cosmológico, reconocemos la voluntad de permanecer en el mundo en las similitudes de los procesos biológicos. Prueba de ello es el comportamiento de los animales durante la caza o el apareamiento. El león persigue a la gacela; esta, a su vez, motivada por el mismo deseo de vivir, busca el forraje para alimentarse, o la semilla que, una vez en la tierra, se desarrolla y deviene planta. Aquí vemos una voluntad que se objetiva en la naturaleza como instinto, como comportamiento vital que no depende del pensamiento ni de la conciencia. Para Schopenhauer, la naturaleza entera es Voluntad objetivada; es decir, el mundo es expresión del querer ciego: desde la gravedad que atrae cuerpos -*einwirkende Körper*- hacia el centro de la tierra hasta el deseo sexual de los seres vivos.

En sentido antropológico, la voluntad se manifiesta como voluntad individual, es decir, como aquello que experimentamos internamente en nuestra vida psíquica: deseos, impulsos, pasiones, afán, dolor, sufrimiento, temor, esperanza, amor, odio, voluntad de

vivir. El ser humano es, al menos parcialmente, consciente de esta voluntad, aunque no la dirige ni la elige racionalmente. En este nivel, la voluntad aparece como una fuerza interior que impulsa sus acciones más allá del control del intelecto. Aunque recuerda en cierto modo la lucha de impulsos que describe Nietzsche, en Schopenhauer esta voluntad carece de sentido, es ciega e irracional, orientada a la perpetuación del querer mismo, más que a la afirmación o creación. La conciencia no gobierna la voluntad, sino que la acompaña, la interpreta o incluso la padece.

A modo de ejemplo, pensemos en una persona que tiene hambre. No basta con saber que necesita comer; siente esa necesidad en su cuerpo como un deseo que no ha elegido. Para Schopenhauer, en estos casos no somos sujetos que tienen voluntad, sino que somos esa voluntad en su forma más inmediata. No es una idea, ni algo que se piensa o se elige: es algo que se vive desde dentro y que constituye la raíz de nuestra existencia individual. Debemos pensar que mi cuerpo y sus impulsos no son meramente objetos que observo. Yo soy una voluntad viva, encarnada.

Si planteamos el caso hipotético en que alguien sufre un fuerte dolor de estómago, podemos afirmar que, desde una perspectiva científica o externa, ese dolor puede explicarse por una úlcera, una contracción muscular o una infección bacteriana. Todo eso corresponde al cuerpo como representación, es decir, un objeto sometido a causalidad y analizable por la medicina. Sin embargo, desde la vivencia interna, ese dolor no es un objeto externo, ni una imagen, ni una cosa observable; es algo que se sufre, algo que se es. En ese momento no hay distancia entre el sujeto y el dolor. El propio sujeto es ese dolor, pues no es algo distinto de él, él mismo es ese dolor. Esta experiencia no es simplemente una representación subjetiva, sino un modo directo en que la Voluntad se manifiesta. Ese dolor es la forma que adopta la voluntad de vivir cuando encuentra resistencia o frustración. En este caso particular, la voluntad se da como dolor en ese

punto de su manifestación. El organismo entero, incluso sin reflexión, se reconfigura hacia el querer que cese ese dolor, expresando una fuerza vital ciega e irracional. Por tanto, el dolor de estómago no se reduce solamente a un dato fisiológico, sino que constituye una ventana inmediata a lo que somos en esencia, a saber, voluntad de vivir, deseo de conservación y lucha por persistir en el ser. Es el fenómeno que permite una intuición vivida de lo que en nosotros no se da como objeto, sino como fuerza interna.

Cuando el sujeto tiene dolor de estómago, no solo observa síntomas o reacciones físicas como lo haría un médico, sino que experimenta ese dolor como suyo, como algo que se impone desde dentro. Esta vivencia inmediata, no mediada por la representación, es clave. Es el único caso en que el sujeto no solo se reduce a ser sujeto cognoscente frente a un objeto, sino que él mismo es aquello que reconoce: es ese dolor, es voluntad en estado puro. Así, la vivencia corporal del dolor no es una representación más, sino la expresión directa y más nítida de lo que Schopenhauer llama la cosa en sí.

Los tres niveles en que Schopenhauer piensa la voluntad se relacionan entre sí, no son independientes. A partir del nivel antropológico podemos llegar a la comprensión de los niveles más generales. No hay que olvidar la inversión schopenhaueriana sobre el conocimiento del mundo: “el hombre no es un microcosmos, el mundo es un macrohombre” (Schopenhauer, 2010b). Por tanto, se puede reconocer a la Voluntad en sí a partir de la experiencia interna del hombre. Retomando el ejemplo anterior, cuando se tiene dolor de estómago no solo se observan síntomas o reacciones físicas desde la óptica de la medicina, sino que se experimenta ese dolor como propio, como una necesidad imperiosa que el sujeto quien la padece no ha elegido, como algo que se impone desde dentro. Esa vivencia inmediata, no mediada por la representación, es la vía de acceso a la expresión más pura de la *Voluntad*. Es el único ámbito donde no soy solo sujeto cognoscente frente a un objeto, sino que soy lo que conozco: voluntad en su manifestación

más inmediata. De esta forma, la vivencia corporal del dolor no es una representación entre otras, sino una expresión directa de la cosa en sí. Lo que experimento como voluntad en mí no es esencialmente distinto de lo que se expresa en el resto del mundo como fuerza, energía, impulso o causalidad.

El planteamiento schopenhaueriano sobre el reconocimiento de la cosa en sí entra en conflicto con la filosofía kantiana. Este es el punto de quiebre entre ambos pensadores. Según Kant, el sujeto cognoscente no puede acceder a la cosa en sí, mientras que Schopenhauer sostiene que hay una posibilidad de acceder a tal conocimiento mediante la vivencia interna. Esto se debe al doble estatuto del cuerpo vivo: es, por un lado, representación y, por otro, voluntad. Por ello, sería un egoísmo teórico decir que soy el único ser que tiene voluntad; por ello, reconocemos, aunque de forma indirecta, que las demás representaciones del mundo también son voluntad. Imaginemos que una persona le comenta a otra que siente un fuerte dolor. El interlocutor, aunque no lo experimenta en ese momento, logra comprenderlo no a través de una abstracción conceptual, sino porque ha vivido antes el dolor en su propio cuerpo. Desde esa vivencia pasada reconoce lo que ese dolor implica, no como mero síntoma observable, sino como vivencia interior. En este reconocimiento se expresa lo que Schopenhauer (2010a) plantea: “Solo conozco directamente la voluntad en mí mismo, pero la reconozco en otros seres por analogía al ver que también manifiestan algo similar a lo que he vivenciado interiormente sé que no son solo fenómenos, sino también voluntad” (p. 259).

Así, la experiencia empática del dolor no es puramente representacional; se apoya en la experiencia inmediata de mi propio cuerpo como voluntad. Tampoco debe pensarse que Schopenhauer afirma que se trata de una empatía emocional, es decir, la simpatía de ponerse en el lugar del otro de forma afectiva, sino de una analogía ontológica:

comprendo que el otro también es voluntad, no porque experimente su dolor, sino porque sé, desde mi vivencia, lo que significa ser voluntad encarnada.

Así, el cuerpo vivido *-Leib-* nos revela una dimensión del ser que escapa a la mera representación. En él no solo se expresa la necesidad interna de la existencia, sino también la posibilidad de reconocerse a uno mismo como *Voluntad*. Este reconocimiento, aunque originado en lo individual, no se agota en una forma de egoísmo subjetivo, pues insinúa que todo lo que vive participa de la misma esencia. En el horizonte que se abre, el ser humano no aparece únicamente como testigo en primera persona de la *Voluntad en sí* que origina su sufrimiento, sino como aquel en quien esa experiencia puede devenir comprensión a partir del reconocimiento de su misma esencia en el otro. Pero esto pertenece ya a otro momento del pensamiento de Schopenhauer, aquel en el que la Voluntad no solo se experimenta, sino que se enfrenta a sí misma bajo el signo de lo ético.

Capítulo V Tercera consideración antropológica: El ser humano como ser ético-moral.

La experiencia interna del cuerpo permite reconocer el fundamento ontológico del ser humano y, a partir de este, el fundamento del mundo. De ahí se deduce que, más allá de su apariencia fenoménica, todo cuanto existe tiene como raíz última a la *Voluntad*. Desde el momento en que Schopenhauer reconoce a la *Voluntad en sí* como el principio metafísico del mundo, puede intuirse que todo su sistema filosófico desemboca en una reflexión ética. Las consideraciones epistemológicas, ontológicas y estéticas²² que desarrolla son piezas necesarias para comprender el destino final de su pensamiento, a saber, una filosofía práctica que sitúa al sufrimiento, como producto de la *Voluntad*, en el centro de la existencia y busca comprender su sentido. En el estudio introductorio a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, López de Santa María comenta:

El carácter orgánico hace, pues, que la filosofía de Schopenhauer pueda ser vista como una ética; pero no en mayor medida en la que pueda considerar también como una metafísica o como estética. Por consiguiente, su significación ética no tendría una relevancia si toda su base consiste en el hecho de que la ética es un legítimo punto de vista desde el que considerar su pensamiento único. Pero lo cierto es que su base no se reduce a eso. Pues hay otro factor que nos permite afirmar que la doctrina de Schopenhauer no es simplemente ética, sino prioritaria y esencialmente ética. Ese factor no se refiere a simples aspectos formales, sino al contenido mismo; y a aquel contenido, por cierto, que construye el carácter

²² Si bien la estética constituye un componente fundamental de su sistema filosófico y está estrechamente relacionada con su metafísica de la voluntad, en este trabajo no se abordarán en detalle las aportaciones estéticas de Schopenhauer por razones de enfoque y extensión.

distintivo y peculiar de la filosofía de Schopenhauer: el ser una filosofía de la voluntad (López de Santa María en introducción a Schopenhauer, 2002, p. VIII).

Desde esta concepción, el mundo fenoménico, es decir, la representación, no es más que un reflejo de la Voluntad, y el ser humano ocupa en este reflejo un lugar privilegiado, ya que en él la voluntad se expresa con mayor claridad. Así lo indica Schopenhauer al señalar:

Ya nos es conocido que todo cuanto acontece en el mundo lo hace como representación de la voluntad, viniendo a constituir su espejo, en la cual se reconoce a sí misma con los grados progresivos de claridad y perfección de los que el hombre supone el mayor. La esencia del hombre alcanza su expresión más perfecta a través de la continua serie de sus acciones (Schopenhauer, 2001, p. 6).

La afirmación de Schopenhauer de que “la esencia del hombre alcanza su expresión más perfecta a través de la continua serie de sus acciones” señala un vínculo fundamental entre el ser y el actuar. Pero, la moralidad, en su filosofía, no radica en las acciones del hombre, sino en el hombre mismo como manifestación de la Voluntad metafísica. Es decir, la ética schopenhaueriana parte del reconocimiento de que el individuo es la expresión concreta y visible de una voluntad que trasciende los actos particulares que realiza. Como señala Pilar López de Santa María:

Lo específico del fenómeno humano no es la capacidad de representaciones abstractas, sino el hecho de que en él se hace patente el carácter moral de la voluntad metafísica que no puede manifestarse en otros grados de objetivación, por carecer de las condiciones necesarias para ello. La moralidad de la voluntad se manifiesta pues en el hombre, más no en sus acciones” (López de Santa María, en estudio introductorio a Schopenhauer, 2002, pp. IX-X).

Esta distinción resulta fundamental para comprender por qué, aunque Schopenhauer enfatiza la importancia de las acciones al decir que, a partir de ellas, el hombre alcanza la expresión más pura de su esencia, empero, lo principal no se da en las acciones aisladas, sino en la esencia del ser humano que actúa. Se ha hablado de las acciones porque ellas son el medio por el cual la voluntad se hace reconocible en su forma fenoménica, permitiendo un estudio ético que es también ontológico. Pero es esencial aclarar que la verdadera dimensión moral descansa en el hombre como portador de la voluntad, y no simplemente en los actos particulares que ejecuta. Por ello, el estudio ético no puede separarse del análisis ontológico, dicho de otra forma, comprender al hombre en su esencia más pura implica observar cómo esta esencia se despliega en sus acciones, en su conducta. Así, la ética en Schopenhauer se configura como una filosofía práctica que parte del reconocimiento vivencial de esta unidad entre ser y acción.

Así pues, se comprende que, en el sistema filosófico de Schopenhauer, la reflexión ética no aparece como un apartado aislado ni como una mera aplicación de principios abstractos, sino como el tránsito natural que va desde una metafísica que identifica a la Voluntad como la esencia última del mundo a una *metafísica de las costumbres*. Es, entonces, la *filosofía práctica* la conclusión del desarrollo metafísico de Schopenhauer y por ello, se le debe reconocer como la parte más importante. Así lo reconoce al inicio de la cuarta parte de su obra *El mundo como voluntad y representación*.

La última parte de nuestro estudio se anuncia como la más importante, dado que atañe a las acciones de los hombres, al asunto que nos atañe directamente a todos y ante el que nadie puede sentirse ajeno o mostrarse indiferente, pues resulta conforme a la naturaleza humana referir a él todo lo demás. En este sentido, conforme al modo habitual de expresarse, esta parte de nuestro examen se llamaría “filosofía práctica”, en oposición a la parte teórica tratada hasta el momento. Pero

en mi opinión, la filosofía siempre es teórica, al serle consustancial el investigar y proceder de un modo puramente contemplativo, y no prescriptivo, sea cual sea el objeto de investigación (Schopenhauer, 2010a, p. 493).

Schopenhauer advierte sobre el uso del término *filosofía práctica* para referirse a la investigación filosófica sobre el carácter del ser humano -visto desde las acciones-. En la tradición filosófica, dicho término suele aludir a un conjunto de reglas normativas. Tenemos, por ejemplo, el caso de Aristóteles y Kant: para el filósofo de Estagira, lo práctico se expresa en la búsqueda del término medio como camino hacia la virtud, y de la virtud como medio para alcanzar la felicidad; mientras que, para Kant la razón práctica formula el principio del imperativo categórico, según el cual toda máxima debe poder valer como ley universal. Esta forma de normatividad racional establece las condiciones del obrar moral. En contraste con ambos ejemplos, Schopenhauer no entiende la filosofía práctica como un sistema de prescripciones normativas, sino como una reflexión teórica sobre la condición de las acciones humanas. Por ello, insiste en que la filosofía, incluso cuando trata sobre la ética, conserva su carácter teórico, más aún, encuentra su fundamentación en la metafísica, por lo que no es erróneo llamar a la reflexión ética de Schopenhauer *Metafísica de las costumbres*. En el ensayo que Schopenhauer presentó a la Real Sociedad Danesa de las Ciencias²³ comenta:

Se añade que la Real Sociedad pide el fundamento de la moral por sí separado presentado en una corta monografía y, por consiguiente, fuera de su conexión con el sistema conjunto de cualquier filosofía, es decir, de la metafísica. Ya Kant dijo: La metafísica tiene que ir por delante, y sin ella no puede haber una filosofía moral (Schopenhauer, 2002, p. 137).

²³ Sobre el fundamento de la moral.

La ética, en el pensamiento de Schopenhauer, no enseña a obrar moralmente por medio de prescripciones ni como él mismo llama *conceptos rancios*, sino que se limita únicamente a describir e interpretar el fenómeno moral como una manifestación excepcional en un mundo regido por el querer ciego y el sufrimiento.

El criterio dado y el tratamiento anunciado ya indican que en este libro de ética no cabe aguardar prescripciones ni teoría del deber algunas; mucho menos debe suministrar un principio moral universal, algo así como una receta universal para engendrar virtudes (Schopenhauer, 2010a, p. 494).

Es necesario aclarar también que, lo referente a la moral concierne exclusivamente a la voluntad, por lo que aplicar términos generados a partir del principio de razón, como principio, fin o propósito, resulta inútil para su investigación. En este sentido, Schopenhauer advierte que no hay nada más diametralmente opuesto a la filosofía de la moral que la filosofía de la historia, pues esta última trata únicamente con fenómenos condicionados por la causalidad. Por ello, fue necesario desarrollar una metafísica de la voluntad antes de abordar la reflexión ética. Si la voluntad en sí es única, inmutable e irracional, entonces la moral -como manifestación directa de esta voluntad en su forma más pura- también debe concebirse como ahistórica, no racional y ajena al desarrollo. En consecuencia, Schopenhauer concluye que es imposible hablar de una historia de la moral.

5.1 De la voluntad al mal. Una ética del sufrimiento

En la filosofía de Arthur Schopenhauer, la moralidad no se encuentra en las acciones particulares del ser humano, sino en la esencia misma del hombre, es decir, en la *Voluntad en sí* que subyace a todo fenómeno. La voluntad que mueve al hombre a actuar es la misma que causa que la piedra caiga, es una fuerza ciega, indiferente, universal. Si se consideran dos ejemplos para ilustrar la postura de Schopenhauer, se podría pensar, en primer lugar, a una persona que trabaja arduamente y en segundo momento a una planta que florece. Si decimos que la voluntad humana es moral, también habría que decirlo de la voluntad que actúa en la naturaleza entera, porque son la misma. Por ello, calificar de moral un acto humano o un fenómeno natural, como el florecimiento de la planta, es inapropiado si se atiende solo a la apariencia fenoménica, pues en ambos casos las acciones o hechos son manifestaciones superficiales de una misma voluntad fundamental.

Esta concepción schopenhaueriana encuentra un respaldo conceptual en las reflexiones de Ludwig Wittgenstein. Aunque no constituye el eje central de este análisis, Wittgenstein refuerza la distinción entre el ámbito fenoménico y el ético al señalar que los hechos descriptibles del mundo carecen de valor ético intrínseco, permaneciendo en el plano de lo constatado sin alcanzar la dimensión moral. Así, desde la perspectiva del autor del *Tractatus logico-philosophicus*, la mera descripción de acontecimientos, por dramáticos o precisos que sean, no se traduce en una proposición ética. Esta visión complementa la idea schopenhaueriana, a saber, de que la moralidad reside en la esencia última -la Voluntad- y no en los actos particulares observables -fenómenos-. En su *conferencia sobre ética* Wittgenstein comenta:

Lo que quiero decir es que mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético. Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra (Wittgenstein, 1998, p. 37).

La voluntad, en el sistema schopenhaueriano, posee un carácter intrínsecamente moral que no se identifica con bondad, sino con maldad. Esto no implica que la voluntad sea malvada o intencionadamente dañina, sino que su naturaleza es irracional, insaciable y causa sufrimiento constante. La voluntad, al ser ciega y perpetuamente deseante, genera un ciclo infinito de necesidades que nunca se satisfacen completamente, produciendo así el mal ontológico que permea toda existencia. En este sentido, el mal no es un accidente ni un defecto de la realidad, sino su condición ontológica esencial. Si la voluntad por su condición ontológica genera sufrimiento, se puede deducir que la vida del hombre, al ser una manifestación de la voluntad está plagada de este. Como Schopenhauer enfatiza:

Si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo. Pues es absurdo suponer el infinito dolor que nace de la necesidad esencial a la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente causal. Nuestra sensibilidad para el dolor es casi infinita, la que se refiere al placer tiene estrechos límites. Cada desgracia aislada aparece como una excepción; pero la desgracia en general es una regla (Schopenhauer, 2009b, p. 307).

Esta ética de Schopenhauer se funda en una metafísica que reconoce el sufrimiento y el mal como condiciones ontológicas inherentes a la existencia. Para Schopenhauer, el mundo no es una entidad armoniosa o buena, sino la manifestación de una Voluntad ciega, irracional y perpetuamente insatisfecha. Esta Voluntad es la esencia última de todo lo real, y su naturaleza inconmensurablemente deseante genera un continuo estado de carencia y dolor. Así, el mal no es simplemente un fenómeno accidental o un defecto, sino la expresión fundamental de la realidad misma. En este sentido, la ética schopenhaueriana se apoya en una metafísica del mal, entendiendo que la condición humana está inevitablemente marcada por el sufrimiento. Pilar López de Santa María menciona:

Frente a las filosofías anteriores que, en su mayor parte, centraban la ética en el concepto del Bien Supremo, la de Schopenhauer es, podríamos decir, una filosofía basada en la idea del Mal Supremo. El mal es, en efecto, el motor y el problema fundamental de toda su filosofía e incluso, en su opinión, de cualquier pensamiento filosófico. Pero la solución que él ofrece al problema del mal no consiste en relativizarlo, justificándolo como una consecuencia inherente a la existencia de bienes mayores o intentando mostrar el predominio cuantitativo del bien sobre el mal. Porque sólo una maldad radical de la realidad puede explicar un mundo que tiene como elementos constitutivos el sufrimiento, la carencia, el egoísmo, la maldad, el hastío y la muerte. Considerar todo eso como meramente accidental, tal y como pretende el optimismo cósmico, es para Schopenhauer, no ya absurdo, sino impío. Toda existencia se reduce a dos categorías: el mal [Übel] y la maldad [Böse] (López de Santa María en estudio introductorio a Schopenhauer, 2002, pp. XI-XII).

Para precisar esta metafísica del mal, resulta útil distinguir entre dos conceptos alemanes que, para López de Santa María, apoyan a la comprensión y abordan dimensiones distintas del mal: *Übel* y *Böse*. El término *Übel* se refiere al mal como sufrimiento, daño o infortunio general, sin implicar intencionalidad o juicio moral. Es un mal ontológico, que denota todo aquello que afecta negativamente la condición del ser, como el dolor físico, la frustración o la insatisfacción constante que caracteriza la existencia humana bajo la Voluntad. En cambio, *Böse* implica un mal moral, asociado a la intención consciente de causar daño o actuar con malicia, y está vinculado a la responsabilidad ética y la culpabilidad.

Schopenhauer sitúa el núcleo de su metafísica del mal en el ámbito del *Übel*, ya que considera que el sufrimiento y la insatisfacción son inherentes a la naturaleza de la Voluntad misma, que es la cosa en sí. Esta Voluntad, siendo ciega y sin propósito racional, se manifiesta en el mundo fenoménico como un ciclo interminable de deseos insatisfechos que generan dolor y frustración. Así, el mal ontológico -*Übel*- no puede ser superado mediante la razón ni es resultado de una voluntad maligna, sino que es una característica estructural del existir. En cuanto al mal moral -*Böse*-, Schopenhauer lo comprende como una manifestación específica y contingente del querer individual, especialmente cuando en los actos particulares del ser humano hay una intencionalidad, es decir, cuando se somete bajo el juicio moral el motivo que motiva dichos actos. El mal moral, -*Böse*- será el objeto de análisis en la ética de Schopenhauer, ya que es el único mal del que, en cierta medida, podemos escapar por las vías estética²⁴ y ética según Schopenhauer.

Schopenhauer ha ganado fama como filósofo pesimista, principalmente porque, a diferencia de gran parte de la tradición filosófica que prioriza el bien o la armonía, fue

²⁴ Schopenhauer dedica el tercer libro de *El mundo como voluntad y representación* al análisis de la mitigación del sufrimiento mediante la contemplación estética desinteresada, sin embargo, en esta investigación no se abordarán tales consideraciones.

uno de los pocos pensadores que colocó al mal en el centro de su reflexión filosófica. Más aún, logró derivar desde su metafísica que el mal constituye la esencia misma del mundo, tanto en su dimensión ontológica -*Übel*- como en su dimensión moral -*Böse*-. Esta perspectiva radical lo distingue y a la vez desafía las concepciones optimistas del mundo que predominaban hasta entonces. También es cierto que Schopenhauer, estando consciente de esto, no fue un escritor que estuviera dispuesto a escribir lo que su sociedad esperaba leer, a costa de sacrificar su pensamiento.

Es también, un punto relacionado con la ética el optimismo de todos los sistemas filosóficos, que no puede faltar en ninguno de ellos como término obligado; pues el mundo quiere oír que es agradable y excelente, y los filósofos quieren agradar al mundo. Conmigo sucede otra cosa: he visto lo que grada al mundo, y, por lo tanto, para agradarle, no me apartaré ni un paso de la senda de la verdad. Así es que también en este punto discrepa mi sentido de todos los demás quedándose solo. Pero sucede que después de haber llevado a cabo todos ellos su demostración, cantando su canción del mejor de los mundos viene, por fin, por detrás del sistema, como un vengador fantasma, la cuestión acerca del origen del mal, del monstruoso mal, del horrible padecer que hay en el mundo y, enmudecen, o no tienen más que palabras vacías para pagar tan estrecha cuenta (Schopenhauer, 2012, p. 229).

Antes de apresurarnos a calificar a Schopenhauer simplemente como un filósofo pesimista debido a su enfoque en el mal inherente a la existencia, resulta fundamental examinar con detenimiento su teoría ética. No es lo mismo afirmar que la vida es esencialmente sufrimiento, que sostener que desde la ética se debe aceptar o abrazar ese sufrimiento. Sólo después de una exposición de la ética schopenhaueriana, se podrá

corroborar si el planteamiento del filósofo de Danzig es pesimista, y en caso de que amerite ese título, ver en qué sentido lo es.

5.1.2 La significación del mundo desde la moral en la metafísica de la voluntad

No hay inconveniente en acordar que, para Schopenhauer, la voluntad que subyace a todo fenómeno es un deseo ciego e irracional. Es una fuerza ciega que se impulsa hacia la vida. Por ello, donde hay vida se puede afirmar que hay voluntad, incluso, el mundo mismo es siempre voluntad, voluntad de vivir. De ahí que Schopenhauer (2010a) tome como pleonasmo decir *Voluntad de vivir* o simplemente *Voluntad*.

Como entidad ontológica, la voluntad es omnipresente, es lo que fundamenta todo cuanto existe y fuera de ella nada puede haber. Por consiguiente, donde hay voluntad hay mundo y, donde hay mundo hay vida. El mundo, en tanto vida, aparece como una lucha doble, en sentido físico –aspecto representacional- y en sentido moral -aspecto volitivo-. En tanto contienda física, se refiere a la lucha en el plano de la materia, es decir, la naturaleza, las fuerzas físicas y los cuerpos -*Körper*-, donde todo se explica por la interacción, conflicto o competencia de fuerzas físicas. Le es propio la epistemología que explica la lucha de fuerzas y cuerpos y, la estética que contempla estos fenómenos. Como lucha moral, a quien le corresponde el plano de la voluntad misma, es decir, el deseo y el querer que impulsan a los seres conscientes, es donde se manifiestan los conflictos éticos y morales, pues la voluntad se expresa en los motivos que guían la acción humana.

Por ello, el mundo tiene dos significados: el físico y el moral: ambos importantes para comprender el mundo. Se ha mencionado por doquier en esta investigación, en misma medida en que Schopenhauer lo menciona en su obra, el aspecto volitivo es

sustrato y fundamento al aspecto representacional, por ello, resulta evidente que Schopenhauer le atribuya al aspecto volitivo mayor importancia.

Las verdades físicas pueden tener mucha significación externa; pero les falta la interna. Esta -la significación interna-es privilegio de las verdades intelectuales y morales, que tienen por tema los grados superiores de objetivación de la voluntad, mientras que aquellas -verdades físicas- se ocupan de las inferiores (Schopenhauer, 2009b, p. 221).

Sería un error fundamental del ser humano, para Schopenhauer, concebir solamente significación externa del mundo, aquella que se mide en datos, cantidades y hechos empíricos, olvidando que la verdadera comprensión exige atender a la significación interna, de índole moral y volitiva. El riesgo de reducir la vida a meras cifras y determinaciones cuantificables es perder de vista lo esencial, aquello que revela la unidad íntima de la voluntad más allá de las apariencias. En este sentido, no deja de ser sugerente recordar la crítica que Antoine de Saint-Exupéry formula en *El principito*, donde denuncia:

Les grandes personnes aiment les chiffres. Quand vous leur parlez d'un nouvel ami, elles ne vous questionnent jamais sur l'essentiel. Elles ne vous disent jamais «Quel est le son de sa voix? Quels sont les jeux qu'il préfère? Est-ce qu'il collectionne les papillons?» Elles vous demandent: «Quel âge a-t-il? Combien a-t-il de frères? Combien pèse-t-il? Combien gagne son père?» Alors seulement elles croient le connaître. Si vous dites aux grandes personnes «j'ai vu une belle maison en briques roses, avec des géraniums aux fenêtres et des colombes sur le toit... », elles ne parviennent pas s'imaginer cette maison. Il faut leur dire «J'ai vu

une maison de cent mille francs.» Alors elles s'écrient «Comme c'est joli»²⁵ (De Saint-Exupéry, 2019, p. 15).

La observación literaria de Saint-Exupéry no hace sino refrendar, en clave poética, la advertencia metafísica de Schopenhauer: lo decisivo del mundo no se deja atrapar por lo mensurable, sino que exige un reconocimiento más profundo, allí donde la voluntad se revela como esencia común de todos los fenómenos.

La distinción que Schopenhauer establece entre la significación moral y la física del mundo encuentra un paralelo conceptual en la fenomenología de la corporalidad de Husserl, tal como la interpreta Román Chávez Báez en *Arte y fenómeno* (2018). La actitud naturalista, en Husserl, nos hace percibir la naturaleza material como meras cosas, es decir, tal como se nos muestran en la inmediatez de la intuición sensible, desprovistas de cualquier significación práctica o axiológica, lo que en el trabajo de Román se denomina *proto-objetos*. Estos *proto-objetos* se asemejan a los fenómenos en el mundo de la representación para Schopenhauer, pues, existen, interactúan y se presentan a nuestros sentidos, pero carecen por sí mismos de la significación interna que revela la *Voluntad* subyacente. Solo cuando el sujeto reconoce que estos fenómenos son manifestaciones de la *Voluntad* -es decir, que detrás de las apariencias materiales existe un sustrato volitivo y universal- adquieren sentido moral y existencial.

La fenomenología de la corporalidad en Husserl abre una novedosa forma de acceso a la cuestión de la materia. La actitud científico-natural o naturalista es la que está dada para para la naturaleza material; en oposición a dicha actitud,

²⁵ Las personas adultas aman las cifras. Cuando se les habla de un nuevo amigo, no nos preguntan jamás sobre lo esencial. Jamás nos dicen: “¿Cómo es el timbre de su voz? ¿Cuáles son los juegos que prefiere? ¿Colecciona mariposas?”. En cambio, nos preguntan: “¿Qué edad tiene? ¿Cuántos hermanos tiene? ¿Cuánto pesa? ¿Cuánto gana su padre?”. Sólo entonces creen conocerle. Si le decimos a las personas adultas: “Vi una hermosa casa de ladrillos rojos con geranios en las ventanas y palomas en el techo...”, no lograrán imaginarse la casa. Es necesario decirles: “Vi una casa de cien mil francos”. Entonces exclaman: “¡Qué hermosa es!” Traducción propia.

Husserl presenta la actitud personalista, que es la actitud del vivir natural [...] El correlato de la actitud personalista es, pues, la vida natural, nuestro mundo con valores, bienes, etcétera. En cambio, el correlato de la actitud naturalista son las cosas entendidas como meras cosas. "Meras cosas" indica que estas se caracterizan por ser tal como se nos muestran en la pura inmediatez [...] Digamos que la cosa material es la cosa a secas desprovista de toda significación, algo así como un proto-objeto. En ese sentido, de dejan a un lado todos los predicados axiológicos y prácticos que podemos atribuirle a las cosas. Le llamamos proto-objeto precisamente a esa presencia sensible que es portadora, en un nivel más alto, de predicados significativos a nivel axiológico y práctico (Chávez Báez, 2018, pp. 129-130).

Así, la noción de *proto-objeto* complementa la comprensión schopenhaueriana: el mundo sensible, por sí solo, no nos da acceso a la esencia de la vida; es la conciencia de la *Voluntad* en los fenómenos lo que confiere profundidad y relevancia moral a lo que percibimos.

La significación moral del mundo interesa únicamente al ser humano por dos razones, principalmente. La primera es que solo en el ser humano se ha desarrollado el entendimiento para hacer posible la autoconciencia de la voluntad. La segunda es que, a la naturaleza, tomada como objetivación general de la voluntad, la vida del individuo poco le importa, pues la vida de un individuo poco puede hacer para afectarla, antes bien se ocupa de la vida de las especies. Sólo al sujeto tomado individualmente le es de suyo el temor a la muerte y la angustia de los dolores. El ser humano no es más que un fenómeno inscrito en el espacio y tiempo, de ahí que, nacer, conservarse, procrear y morir sea su destino trazado. El intelecto que posee le hace consciente de estos males, sin embargo, cuando el individuo no ha alcanzado el reconocimiento de su esencia, a saber,

que todo cuanto existe es parte de la misma voluntad, toma su muerte como el mayor de los males. Entiende “su vida como un regalo, sale de la nada, sufre merced a la muerte la pérdida de ese regalo y retorna a la nada” (Schopenhauer, 2010a, p. 499), por el contrario, cuando el individuo ha superado la ilusión del velo de maya, se da cuenta que con la eliminación de su forma fenoménica su esencia permanece intacta, a saber, la *voluntad en sí*. Comprende que el nacimiento y la muerte son estados naturales de todo fenómeno. De esta forma, Schopenhauer (2010a) afirma: “Nacimiento y muerte pertenecen de igual modo a la vida, manteniendo un equilibrio mutuo como condiciones recíprocas o, si se prefiere la expresión, como polos del fenómeno global de la vida”.

Cuando la voluntad, en su objetivación más elevada -es decir, el ser humano-, adquiere conciencia de su naturaleza y reconoce que es manifestación de la voluntad, descubre que el sufrimiento le resulta inherente a su existencia. Ante este descubrimiento, solo le queda encaminar su autoconciencia en dos direcciones opuestas: ya sea que conscientemente persiga sus deseos y, de esta forma, afirme la voluntad, o que empeñe su intelecto en la emancipación del deseo, negándola.

“La voluntad se afirma a sí misma” significa que, aun cuando a su objetivación, esto es, al mundo o a la vida, le sea dada clara y cabalmente su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su querer; sino que esta vida conocida así también, es querida como tal por la voluntad, tal y como lo venía siendo sin el conocimiento en cuanto pulsión ciega, solo que ahora lo es con conocimiento, de modo consciente y reflexivo. Lo contrario de ello, la *negación de la voluntad de vivir*, se muestra cuando aquel conocimiento pone término al querer, pues entonces los fenómenos individuales conocidos dejan de actuar como motivos del querer, sino que el conocimiento global de la esencia del mundo, acrecentado por la comprensión de las ideas, este conocimiento que refleja

la voluntad se convierte en un aquietador de dicha voluntad y hace que esta se anule a sí misma (Schopenhauer, 2010a, pp. 513-514).

En la afirmación de la voluntad, la autoconciencia no disuelve el querer, sino que lo legitima y, en ocasiones, lo intensifica. El sujeto reconoce que está atrapado en un ciclo de deseo y satisfacción momentánea, pero interpreta ese mismo reconocimiento como una razón para continuar. Un ejemplo se observa en la ambición del mayor éxito profesional. El individuo sabe que el éxito no le proporcionará paz duradera, pero se convence de que seguir persiguiéndolo es su propósito vital. Del mismo modo, el consumidor compulsivo admite que compra cosas innecesarias, pero se justifica diciendo que esas adquisiciones le dan sentido a su vida, aun cuando esto implique una autoexplotación laboral. En ambos casos, el individuo consciente de que no obtendrá verdadera paz decide actuar, aceptando el deseo como ineludible.

Caso contrario, en la negación de la voluntad, la autoconciencia actúa como un freno que libera. El sujeto comprende que la satisfacción definitiva es imposible y que seguir alimentando el deseo solo perpetúa el sufrimiento. Este reconocimiento impulsa una renuncia deliberada: no por falta de oportunidades o por imposición externa, sino por la convicción de que nada externo puede otorgar paz duradera. Así, alguien puede frenar un impulso egoísta al entender que perseguir sus deseos es sinónimo de dañarse a sí mismo o de dañar al otro, optando por la supresión o apaciguamiento de sus deseos como respuesta. La elección de vivir con lo mínimo no es empobrecimiento forzado, sino discernimiento interior. De manera semejante, una persona que, tras una ruptura amorosa dolorosa, decide dejar de buscar compulsivamente nuevas relaciones y prefiere centrarse en su yo interior, ejerce una negación consciente, puesto que reconoce que aferrarse a otra persona por miedo a la soledad solo prolonga el sufrimiento y elige la serenidad de la introspección sobre el apego.

En suma, tanto en la afirmación como en la negación de la voluntad, la autoconciencia es central, pero opera en sentidos opuestos. En la afirmación, se convierte en cómplice del querer, justificando y perpetuando el ciclo de deseo y frustración. En la negación, en cambio, la autoconciencia es el detonante que permite al sujeto romper ese ciclo y orientarse hacia una liberación interior. Aunque se hable de un conocimiento que vuelve consiente al sujeto sobre la afirmación y negación de la voluntad de vivir no se trata de un conocimiento conceptual ni empírico ni abstracto, antes bien, al tratarse la voluntad, el conocimiento es vivencial, dicho en términos más contemporáneos, *re-conocimiento fenomenológico*.

El objetivo del pensamiento único de Schopenhauer gira en torno a la afirmación y negación de la voluntad, pues de ellos derivan los motores morales de las acciones del humano, a saber, maldad, egoísmo y compasión. No obstante, la tarea de Schopenhauer es describir la esencia de la significación moral del mundo, puesto que pretender que de la ética se deriven reglas o leyes para lograr individuos virtuosos sería una necesidad, una contradicción, pues si la moral ha concebido el concepto de libertad ¿cómo puede existir la libertad limitada por prescripciones morales?, por tanto, no hay cabida para pensar que Schopenhauer prescribe una actitud sobre otra, ya sea negación o afirmación de la voluntad de vivir. Antes bien, solo se enfoca en hacer una descripción del autentico significado moral del mundo.

Mi única meta solo puede ser presentar ambas -afirmación y negación de la voluntad- y llevarlas al conocimiento claro de la razón, mas no prescribir o recomendar una u otra, lo que sería tan necio como ineficaz, puesto que la voluntad es sí es absolutamente libre, se autodetermina enteramente y por sí sola y no hay ninguna ley para ella (Schopenhauer, 2010a, p. 514).

Para entender mejor la contradicción sobre la prescripción de preceptos morales es necesario exponer el concepto de libertad en Schopenhauer para luego ver sus implicaciones en su metafísica de las costumbres, sobre todo, en su vínculo con la afirmación y negación de la voluntad. No hay que perder de vista que la moral schopenhaueriana se distingue de otras, verbigracia, la moral kantiana, por su carácter exclusivamente descriptivo y hermenéutico.

5.2 Sobre la libertad

Se habla y se escribe con frecuencia sobre la libertad; desde las narrativas históricas que la exaltan, pasando por los discursos legales que la consagran, hasta su reconocimiento como derecho humano fundamental. No es casual que figure como uno de los pilares del lema de la Revolución Francesa: *Liberté, égalité, fraternité*.²⁶ Sin embargo, para Schopenhauer, la libertad no es un concepto tan evidente ni tan incuestionable. El filósofo de Danzig sostiene que el término ha sido malinterpretado y, peor aún, elevado erróneamente a la categoría de -libertad- absoluta. No se debe pasar por alto lo desarrollado anteriormente en el sistema filosófico de Schopenhauer, ya que a partir de estas consideraciones se erige la crítica hacia la libertad. Desde su sistema metafísico, donde el mundo se presenta como voluntad y representación, el buda de Frankfurt distingue entre dos planos: la libertad nouménica, que pertenece a la cosa en sí y es incognoscible para nosotros, y la libertad fenoménica, que se manifiesta bajo el principio de causalidad y, por tanto, está determinada.

²⁶ Libertad, igualdad, fraternidad. Traducción propia.

5.2.1 Libertad absoluta y voluntad en sí

Antes de abordar estas consideraciones sobre los planos de la libertad, es necesario definirla en sí misma. Para el autor de *El mundo como voluntad y representación* la libertad esencialmente tiene un carácter negativo. La libertad no es más que la ausencia de toda necesidad y determinación. Es la ausencia en sí la que constituye tal carácter, es decir, la libertad, considerada en sí misma, no se define por lo que es, sino por lo que no hay, es un estado de completa indeterminación, libre de toda coacción, anterior e independiente de cualquier acto de querer.

Cuando se habla de libertad en sentido absoluto, siguiendo la definición de Schopenhauer, esta, la libertad, debe concebirse como la total ausencia de determinación y necesidad, es decir, como la completa desvinculación respecto del principio de razón suficiente. Todo aquello que pertenece al ámbito del fenómeno se halla sometido a dicho principio, que rige las relaciones causales dentro del espacio y tiempo. Sin embargo, fuera de este dominio no existe más que la Voluntad en sí, cuya naturaleza no se encuentra condicionada por causa alguna, ni precedida por motivos o fundamentos que expliquen su ser. La Voluntad no deviene de nada, no responde a una causa anterior ni se orienta hacia un fin externo a ella; por ello, su ser mismo coincide con la libertad absoluta. Schopenhauer hace hincapié sobre esta idea en *la metafísica de las costumbres*, ahí escribe:

Que la voluntad en cuanto tal es *libre*, es algo que se deduce automáticamente en su *enseidad (Ansich)*, del hecho de ser el *contenido* de toda manifestación. A ésta, por el contrario, la conocemos como sometida al *principio de razón* en sus cuatro configuraciones. Como sabemos, el concepto de *necesidad* es *idéntico* al de la

consecuencia de unas premisas dadas, ya que ambas nociones son intercambiables (Schopenhauer, 2001, p. 22).

Mientras que la moral kantiana afirma que “no es posible pensar nada dentro del mundo que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna salvo una buena voluntad” (Kant, 2010b, p. 11), la filosofía de Schopenhauer sugiere un paralelismo: no es posible concebir nada dentro del mundo que sea absolutamente libre salvo la *Voluntad en sí*. Esta referencia subraya la diferencia fundamental entre la libertad *nouménica* -absoluta, incognoscible y desvinculada de toda causalidad- y la libertad fenoménica, que está inevitablemente condicionada por la realidad efectiva -*Wirklichkeit*-.

La *Voluntad en sí* se muestra en el fenómeno como carácter inteligible, el cual implica que, aunque los fenómenos individuales -como los objetos o los actos humanos- aparezcan determinados por la causalidad, ella -la *Voluntad en sí*- mantiene una independencia absoluta. No deviene de causas externas ni internas, no obedece a motivos previos y no se encuentra sujeta a ninguna necesidad derivada del mundo de la representación. Esta independencia es precisamente lo que constituye su libertad absoluta: la Voluntad no está determinada por nada fuera de sí misma y, por tanto, su ser coincide con su libertad.

El *carácter inteligible* es la voluntad como cosa en sí en cuanto aparece en una determinada proporción en un individuo dado. Por ellos sostengo que el *carácter inteligible* constituye -a mi parecer- un *acto extratemporal de la voluntad* y, por ende, indivisible e invariable (Schopenhauer, 2001, p. 26).

Para ejemplificar este carácter inteligible, podemos considerar el mito platónico que aparece en el texto de Porfirio citado por Schopenhauer en *Sobre el fundamento de la moral*:

Las almas, antes de caer en los cuerpos y en determinadas formas de vida, tienen la libertad de elegir esta u otra vida, que han de llevar a término a través de la correspondiente forma de vida y del cuerpo adecuado a ella (pues les está permitido elegir tanto la vida del león como la del hombre); pero aquella libertad se suprime en cuanto caen en ciertas vidas. Una vez descendido a los cuerpos y las almas libres se hayan convertido en almas de animales, alcanzan la libertad adecuada a la disposición orgánica del animal; esta es aquí inteligente y móvil, como en el hombre; pero allá, simple y poco móvil, como en casi todos los demás animales. Esa libertad depende de la disposición orgánica del animal, es movida por esta, pero es arrastrada por las apeticiones resultantes de ella (Schopenhauer, 2002, pp. 206-207).

5.2.2 Libertad condicionada y el fenómeno

Una vez establecida la naturaleza de la *libertad absoluta* como propia de la *Voluntad en sí*, cabe preguntarse cómo se manifiesta la libertad en el plano de los fenómenos, es decir, en el mundo sensible donde nos movemos y actuamos. A diferencia de la libertad de la *Voluntad*, que es independiente de causas y motivos, la libertad fenoménica se encuentra inevitablemente condicionada por la causalidad, las circunstancias y los motivos que guían nuestro obrar.

Todo lo que ocurre en el fenómeno se presenta como realidad efectiva, material y determinada: *Wirklichkeit*. Los objetos, los acontecimientos y las acciones humanas se inscriben en una cadena de causas y efectos que hacen imposible que surja cualquier acto sin motivo previo. En este sentido, la libertad fenoménica no puede existir como ausencia

absoluta de determinación, sino solo como capacidad de obrar dentro de los límites impuestos por la necesidad y la causalidad.

En este ámbito, lo que llamamos libertad se experimenta como capacidad de elección dentro de un marco determinado: los actos humanos, aunque percibidos como voluntarios, están mediados por el principio de razón suficiente y por la relación entre fines y medios. La *Wirklichkeit* nos recuerda que nuestras decisiones nunca emergen de la nada; siempre se encuentran condicionadas por factores internos y externos que la constituyen a sí misma. Así, para comprender a la libertad fenoménica, habrá que comprender los tres sentidos en los que Schopenhauer la distingue: física, moral e intelectual. Este orden refleja una progresión en la comprensión de las acciones humanas, comenzando por lo más inmediato y observable y avanzando hacia dimensiones más complejas de la voluntad. Introducir primero la libertad física permite asentar la base sobre la cual se explorarán los otros sentidos de manera más profunda y matizada.

5.2.3 Libertad Física

Desde lo físico, la libertad se presenta como “la ausencia de impedimentos materiales de todo tipo” (Schopenhauer, 2002, p. 37). Este concepto de libertad es, para Schopenhauer, el más utilizado coloquialmente y, al mismo tiempo, el que se atribuye a la vida animal y social del humano. Al no existir impedimento material para que el individuo actúe, se dice que este obedece sólo a su propia voluntad. La importancia de esta forma de libertad radica en su carácter inmediato y empírico: puede ser constatada de manera directa, pues, la ausencia de obstáculos materiales permite que la acción se desarrolle de acuerdo con el querer del sujeto.

En la vida animal, la libertad física se manifiesta de manera clara: un ave que vuela sin restricciones en el cielo o un venado que corre libre por el bosque son ejemplos de cómo el obrar puede ser completamente *acorde con la propia voluntad*. La observación de estas acciones permite confirmar la existencia de la libertad física sin necesidad de recurrir a consideraciones filosóficas complejas.

En el ámbito humano, la libertad física no se limita a la acción individual, sino que también puede extenderse a los pueblos. Un pueblo puede considerarse libre cuando se rige por leyes que se ha dado a sí mismo, de modo que “obedece, en todo caso, exclusivamente a su propia voluntad” (Schopenhauer, 2002, p. 37). Esta aplicación de la libertad física subraya su relevancia social, es decir, la capacidad de actuar sin impedimentos materiales es condición para la autonomía tanto individual como colectiva.

La libertad física constituye la base de los demás sentidos en lo que se habla de ella -la libertad-. De esta forma, cuando se logra entender la voluntad física en tanto ausencia de impedimentos materiales que posibilitan el obrar, se comprende mejor el vínculo del sentido físico al moral de la libertad. Schopenhauer, hábilmente, desarrolla una noción clave para entender esta transición de forma clara, a saber, la noción *poder de obrar*.

Poder obrar se dice en dos sentidos: físico y moral. En sentido físico se entiende que las condiciones materiales para que algo pueda actuar están dadas. En el sentido moral, pese a estar dadas las condiciones materiales, el individuo ha querido o no obrar. Es posible plantear algunos ejemplos para comprender mejor el *poder obrar*. Si se toma por ejemplo la siembra de un cultivo, la posibilidad o imposibilidad de que la semilla germine puede deberse a dos factores: primero, que la semilla misma no sea fértil; segundo, que, aun siendo fértil, las condiciones externas como el agua, la luz solar o la calidad del suelo no sean las adecuadas para su desarrollo. De manera análoga, cuando

un ser humano afirma: *no puedo realizar una acción*, esto puede interpretarse de dos formas: por un lado, como ausencia de las condiciones externas necesarias para actuar, lo que corresponde a la libertad física; por otro, como expresión de que, aun existiendo las condiciones externas, el individuo no actúa debido a su propia disposición interna, “Lo que se deja expresar del siguiente modo: “*no quiere*”, puesto que las condiciones internas no son sino su propia índole, su esencia, esto es su voluntad (Schopenhauer, 2002, p. 27). Este *no quiere* nos remite a la expresión *conforme a su voluntad*, misma que supera la complejidad de la libertad en sentido físico, pues, constituye el tema de la libertad moral.

Todo ser humano al ser manifestación de la Voluntad posee un carácter inteligible. El carácter inteligible, que permanece invariable y extratemporal, constituye la esencia del individuo, es decir, remite a la *Voluntad en sentido ontológico*, que puesto en el ámbito de la representación se ve reflejado en todas sus acciones, aunque siempre mediadas por las condiciones del mundo fenoménico. De manera análoga, cada fenómeno de la naturaleza posee un conjunto de fuerzas y propiedades que derivan de su constitución esencial; estas propiedades son equivalentes al carácter inteligible de los seres humanos.

El hombre, al igual que cualquier otra parte de la naturaleza, es objetivación de la voluntad, con lo cual todo lo dicho vale también para él. Tal como cada cosa en la naturaleza posee sus fuerzas y cualidades que reaccionan específicamente ante una determinada influencia y constituyen su carácter empírico, también el hombre tiene su carácter, a partir del cual los motivos suscitan sus acciones como necesidad. En el propio modo de actuar se revela su carácter empírico, que a su vez nos revela su carácter inteligible, la voluntad en sí, de la cual él es un determinado fenómeno (Schopenhauer, 2010a, p. 517).

Para comprender de manera más precisa al carácter inteligible y al empírico habrá que ejemplificar tales nociones desde lo fenoménico, es medida de lo posible. De esta forma, imaginemos a un tigre que posee, en virtud de su naturaleza, un comportamiento típicamente depredador: caza para alimentarse, protege su territorio y responde de manera instintiva a ciertas amenazas. Estos comportamientos no surgen de una deliberación consciente ni de la elección contingente, sino que se derivan de la *Voluntad* expresada en su carácter inteligible. La *Voluntad en sí* ha querido libremente manifestarse bajo la forma fenoménica del felino, gracias a ello, la forma de actuar del fenómeno, en este caso el tigre, está determinada por su constitución esencial, es decir, el tigre actuará como tigre.

En el caso del ser humano, la relación entre carácter inteligible y la manifestación empírica de este se complejiza, pues la acción humana no sólo depende de la constitución de la voluntad, sino también de algo inexistente en la naturaleza de los animales irracionales: los motivos que, mediatizados por el conocimiento, incitan al obrar deliberado. El carácter empírico es, así, la manifestación particular y observable del carácter inteligible que se corresponde a la voluntad del sujeto concreto en *sentido cosmológico*, desplegándose a lo largo de la vida mediante patrones de acción consistentes con la disposición esencial del individuo. Por ejemplo, un hombre cuya *Voluntad -en sentido antropológico-* se inclina hacia la compasión tenderá, dadas las circunstancias apropiadas, a realizar actos de ayuda hacia los demás; sin embargo, estos actos estarán siempre mediados por la interacción con las condiciones externas, el conocimiento de la situación y la presencia de motivos adecuados.

5.2.4 Libertad moral

A partir de la distinción entre carácter inteligible y empírico, puede comprenderse que para Schopenhauer (2002) en sentido moral “*libre* significa: *acorde con la propia voluntad*” (p. 40), es decir, como la capacidad del individuo de actuar sin que sus acciones se vean obstaculizadas por motivos internos, es decir, como ausencia de impedimentos morales para la acción. La libertad moral se centra en la vivencia interna del sujeto. Un hombre sólo puede obrar libremente -en sentido moral- cuando su carácter empírico se encuentra en armonía con los motivos que lo incitan. Schopenhauer (2002) señala que, “según el concepto empírico de la libertad, se dice: “Yo soy libre si puedo hacer lo que quiero”: y con el “lo que quiero” está aquí ya decidida la libertad (p. 40). Sin embargo, esta libertad no implica que el querer mismo pueda ser independiente de cualquier condicionamiento, pues pronto surge la pregunta:

¿Puedes *querer* lo que quieres? Lo que viene a ser como si el querer dependiera aún de otro querer que radicase tras él. Y, en el supuesto de que esa pregunta se respondiera afirmativamente, surgiría en seguida la segunda: ¿Puedes también querer lo que quieres querer? (Schopenhauer, 2001, p. 40).

La libertad moral, a diferencia de la libertad absoluta, aun está condicionada por la voluntad en sí, es decir por el *querer ciego e insaciable* que todo fenómeno hereda de su esencia íntima -*la Voluntad en sí*-. En todo fenómeno se presenta la imposibilidad de dejar de querer, en gran medida por el influjo de la *Voluntad* sobre el fenómeno. Los impulsos que la voluntad ejerce se traducen como deseos insatisfechos para el fenómeno. Imaginemos el impulso del hambre, la sed, el sueño y el instinto sexual. Todos ellos manifestaciones de la voluntad de vivir se traducen en la naturaleza orgánica como deseos insatisfechos que condicionan el obrar del fenómeno. Como ya se ha mencionado con

anterioridad, en las manifestaciones más bajas de la voluntad solo condicionan a la libertad en sentido físico, en el caso de la manifestación más elevada, el ser humano, también condiciona la libertad moral. No obstante, cabe precisar que Schopenhauer plantea una excepción a esta regla, sin embargo, dicha excepción será desarrollada más adelante.

La posibilidad o imposibilidad de la libertad moral puede ilustrarse con el siguiente caso. Un individuo presencia a un niño que ha caído en un río y corre peligro de ahogarse. Imaginemos, además, que el individuo tiene deseos de salvar al niño. Si el individuo no encuentra resistencia en contramotivos como el miedo a perder la propia vida, el desagrado de dañar su vestimenta o la apatía por no ser reconocido y gratificado por su labor heroica, entonces su obrar se despliega de manera espontánea en favor del niño. Aquí se revela la posibilidad de la libertad moral, consideremos que el individuo es fuerte y sabe nadar, por lo que no hay impedimento físico, además, él quiere salvar al niño, es decir, en su deliberación interna no encuentra impedimento para no hacerlo.

En caso opuesto, si junto al deseo de querer ayudar al niño surgen contramotivos que paralizan o inhiben la acción, por ejemplo, miedo por el riesgo personal, angustia por no creerse capaz de tener éxito en su empresa o por temor amenazas de alguien más si decide ayudar, se manifiesta la imposibilidad actuar conforme a la propia voluntad, pues la acción queda bloqueada por fuerzas internas contrapuestas. En ambos escenarios se confirma que el sujeto no es libre de *querer lo que quiere*, ya que su disposición se encuentra ya determinada por su carácter inteligible. Lo que varía es la ausencia o presencia de contramotivos que permitan o impidan la realización efectiva de la acción en el plano empírico.

5.2.5 La motivación y el carácter en sentido práctico en relación con la libertad moral.

De la motivación como causalidad del obrar deriva el carácter del humano en sentido práctico. Este carácter práctico corresponde a la *Voluntad en sentido antropológico*, es decir, a la voluntad del ser humano tomado individualmente. Los actos concretos del ser humano son una exteriorización de este carácter práctico, y, por consiguiente, de su voluntad individual. Lo que se analizará aquí no es la voluntad y carácter práctico de un sujeto concreto, antes bien, el análisis siguiente versará sobre el carácter individual de todo ser humano.

Desde el sentido práctico, el carácter del hombre, según Schopenhauer, es la manifestación directa de su propia *Voluntad* y constituye la clave para comprender su conducta y moralidad. La motivación exterioriza esta esencia interna a través de los actos individuales. Así, los actos humanos no son meros comportamientos contingentes, sino la expresión de un núcleo profundo e inmutable, que define el carácter de cada individuo.

Cada ser humano posee una combinación única de tendencias y cualidades que determina su reacción frente a los mismos motivos. Es decir: “el efecto del mismo motivo es totalmente diferente en dos hombres distintos, del mismo modo que la luz del sol blanquea la cera pero ennegrece el cloruro de plata” (Schopenhauer, 2002, p. 79). El carácter práctico del ser humano no solo diferencia moralmente a los individuos, sino que también establece un paralelismo con las facultades intelectuales. Cada persona interpreta, valora y responde a los motivos de manera particular, haciendo que el conocimiento del carácter sea indispensable para prever su conducta, de ahí que del carácter particular se prediquen tres cualidades: el carácter es empírico, constante e innato.

El carácter es empírico, pues solo puede conocerse a través de la experiencia directa, observando las acciones propias y ajenas: “Únicamente por experiencia llega uno a conocer, no sólo a los demás, sino también a sí mismo [...] Solo el exacto conocimiento de su propio carácter empírico proporciona al hombre aquello a lo que se denomina carácter adquirido” (Schopenhauer, 2002, pp. 80-81). Este conocimiento de las acciones concretas permite al individuo desarrollar una conciencia de sí mismo, calibrar su conducta y confiar en su propia capacidad de actuación ante nuevas situaciones, abriendo el camino a lo que Schopenhauer denomina libertad intelectual, es decir, a la capacidad de discernir, elegir y corregir los medios de acción sin alterar la inmutabilidad de su carácter.

El carácter también es constante; permanece estable a lo largo de toda la vida, a pesar de los cambios superficiales en las circunstancias externas, la edad o la educación. Schopenhauer (2002) enfatiza que “el hombre no cambia nunca: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales” (p. 82). Esta constancia es la base de toda previsión y juicio moral: nos permite evaluar la confiabilidad, la bondad o la maldad de un individuo, y fundamenta la posibilidad de la conciencia moral, ya que incluso los reproches del pasado se sostienen sobre la estabilidad del carácter.

Nos encontramos finalmente que, el carácter es innato, derivado directamente de la voluntad esencial, y solo puede ser moldeado en sus manifestaciones externas a través del conocimiento y la educación. Schopenhauer explica que la influencia moral se limita a “la corrección del conocimiento; y el intento de suprimir los defectos del carácter de un hombre mediante discursos y moralizaciones [...] es exactamente igual a la pretensión de convertir el plomo en oro mediante influencia externa” (p. 83). La verdadera transformación ética no modifica la esencia inmutable del carácter, sino que amplía la

capacidad de comprensión del individuo, permitiéndole acceder a nuevos motivos que antes le eran inaccesibles y facilitando así la expansión de su libertad intelectual.

Se ha desarrollado el reconocimiento del carácter práctico del ser humano desde lo teórico, pero ¿tiene realmente una correspondencia con los hechos fácticos del mundo? Lo que caracteriza a Schopenhauer es su habilidad para poner la vida en conceptos. Si se ha sido posible comunicar teóricamente, también es posible ilustrar las cualidades del carácter práctico con ejemplos cotidianos.

Imaginemos a un estudiante universitario que está en la etapa final de su carrera y debe redactar su tesis para graduarse. En primer lugar, el *carácter empírico* del alumno se manifiesta en las acciones concretas que realiza durante este proceso: su disciplina para investigar, su constancia al escribir y su manera de organizar el tiempo. Ni él mismo ni sus profesores pueden conocer su carácter en abstracto, sino únicamente a través de la experiencia de lo que hace frente a las dificultades de la investigación: si persevera ante los obstáculos, si abandona temporalmente, si pide ayuda o si enfrenta los retos con creatividad. El carácter se revela, entonces, como algo que solo puede constatararse en la práctica, en la experiencia directa de sus actos.

En segundo lugar, el carácter del estudiante es *constante*, pues, aunque pueda enfrentar distintas dificultades o cambios en su vida personal, su manera de reaccionar ante el esfuerzo sostenido sigue siendo la misma. Por ejemplo, si desde el inicio de la carrera se ha mostrado perseverante y metódico, al redactar la tesis mantiene esa misma actitud, revisando sus escritos una y otra vez hasta quedar satisfecho. De igual modo, si siempre ha tendido a la procrastinación, probablemente enfrente las mismas dificultades durante la elaboración de la tesis, retrasando entregas o acumulando pendientes. Esta constancia hace posible que tanto él mismo como sus asesores puedan prever cómo se

comportará en momentos decisivos, confirmando que su manera de actuar responde a un núcleo estable que permanece a lo largo del tiempo.

Finalmente, el carácter del alumno es *innato*, pues su tendencia a ser metódico, perseverante o disperso no depende únicamente de la educación recibida o de las circunstancias externas, sino que constituye la expresión de su voluntad esencial. La universidad, los consejos de sus profesores o el acompañamiento de sus compañeros pueden ayudarle a encontrar nuevos motivos, por ejemplo, organizar mejor su calendario o apoyarse en recursos digitales, pero estas influencias externas no cambian la raíz de su carácter. Lo que hacen, en todo caso, es ampliar los cauces por los cuales se expresa esa disposición innata. Así, la forma en que enfrenta el desafío de la tesis no es producto de una mera enseñanza externa, sino la manifestación de un modo de ser que lo acompaña desde siempre y que se hace visible en su proceso académico.

El análisis de las propiedades del carácter práctico conduce a la comprensión de una dimensión fundamental del conocimiento humano: la conciencia moral. Esta no es un añadido externo, sino la forma reflexiva en que el intelecto se vuelve sobre la acción y reconoce que todo obrar está determinado por el carácter inmutable del individuo. En este sentido, la responsabilidad moral no recae en actos aislados, sino en la esencia permanente desde la cual éstos se producen.

La conciencia moral, según Schopenhauer, surge del reconocimiento interno de la necesidad con que se producen los actos humanos y de la inmutabilidad del carácter. Cada acción lleva implícita la reflexión: “podrías también haber actuado de otro modo”, cuyo verdadero sentido es, más bien, “podrías también ser otro” (Schopenhauer, 2009b, p. 252). Esta conciencia no se limita a evaluar los actos de manera aislada, sino que reconoce que la vida de cada individuo está determinada de manera estricta por su carácter y las circunstancias que se le presentan, lo que fundamenta la percepción de responsabilidad y

justicia en la conducta humana. *La conciencia moral*, por tanto, no cuestiona la libertad absoluta de la voluntad, sino que permite al individuo tomar conocimiento de su actuar en relación con su esencia inmutable.

La conciencia moral se basa en la capacidad de reconocer cómo el carácter propio y ajeno condiciona la acción. Schopenhauer explica que todas las manifestaciones de un individuo derivan de sus cualidades esenciales, y que “de esas cualidades así fijadas fluyen después con necesidad todas sus manifestaciones y acciones” (p. 254). Esto significa que la culpa o el mérito no residen en los actos individuales en sí mismos, sino en la esencia que los motiva. La conciencia moral, entonces, es la facultad de discernir la correspondencia entre el carácter, los motivos y los efectos de la acción, evaluando la conducta dentro de un marco de necesidad estricta que no anula la responsabilidad ética, sino que la fundamenta en la comprensión del ser.

Para ejemplificar cómo Schopenhauer comprende la conciencia moral imaginemos a un profesor que debe evaluar el desempeño de sus estudiantes en un examen final. Al revisar las calificaciones, el profesor se da cuenta de que uno de los alumnos, que con frecuencia participa activamente en clase, ha obtenido una nota baja debido a una circunstancia personal que afectó su rendimiento. La conciencia moral del profesor no se limita a aplicar el reglamento de manera estricta, sino que reconoce cómo su carácter -justo, empático y reflexivo- y las circunstancias determinan su decisión. Aunque podría simplemente seguir el procedimiento estándar y asignar la calificación sin más, el profesor opta por ofrecer una instancia de recuperación o un trabajo adicional, coherente con su forma de ser y sus valores. En este proceso, la conciencia moral se manifiesta como la comprensión de la necesidad que guía su actuación: su acción no surge de un impulso arbitrario, sino de la expresión de su carácter inmutable y del reconocimiento de cómo éste interactúa con las circunstancias, demostrando que la

responsabilidad ética se fundamenta en la percepción de la correspondencia entre carácter, motivos y efectos de la acción.

Aunque la libertad moral se manifiesta en la capacidad del individuo para actuar conforme a su carácter y sin obstáculos internos, su pleno desarrollo no se limita al ámbito puramente volitivo. La acción, incluso cuando surge de una disposición interna, depende de la correcta percepción y evaluación de los motivos que el mundo pone ante al sujeto. De este modo, la reflexión sobre la propia conducta y la consideración de las circunstancias que influyen en ella señalan una conexión necesaria entre la libertad moral y la intelectual. Por tal razón, se debe comprender cómo el intelecto contribuye a orientar y hacer efectivamente realizable la voluntad del individuo.

5.2.6 Libertad intelectual

Sólo en el ser humano la *Voluntad* cobra conciencia de sí misma. Esto significa que la *Voluntad* se hace presente en el intelecto, adquiere autoconciencia. De este hecho se sigue necesariamente que el ser humano posea facultades únicas con respecto a los demás animales. Una de ellas es una mejor receptividad hacia el sufrimiento, pues, se tiene más conciencia de él. Sin embargo, no es que todas las facultades que posibilita tal autoconciencia deban necesariamente estar orientadas a la recepción sufrimiento. En ella, la autoconciencia de la *Voluntad*, se encuentra también la redención a este.

De esa profundidad y de esa potencia dan testimonio de la doctrina de la redención que Schopenhauer incluyó en su filosofía de la voluntad, el anhelo de redención que de ella brota. Sí, hay una redención de la miseria y el extravío, del yerro y de la explicación que es esta vida. Y en manos del hombre -que es la objetivación más alta y desarrollada de la voluntad, pero también por ello la más capaz de sufrir

y la más sufriente- está puesta la redención. No el de la muerte, por tanto; otro nombre enteramente distinto lleva la redención, y está ligada a una condición totalmente diferente. No se adivina cuál es el mediador al que hemos de agradecer en determinadas circunstancias esa bendición. Es el intelecto (Mann, 2014, p. 47).

Esta redención que posibilita el intelecto se debe a la reflexión de los motivos morales, que origina, incluso la conciencia moral. En consecuencia, la libertad moral presupone la intervención de la libertad intelectual y el correcto funcionamiento de ésta última, ya que es el intelecto quien percibe, organiza y transmite los motivos externos a la voluntad. Solo cuando el intelecto opera con precisión, presentando los motivos auténticos tal como existen en la realidad, puede la voluntad decidir de acuerdo con la propia naturaleza del individuo. Schopenhauer (2002) explica que:

Solo en la medida en que ese medio de los motivos se encuentra en un estado normal, ejecuta sus funciones correctamente y, por lo tanto, presenta a la voluntad para la elección los motivos auténticos tal y como existen en el mundo exterior real, solo en esa medida puede aquélla decidirse de acuerdo con su naturaleza, es decir, según el carácter individual del hombre (p. 129).

La libertad intelectual, por tanto, no se limita a la percepción pasiva de los motivos, sino que implica un funcionamiento activo y equilibrado del intelecto, capaz de captar, procesar y transmitir las circunstancias externas sin distorsión. Cuando el intelecto se ve afectado -por locura, somnolencia, embriaguez, delirio o afecto intenso-, su capacidad de mediar entre los motivos y la voluntad se reduce o se interrumpe, y la libertad moral queda parcial o totalmente comprometida:

La libertad intelectual se suprime, bien al trastornarse el medio de los motivos, la facultad de conocer, sea permanente o sólo provisionalmente, o bien al falsear las

circunstancias externas la comprensión de los motivos en el caso individual (Schopenhauer, 2001, p. 129-130).

Bajo tales condiciones, la voluntad no puede exteriorizarse de manera auténtica, y el sujeto deja de ser considerado responsable desde los puntos de vista jurídico y moral.

El afecto y la embriaguez constituyen ejemplos de supresión parcial de la libertad intelectual. En estas situaciones, la vivacidad de ciertos motivos inmediatos puede eclipsar a los contramotivos, impidiendo que la voluntad actúe en equilibrio. Schopenhauer compara este fenómeno con un duelo prematuro:

Es como cuando en un duelo uno dispara antes de la voz de mando. Por lo tanto, también aquí la responsabilidad, tanto jurídica como moral, queda suprimida más o menos, pero siempre en parte, según la índole de las circunstancias (Schopenhauer, 2002, p. 131).

Así, la libertad intelectual no es absoluta; depende del estado del intelecto y de la claridad con que este capte y transmita los motivos al núcleo volitivo del individuo.

De esta forma, la libertad intelectual constituye un criterio central para la imputación moral y jurídica de los actos humanos. Solo cuando el intelecto funciona correctamente y los motivos son percibidos sin distorsión, la voluntad puede decidir de manera auténtica, y el hombre ser considerado responsable de sus acciones:

En general se pueden considerar como cometidos en ausencia de libertad intelectual todos los crímenes en los que el hombre, o bien no sabía lo que hacía, o bien no era en absoluto capaz de tener en cuenta aquello que habría debido retenerle, a saber, las consecuencias del hecho” (Schopenhauer, 2002, p. 131-132).

De este modo, la libertad intelectual asegura que los actos sean expresión genuina del carácter del sujeto, diferenciándose claramente de la mera libertad física, que solo implica ausencia de impedimentos materiales.

5.2.7 Libertad absoluta y la moral.

En síntesis, para Schopenhauer no existe una libertad absoluta en el individuo. Incluso en el ámbito moral, donde parece que el sujeto actúa conforme a lo que quiere, su querer está ya determinado por el carácter inteligible, expresión fenoménica y singular de la *Voluntad*. Los actos no son resultado de una elección autónoma entre alternativas, sino la manifestación necesaria de lo que cada uno es en esencia. El hecho de que en la conciencia empírica se experimenten como libres responde únicamente a una ilusión subjetiva, pues el sujeto desconoce las causas profundas que lo determinan. Así, la libertad individual en el fenómeno no es más que apariencia. Lo único que puede llamarse verdaderamente libre es la *Voluntad en sí*, que carece de fundamento y se manifiesta en cada ser vivo. Al respecto, Rodríguez Aramayo comenta:

Lo primero que nos releva la ética de Schopenhauer es que no somos libres. No existe lo que se ha dado en llamar *liberum arbitrium idifferentiae*, bajo cuyo supuesto “toda acción humana sería un milagro inexplicable, al constituir un efecto sin causa” [...] lo mismo que una bola de billar no puede entrar en movimiento antes de recibir un impulso, tampoco un hombre puede levantarse de la silla antes de que lo determine un motivo. El comportamiento humano se reduce, dentro de las coordenadas del planteamiento que hace Schopenhauer, a una ecuación entre la motivación dada y un determinado carácter (Rodríguez Aramayo en introducción a Schopenhauer, 2001, p. XXV).

De este modo, la Voluntad en sí misma no está sujeta a ninguna causa externa, sino que se presenta como principio originario y determinante de todo lo existente. Precisamente por ello no puede ser constreñida ni por normas externas ni por prescripciones morales universales, pues cualquier intento de imponerle reglas supondría desconocer su carácter absoluto y previo a toda racionalidad. En este sentido, Schopenhauer afirma con contundencia:

Es una contradicción bien palmaria llamar libre a la voluntad y, sin embargo, prescribirle leyes conforme a las cuales debe querer: “debe querer” -¡un hierro de madera!-. A consecuencia de nuestra visión global de la voluntad no solo es libre sino omnipotente: de ella no parte sólo su obrar, sino también su mundo; tal y como es la voluntad, así aparece su obrar, así aparece su mundo (Schopenhauer, 2010a, p. 495).

Para Schopenhauer, cualquier sistema moral de carácter prescriptivo que suponga una libertad de elección se disuelve en contradicción, pues, ¿acaso puede haber libertad de elección si ya se ha prescrito lo que se debe hacer?, además, no existen imperativos categóricos ni prescripciones morales, cualquiera que estas fueren, capaces de modificar el carácter, pues éste se encuentra dado de una vez y para siempre como objetivación singular de la Voluntad. En consecuencia, lo que puede llamarse responsabilidad no debe entenderse como consecuencia de normas morales externas que determinen lo que el individuo debería hacer, sino en un sentido más íntimo y metafísico. Se trata de una responsabilidad que no recae en la acción particular -inevitable fruto del carácter y las circunstancias-, sino en el sujeto mismo, en cuanto manifestación de la Voluntad en sí. Lo único que puede suscitarse en el plano empírico es un despertar de la conciencia moral, esto es, el reconocimiento de que el propio querer es también la esencia de todo lo viviente.

Para hacer más comprensible lo que Schopenhauer establece será conveniente proponer un caso concreto para ejemplificar su postura. Imaginemos el caso de alguien que, viendo a su amigo triste tras la muerte de un ser querido, le aconseja que no debería dejarse llevar por la melancolía y que bastaría con proponerse salir y distraerse para superar el dolor. Sin embargo, cuando a ese mismo consejero le ocurre una situación semejante y pierde, digamos, a su madre, descubre que la tristeza lo invade de manera inevitable y que, a pesar de sus intentos, no logra actuar conforme al consejo que había dado a su amigo. Este contraste ilustra con claridad la tesis schopenhaueriana: ninguna prescripción externa puede afectar el carácter del individuo, es decir, los afectos y las acciones no dependen de una libertad arbitraria, sino que brotan necesariamente del carácter inteligible y de los motivos que lo ponen en movimiento.

Ahora, si consideremos que este mismo sujeto, tras la pérdida de su madre, se siente abrumado por la tristeza y decide no ir a trabajar. Desde la perspectiva de Schopenhauer, el hecho de que descuide su empleo no refleja una falta de voluntad para cumplir un deber externo, más bien, refleja la manifestación inevitable de su carácter y de los afectos que lo dominan. La tristeza no es algo que pueda decidir ignorar. Su acción de quedarse en casa expresa su esencia tal como es en ese momento. En este sentido, este sujeto es responsable de manera metafísica: su acto revela quién es y cómo opera su *Voluntad*, aunque, desde el punto de vista social o laboral, pueda recibir una sanción por ausentarse. La multa o la llamada de atención no afectan la responsabilidad auténtica del sujeto, porque no pueden modificar la esencia de su carácter ni lo que su *Voluntad* determina en él; solo tienen valor práctico para prevenir efectos externos o regular conductas según normas externas, pero no para alterar su manifestación metafísica.

Con todo, Schopenhauer reconoce que la libertad puede presentarse, de forma excepcional, en la autoconciencia del individuo. Este es su rasgo distintivo. Únicamente

en el ser humano, la manifestación más elevada de la voluntad, se encuentra la posibilidad de elección entre la afirmación y la negación de la voluntad, es decir, decidir si se satisface el deseo o no. A partir de esta peculiar libertad surgirá el núcleo de la ética schopenhaueriana. No se trata ya de seguir mandatos externos o de ajustarse a normas universales, sino de una decisión radical frente al propio querer. Con ello se abre el verdadero ámbito de la moral en Schopenhauer, una moral no prescriptiva ni normativa, sino fundada en la autoconciencia y en la relación íntima del sujeto con su propia esencia.

5.3 Sobre la afirmación de la voluntad de vivir: fuente del egoísmo.

Según Schopenhauer, la afirmación de la voluntad consiste en la satisfacción de los deseos, sin que medie una interrupción reflexiva por parte del intelecto. En este sentido, cuando un motivo despierta un querer en la conciencia del individuo, éste se orienta de manera inmediata a su satisfacción, reafirmando así el impulso vital que lo constituye. Como es sabido, el cuerpo es manifestación directa de la *Voluntad*, es decir, es *Voluntad encarnada*. De ahí que afirmar la voluntad sea afirmar al cuerpo. Por ello, toda afirmación de la voluntad, en tanto que afirmación del cuerpo, se orienta hacia la conservación y propagación de la especie a través del individuo. Esto quiere decir que el objetivo de la afirmación de la voluntad está en satisfacer las necesidades ligadas a la vida.

Antes de continuar con el desarrollo sobre la afirmación de la voluntad conviene puntualizar lo siguiente: si la afirmación de la voluntad es la afirmación del cuerpo, la negación de la voluntad, el camino opuesto de esta, no implica la negación del cuerpo, es decir, su aniquilación. Por el contrario, la negación de la voluntad supone reconocer que

la creencia en alcanzar una felicidad plena mediante la satisfacción ilimitada de las necesidades corporales no es más que una ilusión.

Retomando el desarrollo de la afirmación de la voluntad, encontramos que el ser humano, tomado individualmente, se presenta en su autoconciencia como un ser que quiere, como un *ser volitivo* que, de acuerdo con el principio de razón,²⁷ aparece bajo la forma de la cuarta clase de objetos. De esta forma, aparece en su conciencia su condición ontológica, seguida del objeto de su deseo y, finalmente, se presenta, gracias a la mediación de su intelecto el medio para obtener lo deseado. Expresado de otra forma: el ser humano sabe que es un ser que quiere, sabe, además qué es aquello que quiere y sabe cómo obtenerlo.

Generalmente, la especie humana se orienta en favor de la satisfacción de sus necesidades sin la interrupción reflexiva del intelecto. De esta forma, el instinto sexual ha de presentarse en el individuo como la manifestación más intensa de la afirmación de su voluntad a favor de la especie, en la cual el intelecto, en tanto antagonista, desempeña el rol secundario. Al respecto Schopenhauer afirma:

Los genitales son el auténtico núcleo de la voluntad y, por consiguiente, el polo opuesto del cerebro, del representante del conocimiento, esto es la otra cara del mundo, del mundo como representación. Los genitales son lo que mantiene la vida. (Schopenhauer 2010a, p. 579)

De esta manera, el instinto sexual no solo representa la manifestación más intensa de la voluntad individual, sino que también constituye un eje central en la comprensión metafísica de la vida. Desde esta perspectiva, la sexualidad no puede reducirse a un

²⁷ Cfr. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. La primera clase se refiere a los objetos sensibles; la segunda, a los conceptos que surgen de la abstracción de los objetos sensibles; la tercera, a los conceptos abstractos intuitos solo por la razón; y la cuarta, al sujeto volitivo.

fenómeno biológico ni considerarse un capítulo aislado de la filosofía de Schopenhauer; por el contrario, es el punto donde confluyen la corporalidad, las funciones vitales y la procreación, mostrando cómo la voluntad se objetiva y se perpetúa a través de la especie. En este sentido, Pilar López de Santa María propone una interpretación de la filosofía de Schopenhauer como una auténtica metafísica de la sexualidad, donde la dimensión sexual revela el significado último de toda la metafísica del voluntarismo.

La filosofía de Schopenhauer puede ser calificada a la vez como una filosofía de la sexualidad en lo que refiere a la descripción e interpretación metafísica del ser del mundo. Es bien sabido que la de Schopenhauer constituye, metafísicamente hablando, una teoría de la voluntad. Pero hablar de voluntad va a suponer aquí hablar de vida, de corporalidad, de funciones orgánicas, de mantenimiento de la especie y de procreación: en suma, hablar de sexo. Por eso resultaría parcial el considerar la metafísica del amor sexual, ese capítulo tan famoso de la filosofía de Schopenhauer, como un mero apartado de la misma; más bien habría que entenderlo como el punto en el que confluye y adquiere su significado último toda la metafísica del voluntarismo (López de Santa María, 2000, p.1).

El instinto sexual, al igual que las demás funciones fisiológicas del cuerpo, constituye una forma de afirmar la voluntad. Estas funciones se presentan como necesidades esenciales que deben satisfacerse para mantener la vida, actuando como mecanismos que aseguran la persistencia del individuo. En palabras de Schopenhauer, son formas de retrasar la muerte:

Cada vez que respiramos ahuyentamos la muerte que nos acecha constantemente y con la que luchamos de este modo a cada segundo, al igual que, con mayores intervalos, cada vez que comemos, dormimos o nos calentamos. Finalmente la

muerte ha de vencer pues estamos relegados a ella por el nacimiento (Schopenhauer, 2010a, p. 551).

Más con el instinto sexual ocurre algo peculiar. Tal instinto trasciende al individuo: no busca prolongar la vida propia, sino asegurar la generación futura de la especie. Similar a un jardinero que planta semillas; su trabajo no prolonga su propia vida, pero garantiza que nuevas plantas crezcan y continúen la vida en el jardín. De manera similar, el instinto sexual impulsa al individuo a reproducirse, asegurando que la fuerza vital de la voluntad se perpetúe más allá de su existencia individual.

La afirmación de la voluntad se manifiesta primero en el sujeto particular, quien, al reconocerse como un ser que quiere, prioriza la conservación de su propia existencia por encima de la de los demás. Esta orientación hacia la autoconservación impulsa al individuo a buscar, por sus propios medios, satisfacer sus necesidades y garantizar su supervivencia. De esta condición ontológica surge lo que Schopenhauer identifica como egoísmo: no se trata de un vicio moral, sino de la consecuencia necesaria de que la voluntad se afirme primero en el individuo que la encarna. Así, el deseo de preservar la vida propia y satisfacer sus impulsos constituye la base fundamental del comportamiento egoísta, entendido como expresión de la voluntad en su forma más inmediata y vital. A esto, se puede agregar que, el egoísmo, en tanto que derivado de la condición ontológica del mundo, es común a todo ser de la naturaleza.

En alemán, Schopenhauer distingue al menos tres formas de egoísmo, cada una con matices específicos. En sentido general, *Egoismus* designa el egoísmo como tendencia natural del individuo a afirmarse y preservar su propia existencia. En un sentido particular encontramos la locución *Selbstsucht* que refiere al egoísmo entendido como avaricia o preocupación excesiva por los propios bienes y placeres. Finalmente, *Eigennutz* que describe una actitud interesada en la que el individuo actúa primordialmente en

función de su propio beneficio futuro. Estas distinciones permiten comprender cómo el egoísmo, derivado de la condición ontológica de la voluntad, se manifiesta en diversas formas, desde la simple autoconservación hasta comportamientos más calculados y orientados al interés personal.

En sentido general, es decir, como estado común a toda la naturaleza, Schopenhauer comenta:

Verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Individuum, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der *Egoismus*²⁸, der jedem Dinge in der Natur (Schopenhauer, 1912, p. 441).²⁹

De este modo, el egoísmo no es simplemente un rasgo moral, sino una expresión fundamental de la voluntad que se manifiesta en todos los seres de la naturaleza, guiando su comportamiento hacia la autoconservación y la perpetuación de la vida.

El egoísmo en tanto que ambición personal, es decir, no en función de lo que la especie quiere, más bien, en función de lo que al sujeto en particular desea Schopenhauer comenta: “Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist *Selbstsucht*. *Selbstsucht* ist der ἔρως: Mitleid ist die ἀγάπη. Mischungen von bei den finden

²⁸ La cursiva no es de Schopenhauer. Se ha colocado de esa forma únicamente para destacar el concepto.

²⁹ Sin embargo, el individuo insignificante se considera el centro del mundo, teniendo en cuenta su propia existencia y bienestar por encima de todo lo demás; de hecho, desde un punto de vista natural, está dispuesto a sacrificar todo lo demás, incluso a destruir el mundo, con tal de conservar su propio individuo, esa gota en el mar, un poco más. Esta actitud es el *egoísmo* que se encuentra en todas las cosas de la naturaleza. Traducción propia.

bäufig Statt. Sogar die ächte Freundschaft ist immer Mischung von *Selbstsucht*³⁰ und Mitleid³¹ (Schopenhauer, 1912, p. 453).

Por último, respecto al término *Eigennutz*, o interés propio, Schopenhauer (1912) observa que este aparece como una manifestación más refinada y calculada del egoísmo dentro de la vida humana:

Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektivität hat und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irr thümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in *Eigennutz*³², Hass, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. s. w. welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die grosse und die kleine Weltgeschichte aufführen³³ (p. 222).

Este egoísmo, identificado con el interés propio, sólo es posible en el ser humano, ya que presupone una planificación mediada por el intelecto, razón por la cual está ausente en los animales.

Para ilustrar de manera clara los tres sentidos en los que Schopenhauer emplea el concepto de egoísmo podemos recurrir a un ejemplo sencillo. Imaginemos un viaje escolar. Tras varias horas de trayecto, el autobús se detiene en una estación de servicio. Uno de los alumnos, movido por el hambre, decide comprar comida únicamente para sí

³⁰ La cursiva no es de Schopenhauer. Se ha colocado de esa forma únicamente para destacar el concepto.

³¹ El amor es compasión, y todo amor que no es compasión es *egoísmo*. El *egoísmo* es el *ἔρως*; la compasión es la *ἀγάπη*. Con frecuencia se dan mezclas de ambos. Incluso la verdadera amistad es siempre una mezcla de *egoísmo* y compasión. Traducción propia.

³² La cursiva no es de Schopenhauer. Se ha colocado de esa forma únicamente para destacar el concepto.

³³ Lo permanente y esencial es únicamente la Idea, en la cual la voluntad de vivir tiene su más perfecta objetivación, y que muestra sus distintos aspectos en las cualidades, pasiones, errores y virtudes del género humano, en el interés propio, odio, amor, miedo, valentía, ligereza, torpeza, astucia, ingenio, genio, etc., todos los cuales, al confluir y consolidarse en mil formas diversas (individuos), representan sin cesar la gran y pequeña historia del mundo. Traducción propia.

mismo. En este caso, al satisfacer de forma inmediata su necesidad biológica sin considerar a los demás, se manifiesta el egoísmo en su sentido más general: *Egoismus*.

Sin embargo, el mismo alumno, tras haber saciado parcialmente su apetito, conserva el resto de su comida en lugar de compartirla con un compañero que también tiene hambre. Aquí el egoísmo adquiere un matiz distinto, pues ya no se trata simplemente de la autoconservación, sino de un sentido de propiedad. En este caso, una actitud posesiva que busca reservar para sí lo que podría destinarse a otro. Este segundo nivel corresponde a *Selbstsucht*.

Finalmente, pasadas algunas horas, el niño prevé que más adelante sentirá sed, y por ello planea intercambiar su comida con un compañero que tiene agua. En este caso, el egoísmo deja de ser mera inmediatez y se transforma en un cálculo racional orientado al beneficio propio. Gracias a la mediación del intelecto, el deseo se organiza en función de intereses futuros, lo que corresponde al tercer nivel del egoísmo en Schopenhauer: *Eigennutz*.

Para contrastar la manifestación del egoísmo en la naturaleza, consideremos ahora un grupo de panteras cazando en la selva. Cada individuo busca su alimento con el objetivo de satisfacer el hambre inmediata y garantizar su supervivencia. Cuando una pantera se apropia de una presa sin compartirla con las demás, estamos ante una forma de egoísmo equivalente al *Egoismus*: la voluntad de afirmarse y conservar la propia vida se impone sin mediación intelectual.

Si otra pantera, habiendo atrapado un animal, se resiste a ceder parte de su presa incluso cuando otras están hambrientas, podemos reconocer un paralelismo con el *Selbstsucht*: el deseo de conservar un beneficio propio sobre los demás, sin un cálculo a largo plazo, lo que refleja una inclinación posesiva natural.

Sin embargo, el tercer nivel de egoísmo, *Eigennutz*, no puede encontrarse en estos animales. Esta forma implica planear y organizar acciones futuras para obtener un beneficio propio, lo cual requiere la capacidad de proyectar el tiempo y mediar las decisiones a través del intelecto. Mientras que los humanos pueden intercambiar, negociar o anticipar necesidades futuras para su propio beneficio, en los animales irracionales el comportamiento egoísta se limita al presente inmediato. Así, la diferencia fundamental entre el egoísmo animal y el humano radica en la mediación intelectual que permite la planificación de intereses propios a largo plazo.

Al analizar los distintos matices de egoísmo, comprendemos que la afirmación de la voluntad no es un fenómeno exclusivo del ser humano, sino que refleja una tendencia universal presente en todos los seres vivientes. Es importante reconocer que, pese a ser una condición general en la naturaleza, existen distintos niveles en los que esta afirmación se manifiesta, algunos más complejos que otros. Esta diferenciación adquiere relevancia al considerar sus implicaciones en la vida del ser humano, donde la autoconciencia y la reflexión moral introducen nuevas dimensiones al comportamiento egoísta.

“El egoísmo -*Egoismus*- en el mundo es ilimitado” (Schopenhauer, 2002, p. 222). Todos los fenómenos en los que la Voluntad se manifiesta participan de él. No existe en la naturaleza nada que no afirme su voluntad de vivir. Con frecuencia, esta afirmación llega al extremo de sostenerse a expensas de la voluntad de otro fenómeno. Es decir, la Voluntad de un individuo se afirma trascendiendo los límites de su propia corporalidad, apropiándose del cuerpo ajeno y, en consecuencia, negando la voluntad que lo habita. Imaginemos, pues, que un insecto devora una planta y a su vez es devorado por un ave. En este ciclo, la Voluntad entra en conflicto consigo misma: se presenta la contradicción de que, siendo Voluntad de vivir, debe devorarse a sí misma para afirmarse nuevamente. Esta paradoja se hace evidente en el mundo fenoménico, en la lucha de todos contra todos.

Como señala Schopenhauer: “la vida, en su mayoría, se reduce a una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse” (Schopenhauer, 2010a, p. 553).

El egoísmo constituye el punto de partida de esta lucha. Cada individuo busca afirmar su voluntad, deseando poseer y dominar todo cuanto se presenta ante él y, simultáneamente, eliminar aquello que obstaculice sus fines. En el caso del ser humano, esta dinámica se vuelve especialmente evidente debido a su autoconciencia: el sujeto del conocimiento reconoce su propia existencia y, como consecuencia, percibe el mundo como su representación, creyendo ilusoriamente que todo lo que le rodea depende de él. Esta percepción conduce al hombre a considerarse el centro del mundo, colocando su bienestar y su vida por encima de todo lo demás. Se siente con derecho a sacrificar lo que le rodea para prolongar su propia existencia. No obstante, esta creencia es engañosa: el ser humano no es la única manifestación de la Voluntad, pues, otras voluntades, igualmente conscientes, persiguen fines semejantes. Así, la lucha de todos contra todos se impone inevitablemente, con la afirmación de la propia voluntad enfrentándose constantemente a la de los demás. Este egoísmo, como afirmación inmediata de la voluntad, es también el punto de partida desde el cual Schopenhauer explica la génesis de la injusticia, la justicia y, en última instancia, el derecho.

5.4 Injusticia y justicia

Schopenhauer denomina injusticia a la situación en la que un individuo afirma su voluntad hasta el punto de negar la voluntad de otro ser consciente. La injusticia surge, por tanto, cuando la afirmación de la propia voluntad entra en conflicto con la afirmación de la voluntad ajena, generando sufrimiento que podría evitarse o no debería producirse. Por el contrario, se llama justicia cuando un individuo logra afirmar su voluntad mediante sus propios medios sin impedir que otros hagan lo mismo, respetando así la coexistencia de voluntades conscientes. En este sentido, la justicia implica un equilibrio entre la afirmación propia y el respeto a la afirmación ajena mediado por la reflexión.

Es importante destacar que, en el mundo natural, donde los animales, irracionales y racionales por igual, actúan movidos únicamente por la necesidad y el instinto, no puede hablarse de justicia o injusticia, aunque ocurran actos de depredación. Por el contrario, estos actos forman parte de la lucha natural de todos contra todos. Por ejemplo, un tigre que devora a una gacela o un ave que se come un insecto no cometen injusticia; simplemente está afirmando su voluntad de sobrevivir. La noción de justicia o injusticia, según Schopenhauer, presupone la capacidad de reflexión sobre el sufrimiento que se inflige, lo que constituye la diferencia fundamental entre el comportamiento humano y el animal.

Dentro de los seres humanos, la injusticia puede manifestarse en distintos grados. En el extremo más radical se encuentra el canibalismo, seguido del asesinato, la mutilación o lesiones físicas, y, finalmente, formas de dominación y sojuzgamiento como la esclavitud. Todas estas conductas representan variaciones de la misma violación de la voluntad ajena, diferenciándose únicamente en la magnitud y el impacto del daño causado. Así, la injusticia no es un concepto absoluto, sino que depende de la interacción

entre la afirmación de la propia voluntad y el respeto por la voluntad de los demás. De esta manera, la injusticia se revela como un fenómeno estrictamente humano, dependiente de la autoconciencia y de la capacidad de reflexionar sobre las consecuencias de los propios actos. A los actos de injusticia deben sumarse también los atentados contra la propiedad ajena, ya que cada individuo ha invertido esfuerzo y trabajo para obtenerla. Del mismo modo, se comete injusticia cuando alguien logra obtener una propiedad en detrimento de otro.

Para Schopenhauer (2010a) “La *perpetuación* de la injusticia ocurre o bien por la violencia o bien por la astucia, lo cual en sentido de lo moralmente esencial es una y la misma cosa” (p. 591). Cuando en virtud de una superioridad física, se obliga a un individuo a someter su voluntad a la ajena, o, siendo el caso que ocurra un asesinato se perpetúa la injusticia por violencia. Que, como afirma Schopenhauer (2010a), tan solo diferente en magnitud, es igual desde lo moral un asesinato a una lesión corporal, en la misma medida en que un asesino se sirva de una arma o veneno para atentar contra otro. Por otro lado, la injusticia por astucia se lleva a cabo mediante el engaño. Esto ocurre cuando un individuo, ocultando o falseando los motivos reales de la acción, dispone de la voluntad ajena en beneficio propio. La víctima, guiada por motivos erróneos, desconoce que su voluntad está siendo negada y termina actuando como un simple instrumento para la afirmación de la voluntad de quien lo engaña. Quien actúa con astucia induce al engaño, llevando al otro a poner su voluntad al servicio de motivos falsos, manipulando así su capacidad de decisión consciente. Schopenhauer aclara que negarse a decir la verdad en sí mismo no constituye injusticia; solo lo es el engaño deliberado. De esta forma, la mera omisión de información, como no indicar el camino correcto a un caminante extraviado no es injusta, pero sí lo es guiarlo deliberadamente por un sendero falso (Schopenhauer, 2010a).

5.4.1 Derecho natural y derecho positivo

El concepto de derecho, según Schopenhauer, se deriva directamente de la noción de injusticia y posee, por ello, un carácter negativo. No designa una facultad positiva, sino simplemente la negación o ausencia de injusticia. Así, cuando un individuo rechaza que su voluntad sea negada, no incurre en injusticia alguna, aunque de ello resulte que la voluntad de quien pretendía someterlo quede a su vez negada. Con esto, se quiere afirmar que, en legítima defensa, el individuo, en aras de rechazar la negación de su voluntad, utilice la violencia o el engaño sin cometer injusticia. El propio filósofo comenta:

Cuando un individuo llega tan lejos en la afirmación de su voluntad que invade la esfera de mi persona como tal afirmación es esencial y con ello niega ésta, entonces mi rechazo de esa invasión solo es negación de aquella negación. Esto significa que yo tengo un derecho de negar esa negación ajena con la fuerza necesaria para neutralizarla algo que puede llegar hasta el extremo de dar muerte a ese individuo ajeno (Schopenhauer, 2010a, 593).

La idea esbozada por Schopenhauer sobre el derecho natural encuentra un paralelo en el Código Penal Federal Mexicano, que reconoce la legítima defensa como causa de justificación, aunque bajo condiciones más estrictas que las propuestas por el filósofo. La razón de esto es que el Código Penal no está inscrito en el derecho natural, sino en el derecho positivo, sin embargo, la similitud entre la noción de Schopenhauer y lo que decreta el Código Penal es notoria. Schopenhauer (2010a) menciona que todo individuo tiene *derecho de coacción*, es decir, puede coaccionar su propia voluntad, aplicando sus fuerzas, para su mantenimiento sin incurrir en injusticia, aun cuando esto implique violentar a quien intenta negar su voluntad, por su parte el Código Penal Federal manifiesta:

El delito se excluye cuando: IV- se repela una agresión real, actual o inminente, y sin derecho, en protección de bienes jurídicos propios o ajenos, siempre que exista necesidad de la defensa y racionalidad de los medios empleados y no medie provocación dolosa suficiente e inmediata por parte del agredido o de la persona a quien se defiende. Se presumirá como defensa legítima, salvo prueba en contrario, el hecho de causar daño a quien por cualquier medio trate de penetrar, sin derecho, al hogar del agente, al de su familia, a sus dependencias, o a los de cualquier persona que tenga la obligación de defender, al sitio donde se encuentren bienes propios o ajenos respecto de los que exista la misma obligación; o bien, lo encuentre en alguno de aquellos lugares en circunstancias tales que revelen la probabilidad de una agresión;

V.- Se obre por la necesidad de salvaguardar un bien jurídico propio o ajeno, de un peligro real, actual o inminente, no ocasionado dolosamente por el agente, lesionando otro bien de menor o igual valor que el salvaguardado, siempre que el peligro no sea evitable por otros medios y el agente no tuviere el deber jurídico de afrontarlo (Código Penal Federal, 2025, art. 15, fraccs. IV-V).

La diferencia fundamental entre ambos radica en que el derecho natural constituye un principio moral universal: otorga a cada individuo el derecho de afirmar su propia voluntad hasta donde no niegue la de otro, estableciendo límites éticos y legitimando la defensa frente a la injusticia. Por su parte, el derecho positivo traduce estos principios en normas concretas, reguladas por la autoridad en un tiempo y lugar definido que están sujetas a procedimientos y sanciones legales, de modo que la protección de la voluntad ajena se haga efectiva en la práctica social. Así, el derecho natural actúa como fundamento ético del derecho positivo, proporcionando la justificación moral sobre la

cual se estructuran las leyes y las instituciones que garantizan la convivencia y seguridad social. En concordia con esta afirmación, García Máynez (2019) comenta:

El derecho natural vale por sí mismo, en cuanto intrínsecamente justo; el positivo es caracterizado atendiendo a su valor formal, sin tomar en consideración la justicia o injusticia de su contenido. La validez del segundo encuéntrase condicionada por la concurrencia de ciertos requisitos, determinantes de su vigencia. Todo precepto vigente es formalmente válido. Frente a tales preceptos, los del derecho natural son normas morales cuyo valor no depende de elementos extrínsecos (p. 41).

En este mismo sentido, Schopenhauer (2010a) sostiene que “los conceptos de justo e injusto son válidos para el estado de naturaleza y no son convencionales en modo alguno, si bien sólo son válidos como conceptos morales para el autoconocimiento de la propia voluntad en cada cual” (p. 596). Tales conceptos no dependen de un acuerdo externo, sino que constituyen un principio moral universal que marca el punto exacto en que la afirmación de la propia voluntad se convierte en negación de la ajena, límite que funciona como una medida objetiva. Por tal consideración, el derecho natural ha de ser válido para el ser humano en tanto que humano, mas no como ciudadano de Estado. De ahí que el derecho natural y los conceptos de justo e injusto tengan validez únicamente como determinaciones morales, pues no dependen de la sanción externa de una norma positiva ni del éxito de la acción, sino del significado interior que cada obrar revela de la voluntad. En palabras del propio Schopenhauer (2010a), “la injusticia y el derecho son meras determinaciones morales, esto es, que tienen validez para considerar el obrar humano en cuanto tal y en relación con el significado interior de este obrar en sí” (p. 595). Así, la consciencia reconoce de manera inmediata la injusticia como un exceso en la afirmación de la voluntad propia que niega la ajena, lo cual genera un dolor interno en

quien lo comete y revela el carácter ético y no meramente convencional de lo justo y lo injusto.

Los efectos de la injusticia se hacen más visibles en el plano fáctico. En la experiencia externa aparece con mayor nitidez el sufrimiento que ésta provoca como consecuencia inmediata del obrar injusto. La razón, común a todos los hombres, como menciona Schopenhauer (2001), “no tarda demasiado en descubrir la fuente de aquel sufrimiento y se pone a pensar en los medios de aminorar o interrumpir su caudal merced a un sacrificio colectivo” (p. 103). A la sociedad, entendida como el conjunto de los individuos, le preocupa más la alta probabilidad de padecer la injusticia que la posibilidad de beneficiarse al cometerla. Ante esta preocupación, los individuos convienen en sacrificar el goce inmediato de los actos injustos en favor de un orden común que asegure el bienestar colectivo.

De este acuerdo surge el Estado, como dispositivo para contener la injusticia como fuente de sufrimiento, y con él, la ley positiva. Sin embargo, este contrato social schopenhaueriano no debe confundirse con el de Hobbes o Rousseau. A diferencia de Hobbes, no hay un soberano absoluto que concentre el poder. A diferencia de Rousseau, no hay una voluntad general idealizada. El contrato social en Schopenhauer surge del reconocimiento práctico de que la injusticia es un mal común que debe prevenirse. En este sentido es el resultado del cálculo racional que reconoce en la injusticia un mal mayor que amenaza a todos. De este modo, el derecho positivo aparece como el marco jurídico que regula y previene la injusticia. La justicia, entonces, no opera como venganza posterior al daño, sino como mecanismo de previsión y contramotivo que limita la afirmación desmedida de la propia voluntad, evitando que se convierta en negación de la ajena.

Por tanto, se reconoce que la ciencia jurídica y la moral se orientan hacia el obrar justo. Sin embargo, cada una parte desde polos opuestos de la acción. Como filosofía práctica, no deóntica, se interesa solamente por la intención -motivo- que ha impulsado el obrar, ya sea justo o injusto, de ahí que en la reflexión schopenhaueriana se pueda calificar una acción como buena o mala a partir de la intención del motivo. No obstante, hay que reconocer que esto presupone un punto débil para la moral schopenhaueriana. Esto debido a que los motivos de la acción solo son conocidos por el sujeto que actúa, lo que supone una limitante para la valoración objetiva del obrar del individuo.

Caso contrario, la ciencia jurídica no se interesa por los motivos que influyeron en el obrar del individuo. De ahí que sea inaceptable el castigo a un sujeto que, sin actuar, tenga en su consciencia la intención de obrar injustamente. De este modo, la ciencia jurídica se ocupa de prevenir el sufrimiento de un individuo o de un colectivo, evitando la injusticia. Su función es disuadir al individuo mediante la punición del obrar injusto. No está en ella cambiar el carácter del sujeto castigándolo, sino prevenir que continúe perpetuando la injusticia en futuras ocasiones.

Es posible que, en el contexto social de México, se observe una confirmación de la tesis de Schopenhauer, aunque con ciertos matices. Frecuentemente, los exconvictos enfrentan situaciones de exclusión que dificultan su reinserción social. Esto parece reflejar, de manera indirecta, lo que describe Schopenhauer: si una persona ha obrado injustamente en el pasado, existe una alta probabilidad de que pueda hacerlo nuevamente. Aunque esta interpretación se aplique al ámbito social y no a la concepción filosófica estricta de la voluntad y el carácter, hay motivos para pensar que la observación del filósofo de Danzig resulta pertinente en varios contextos sociales. En consecuencia, el castigo jurídico, por sí mismo, no logra modificar el carácter del individuo.

Si queremos adaptar la tesis de Schopenhauer al contexto mexicano nos encontramos que el fenómeno de la reincidencia delictiva del sujeto se presenta con frecuencia. No obstante, sería muy atrevido afirmar que este fenómeno se deba única y exclusivamente a la imposibilidad de modificar el carácter empírico del individuo sin tener en cuenta las condiciones sociales en las que se encuentra. En el trabajo de Hilary Celaya Flores y Johana Nataly Méndez González se menciona:

A pesar de que muchos exreclusos han pagado sus deudas legales, enfrentar el estigma social, la discriminación laboral y la falta de apoyo social y familiar se convierte en una barrera para construir una vida fuera del delito. La reincidencia es una consecuencia frecuente cuando las personas liberadas no encuentran oportunidades de inclusión y apoyo (Celaya Flores, H. B. 2025, p. 151).

Así, el caso de la reincidencia delictiva en México, aun con matices, ilustra de manera concreta la tesis de Schopenhauer: el castigo jurídico no transforma el carácter del individuo, sino que actúa como un mecanismo para prevenir la perpetuación de la injusticia. La sanción limita las manifestaciones externas de la voluntad, protege a la sociedad y regula la convivencia, pero no modifica la disposición interna del sujeto, confirmando que la función del derecho es eminentemente preventiva y no moralizadora.

Con todo, Schopenhauer no pretende construir una teoría jurídica, sino mostrar la relación entre el derecho y la ética. En su concepción, los términos de justicia e injusticia son, en esencia, categorías éticas. Sin embargo, se vuelven jurídicos en la medida en que no se atiende al interior del agente, sino a las consecuencias de sus actos, es decir, al sufrimiento que generan. Por ello, Schopenhauer (2001) sostiene que “la doctrina del derecho es la teoría de los derechos que cabe sostener, supone la moral vuelta del revés” (p. 106). De ahí que, del mismo modo que el historiador puede ser visto como un profeta del pasado, el jurista aparezca como un moralista a la inversa.

En esta sección se ha demostrado que el derecho positivo y natural regula la afirmación de la voluntad en la esfera social, y encuentra su fundamento en la moral, pues de ella adopta las nociones *a priori* y de valor intrínseco tales como la justicia e injusticia. Por ello, sería un desatino afirmar que la reflexión ética-moral se fundamente en aquello que ella misma sustenta, más aún que la ética ha de construirse sobre normas externas. Por el contrario, su fundamento se encuentra no al exterior del sujeto, sino en su vivencia interior: en la comprensión del sufrimiento inherente a la voluntad. Para comprender mejor la génesis de la moral habrá que analizar los pilares sobre los que se construye: el sufrimiento y el conocimiento.

5.5 Sufrimiento y conocimiento como condiciones para la moral.

Si existe algo común e inseparable a todo fenómeno en tanto que manifestación de la voluntad, ese algo sería, desde la filosofía schopenhaueriana, el sufrimiento. Este sufrimiento, pensado como mal en sentido ontológico -*Übel*-, constituye un correlato inherente de la realidad fenoménica -*Wirklichkeit*-. Dicho de otra manera, el sufrimiento es inseparable de la interacción de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Así como el presente aniquila al pasado y se ve, al mismo tiempo, aniquilado por el futuro, también cada manifestación de la naturaleza se halla en un perpetuo conflicto por afirmar su querer en una incesante lucha por la dominación y la existencia. De ahí que Schopenhauer exprese:

Por doquier las múltiples fuerzas naturales y las formas orgánicas se disputen mutuamente la materia en donde quieren sobresalir, ya que cada cual solo posee lo que le ha arrebatado a otra, sosteniéndose así una lucha por la vida y la muerte (Schopenhauer, 2010a, p. 548).

La tendencia natural de cada fenómeno a imponerse sobre los demás revela la esencia íntima de la voluntad. Por tal razón, la vida fenoménica se encuentra sumida en un sufrimiento constante, condición fundamental e ineludible de la existencia. Esta tendencia no es otra cosa que una carencia, un descontento con el estado presente del fenómeno.

El sufrimiento se manifiesta de manera bidimensional: internamente aparece como carencia que exige satisfacción; externamente se traduce en agravio hacia otros, configurando lo que Schopenhauer denomina maldad moral *-Böse-*. Al tratarse de un deseo perpetuo, irracional y sin finalidad, esta dinámica asegura que el sufrimiento sea ilimitado y sempiterno, una consecuencia directa de la naturaleza insaciable de la voluntad misma.

Aunque el sufrimiento se encuentra en toda objetivación de la voluntad, desde las fuerzas físicas hasta los seres más complejos, su intensidad depende del grado de perfección de dicha objetivación. Así, aunque las fuerzas físicas, la naturaleza inorgánica y la orgánica experimenten el mal ontológico *-Übel-*, la vivencia de este sufrimiento se amplifica en la medida en que la manifestación de la voluntad se vuelve más consciente y completa. Incluso los flujos y descargas de la energía eléctrica obedecen a una tendencia interna de afirmación y desequilibrio en tanto que movimiento constante que no conoce reposo. Este sufrimiento metafísico se manifiesta como inestabilidad y conflicto inherente al fenómeno, aunque carece de conciencia.

Por encima de la energía eléctrica, una planta experimenta sufrimiento de manera limitada: su desbalance frente a la luz, la carencia de nutrientes o el daño físico constituyen una frustración de su impulso vital, observable fenoménicamente cuando se marchita, pero carecen de conciencia y de toda capacidad de anticipación. Un pollo, en cambio, percibe dolor, hambre o miedo, reacciona a su entorno y busca satisfacer sus necesidades, aunque de manera limitada por su estructura biológica y cognitiva.

Finalmente, el ser humano concentra el sufrimiento en su forma más intensa y reflexiva: es capaz de anticipar el dolor, imaginar posibles daños futuros, sentir empatía y proyectar su deseo insatisfecho; su sufrimiento no solo es corporal, sino también consciente y moralmente significativo.

De este modo, la intensidad del *Übel* se correlaciona directamente con la complejidad y autoconciencia de la manifestación de la voluntad: cuanto más plena es la objetivación y el conocimiento de sí y del mundo, más profunda y vasta es la experiencia del sufrimiento. Desde la electricidad inanimada hasta la conciencia humana, el *Übel* se revela como condición esencial e ineludible de toda existencia, señalando la universalidad del conflicto interno de la voluntad. Con justa razón Schopenhauer comenta:

Cuando el conocimiento gana claridad y se incrementa la consciencia, también aumenta la angustia, que, por consiguiente, alcanza su grado más alto en el hombre y a su vez sigue aumentando cuando mayor sea la perspicacia e inteligencia de éste; por eso es el genio quien más sufre (Schopenhauer, 2010a, p. 549).

Solo el intelecto, como fuente del conocimiento, puesto al servicio de la Voluntad para cumplir sus designios en el ser humano, reconoce de manera vivencial su constitución ontológica única y universal, no solo en sí mismo sino también en el otro. Al liberarse de las ilusiones del velo de maya, el ser humano advierte que el principio de individuación es vana ilusión y que en cada fenómeno finito reside lo infinito, lo a priori: la voluntad. Asimismo, comprende que, al igual que él, todo lo demás es un vehículo o manifestación material de la voluntad, de modo que la esencia que subyace en cada ser finito es compartida y universal.

Es gracias a este reconocimiento vivencial de lo común en lo fenoménico, que descarta la idea de que el portador del mundo como representación es la única realidad

que debe importarle. La experiencia revela que cada fenómeno finito, aunque aparentemente separado y autónomo, está conectado a la totalidad de la voluntad, implicando que la existencia de cada ser está intrínsecamente ligada a la de los demás.

En consecuencia, el individuo reconoce el sufrimiento de los demás como propio, tan pronto lo hace advierte que “al intentar acrecentar el bienestar en uno de sus fenómenos causa gran sufrimiento en otro, y así clava con vehemencia los dientes en su propia carne” (Schopenhauer, 2010a, p. 615). Este reconocimiento de la interdependencia del sufrimiento constituye la base de la reflexión moral, pues muestra que ningún fenómeno puede afirmarse sin afectar a los demás.

Resulta curioso que Schopenhauer (2010a) considere al intelecto como lo secundario respecto de la voluntad y al mismo tiempo, que sea gracias a este, el conocimiento de la voluntad se manifiesta de forma más clara y nítida posibilitando la actitud moral en él y para él. De este modo, el intelecto adquiere un protagonismo relativo, no en el sentido de emancipación total de la voluntad, sino como herramienta para reconocer y moderar el sufrimiento, permitiendo que se manifieste la compasión y la ética. Así, el intelecto se convierte en un atenuante frente al mal ontológico, proporcionando al ser humano la capacidad de discernir cuándo su afirmación de la voluntad impacta negativamente a otros. A partir de este punto, el intelecto deja de ser únicamente un instrumento de la voluntad para transformarse en una estructura clave en el desarrollo moral dentro del pensamiento schopenhaueriano. Mann (2014) acertadamente comenta esta ironía schopenhaueriana:

¿No es el intelecto -se dirá- el producto de la voluntad, no es su instrumento, su lámpara en la oscuridad, no está destinado únicamente a servir a la voluntad? Así es y no deja de ser así. Y, sin embargo, no siempre ni en todos los casos es así. En circunstancias especiales, afortunadas -¡oh!, hasta podría decirse:

bienaventuradas-, en circunstancias, por tanto, excepcionales, el esclavo, el pobre servidor, puede convertirse en señor de su señor y su creador, puede hacerle una jugarreta, puede emanciparse de él y, al menos transitoriamente, dominar por sí solo, dominar de una manera suave, clara, capaz de traer felicidad al mundo (pp. 47-48).

Todo lo que se ha desarrollado en esta sección deja un terreno fértil y preparado para abordar la ética schopenhaueriana. Sin embargo, se toma a bien exponer una segunda consideración³⁴ sobre ella. Al ser una filosofía de la voluntad, no habrá de resultar extraño que la reflexión de Schopenhauer culmine en una ética fundamentada en metafísica que describe al mundo como el peor de los posibles, plagado de sufrimiento. López de Santa María concuerda en que:

La filosofía de Schopenhauer es, podríamos decir, una filosofía basada en la idea del mal supremo. El mal es, en efecto, el motor y el problema fundamental en toda su filosofía. El mal no es para Schopenhauer ninguna casualidad; por el contrario, él es lo que realmente existe, al igual que el sufrimiento y la injusticia; el bien, la felicidad y la justicia son secundarios y mera ausencia de sus opuestos (López de Santa María en introducción a Schopenhauer, 2002, p. XI).

Esta es, sin duda la principal razón de que se califique el pensamiento del buda de Frankfurt como pesimista, a saber: la descripción fatal del mundo. Empero, ¿Por qué habría de considerarse pesimista solo por reconocer y describir el problema fundamental de la ética? ¿Acaso la filosofía de Schopenhauer no busca atenuar el problema, lejos de ser una mera apología de este? parece plausible considerar que, si el pensamiento de Schopenhauer busca vías de escape al sufrimiento no debería ser tomada burdamente

³⁴ La primera consideración sobre su ética es que Schopenhauer no concibe una teoría ética de carácter prescriptivo, sino descriptivo.

como una filosofía pesimista. No obstante, antes de emitir un veredicto definitivo sobre su pesimismo, conviene explorar la última dimensión de su pensamiento: el sentido ético y moral del mundo.

5.6 Significación moral del mundo

El significado moral del mundo se ve determinado por lo bueno *-gut-* y lo malo *-böse-*. Es cierto que Schopenhauer fundamenta la moral sobre la metafísica, no obstante, los términos que la determinan *-lo bueno y lo malo-* son obtenidos a partir de la experiencia del sujeto en el mundo, es decir, desde la vivencia. Tanto es así que bien podría ser considerado un antecedente del existencialismo filosófico. Magee (1991) concuerda en que:

Toda la obra de Schopenhauer se distingue por un arraigo inconfundible en el pensamiento vivido y la experiencia. En lo que respecta a la filosofía, pensaba que la principal diferencia entre un filósofo académico y un filósofo de verdad era que el primero se planteaba los problemas filosóficos conceptualmente, partiendo del estudio, mientras que el segundo llegaba a ellos existencialmente, mediante una reflexión sobre su propia existencia y su experiencia (p. 12).

Lo que separa a Schopenhauer de filósofos existencialistas como Kierkegaard o Sartre es que considera necesario un fundamento ontológico para sostener la moral, ya que, a su juicio, esta no podría erigirse únicamente sobre la experiencia. Sin embargo, lo que lo aproxima a ellos es el carácter práctico y vital que atribuye a los valores morales, al comprenderlos desde la experiencia del sufrimiento.

Lo que se considera *bueno* o *malo* tiene, a primera impresión, un valor relativo. Schopenhauer (2010a) predica *bueno* a todo aquello que “conviene a la voluntad en alguna de sus expresiones, llamamos *bueno* a todo cuanto es justamente como queremos que sea” (p.623), ya sea en tanto que agrada o sea útil al individuo. De ahí que se tengan expresiones como *gutes Essen*, *gute Reise*, *gutes Wetter*.³⁵

El concepto contrario, lo malo, designa lo que no le conviene a la voluntad, o se opone a ella, esto es, que resulta desagradable, inútil o perjudicial. Sin embargo, en alemán se distingue en dos niveles: *schlecht* y *böse*. Cuando alguien afirma que un vino es de mala calidad decimos: el vino es malo -*der Wein ist schlecht*-. Lo mismo ocurre si se plantea: una amistad es mala para ti, se refiere a que resulta perjudicial o dañina, de modo que en alemán se diría: *diese Freundschaft ist schlecht für dich*. En cambio, *böse* no describe situaciones desfavorables ni objetos defectuosos, sino conductas morales: por ejemplo, si esta persona actúa con engaño o crueldad deliberada, se diría de él: *Er ist ein böser Mensch*. Así, en Schopenhauer, ambos términos -*schlecht* y *böse*- designan lo desfavorable, nocivo, inconveniente u opuesto a la voluntad. Lo que los distingue es la implicación moral, es conveniente traducir *schlecht* como malo, sin intención de serlo, y a *böse* como malvado, en tanto que malo deliberadamente.

La relatividad de ambos conceptos deriva de que, al estar estrictamente orientados a fenómenos concretos, nada puede ser bueno para un individuo sin que al mismo tiempo sea malo para otro. Por ejemplo, si se observa a una pantera cazando una liebre, desde la perspectiva de la pantera el hecho es bueno, pues satisface su voluntad de vivir. En cambio, desde la perspectiva de la liebre, el mismo evento es desfavorable, pues atenta contra su existencia. Este ejemplo evidencia que el bien y el mal son relativos a la

³⁵ Buena comida, buen viaje, buen clima. Traducción propia.

voluntad de cada ser, y no poseen un valor absoluto independiente de la experiencia concreta.

La perspectiva schopenhaueriana sobre la relatividad del bien y el mal encuentra un eco significativo en la visión de Wittgenstein sobre la ética. Como se ha señalado, para Schopenhauer lo bueno y lo malo dependen de su relación con la voluntad y de la experiencia concreta de cada ser, de manera que un mismo hecho puede ser favorable para uno y desfavorable para otro, como ocurre en el ejemplo de la pantera y la liebre.

De acuerdo con Wittgenstein, los juicios de valor relativos -lo bueno y lo malo- tienen más parentesco con descripciones de hechos que con una actitud moral. Como se dice que un pianista es bueno porque toca piezas de cierta dificultad con habilidad, o que una carretera es correcta porque conecta dos lugares en la menor distancia. En tales juicios de valor relativo no se encuentra todavía un valor ético que dote de significación ética al mundo.

La carretera correcta es aquella que conduce a una meta arbitrariamente determinada, y a todos nos parece claro que carece de sentido hablar de la carretera correcta independientemente de un motivo predeterminado. Veamos ahora lo que posiblemente queremos decir con la expresión “la carretera absolutamente correcta” (Wittgenstein, 1998, p. 38).

Es innegable la posibilidad de hablar sobre lo bueno y lo malo en dos sentidos: en tanto que algo es útil y como valoración moral. El primer sentido corresponde al mundo como representación y el segundo, al mundo como voluntad. Por esta razón es evidente que, al mal vino, a la carretera *correcta* o al *buen* pianista no se les predique de buenos o malos en sentido moral pero sí al individuo que se inclina a cometer injusticia en cada oportunidad que se le presenta. Se debe recordar que, el significado moral no está en las

acciones del fenómeno, por el contrario, esta se halla en la vivencia interior de cada ser humano, pues sólo en él y para él está dado el significado moral del mundo.

La carretera no ha querido ser correcta deliberadamente, al igual que el vino no ha tenido la intención de ser de mala calidad; del pianista debemos decir que bueno es sinónimo de virtuosismo, y aunque él haya querido ser bueno deliberadamente solo lo será en cuanto a la ejecución del piano se refiere, y puede decirse que es bueno por el resultado de la práctica constante.

En el caso del individuo que miente y con ello obtiene beneficio personal se dice de él, con justa razón, que es malo, malvado. En su vivencia interna se manifiesta el impulso de afirmar su voluntad a costa de los otros. El impulso de su obrar está enraizado por una actitud egoísta y termina en una inclinación hacia la injusticia. Este sujeto escala desde el egoísmo ontológico *-Egoismus-* hasta el egoísmo deliberado *-Selbstsucht* y *Eigennutz-*. La máxima que sigue el egoísta es “*Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede* -No ayudes a nadie, es más, si te resulta ventajoso, perjudica a todos-” (Schopenhauer, 2002, p. 226). Por ello, el egoísmo se convierte en el principal antagonista de la moral.

La coincidencia entre Wittgenstein y Schopenhauer radica en que ambos reconocen que los juicios de valor relativos dependen de las circunstancias concretas y de los fines de los individuos. Por ello sería contradictorio concebir algo como el bien absoluto, o la bondad en sí *-Gutheit-*. Conforme a lo dicho, no puede pensarse una condición donde el bien y el mal se den en concordancia con todos los fenómenos de forma absoluta. Más aún, ¿cómo aplicar a la vida práctica un fundamento moral abstracto que nada tenga que ver con la experiencia? Para Schopenhauer no existe el bien absoluto en tanto concepto abstracto, pero sí es posible hablar del mal absoluto no como concepto

propuesto, sino como consecuencia de las condiciones ontológicas del mundo como voluntad -deseo ciego, irracional e incesante-.

La filosofía schopenhaueriana no admite valores morales absolutos derivados la abstracción, por tanto, la idea del bien absoluto como principio metafísico no tiene cabida. En este contexto, Schopenhauer introduce, aunque a modo de metáfora, algo cercano a la idea del bien en sí, que lejos de ser fundamento moral funciona como una meta metafísica: *la autonegación de la voluntad*. Lo expone con claridad en el siguiente pasaje:

El bien absoluto es una contradicción; el *summum bonum* [sumo bien] significa lo mismo, a saber, una satisfacción definitiva de la voluntad tras la cual no habrá lugar para un nuevo querer, un motivo último bastaría a la voluntad de modo imperecedero. Si de todos modos se quiere un cargo honorífico a una vieja expresión emérita que la costumbre impide abolir del todo, cabe llamarla de un modo metonímico y figurado *bien absoluto*, a la plena autosupresión de la voluntad, la verdadera abulia que sosiega y aplaca siempre el apremio de la volición (Schopenhauer, 2010a, pp. 625–626).

Si bien hay concordancias entre Wittgenstein y Schopenhauer, sus pensamientos se separan en la parte final del camino. La tensión entre ambos surge justamente en que Schopenhauer intenta fundamentar la ética en la metafísica de la voluntad, ofreciendo una vía teórica para un ideal moral más allá de lo relativo. Wittgenstein, en cambio, considera que cualquier intento de describir un bien absoluto queda fuera del lenguaje y de la descripción factual del mundo.

En otras palabras, donde Schopenhauer concibe la autonegación de la voluntad como un ideal metafísico que trasciende la experiencia, Wittgenstein mantiene que la ética es inefable y que los juicios de valor solo adquieren sentido en la praxis y la vivencia

concreta, nunca como proposiciones objetivas. De ahí que su última oración en el *Tractatus* sea: “De lo que no se puede hablar, hay que callar” (Wittgenstein, 2013, p. 278). Esta tensión pone de relieve los límites del lenguaje y la diferencia entre un enfoque metafísico-práctico y un enfoque lingüístico-trascendental de la moral.

La raíz del problema fundamental de la moral en Schopenhauer está en la naturaleza de la *Voluntad en sí*. El deseo ciego e incesante conduce al sufrimiento cuando no está satisfecho, y, si se logra satisfacer, el aburrimiento abrumba al sujeto. Por esto, “su vida oscila, como un péndulo, entre el dolor y el aburrimiento” (Schopenhauer, 2010a, p. 552). Cuanto mayor sea la intensidad en que la *Voluntad* se manifieste y se afirme, más intensidad tendrá el sufrimiento.

De esta condición ontológica se sigue el egoísmo ontológico. En sí mismo, este no constituye un vicio moral. Cada manifestación de la *Voluntad* se orienta inevitablemente hacia la conservación y afirmación de su propia existencia. Sin embargo, con la mediación del intelecto -que funge como timón de los motivos- el egoísmo puede adquirir una orientación moral en el ser humano. En tal caso, el sujeto dirige deliberadamente sus actos hacia la injusticia. Así, el egoísmo ontológico se convierte en *Selbstsucht* o *Eigennutz*, propios del malvado, en el que la afirmación de la propia voluntad se realiza a costa de negar la de los demás.

Como vivencia interna, el egoísmo se manifiesta como una tensión constante. La voluntad, al afirmarse en el individuo, le hace experimentar sus necesidades y deseos como absolutamente prioritarios. El sujeto siente su propio querer como urgente, inaplazable, y todo lo ajeno aparece entonces como un obstáculo o como indiferente. Este encierro en el propio querer genera un sufrimiento silencioso, pues cada satisfacción es efímera y cada frustración se experimenta como una herida directa al centro mismo de su

existencia. Así, el individuo percibe que el mundo entero debe plegarse a su querer, pero la *Wirklichkeit* le recuerda a cada instante que ese querer choca con el de los otros.

Es en este terreno donde aparecen en la vida práctica los sentimientos de envidia y crueldad. La envidia surge como resentimiento frente a la satisfacción de la voluntad ajena: el individuo no solo desea lo que otro posee, sino que sufre porque el otro lo disfruta. Así ocurre, por ejemplo, en rivalidades laborales donde un ascenso despierta más resentimiento que motivación, o en dinámicas sociales en que la prosperidad de un vecino genera hostilidad silenciosa.

Un retrato literario de la envidia se encuentra en *Las penas del joven Werther* de Goethe. El protagonista se enamora de Carlota, una mujer comprometida con Alberto, y experimenta un profundo malestar al contemplar la felicidad de la pareja. Su deseo imposible y no correspondido genera un tormento interior que refleja cómo la satisfacción de la voluntad ajena puede convertirse en fuente de sufrimiento para quien no logra afirmar la propia.

He cambiado por completo. Cuando me entrego a mis ensueños, no consigo desechar este pensamiento: ‘¿por qué?, si Alberto muriese, ¿no podrías tú ser..., no podría ella ser? ...’ Y así continúo corriendo tras esa vaga sombra hasta que me conduce al borde del abismo, donde me detengo con espanto. Hay ocasiones en que no comprendo cómo puede amar a otro hombre, cómo se atreve a amar a otro hombre, cuando yo la amo con un amor tan perfecto (Goethe, 1971, pp. 110-111).

Esta confesión intensa ilustra cómo la envidia no consiste solo en querer lo ajeno, sino en sufrir activamente por la dicha del otro. Goethe muestra, por medio de la literatura, aquello que Schopenhauer describe filosóficamente: la voluntad frustrada en su afirmación se convierte en dolor, hostilidad y desesperación.

La crueldad, en cambio, se manifiesta como el goce activo en el sufrimiento ajeno. Aquí el sujeto no solo afirma su propia voluntad, sino que obtiene placer en constatar la negación de la voluntad del otro. La máxima que guía la crueldad es: “Omnes, quantum potes, Laede - Daña a todos, en la medida de lo posible-” (Schopenhauer, 2002, p. 226). Lo que distingue a la crueldad del mero egoísmo es que la maldad es el fin en sí mismo. Quien actúa con crueldad no busca obtener un beneficio externo al acto deliberado de perjudicar a otro, dicho acto es el fin en sí mismo. Ejemplos más contemporáneos lo evidencian con claridad los espectáculos clandestinos de peleas de animales, donde los asistentes disfrutan del dolor infligido a seres indefensos, hasta la práctica del *bullying*, en la que el agresor encuentra satisfacción humillando a quien percibe más vulnerable. En ambos casos se cumple lo señalado por Schopenhauer: la voluntad se afirma tanto más intensamente cuanto más logra imponerse sobre otra, incluso si ello implica causar daño.

Ambas pasiones son expresiones concretas del mismo principio: la afirmación de la propia voluntad en abierta oposición a la ajena. Envidia y crueldad revelan, de modo palpable, cómo la raíz metafísica del egoísmo se traduce en actitudes morales que alimentan la injusticia y profundizan el sufrimiento del mundo.

La descripción de la envidia y la crueldad no agota el panorama sombrío de las pasiones humanas. Para Schopenhauer, ellas forman parte de un cuadro más amplio de lo que denomina las *potencias antimorales*. Schopenhauer ofrece un inventario de vicios que brotan de estas dos raíces fundamentales: el *egoísmo*, como apego instintivo a la propia conservación y la *maldad*, como afirmación hostil de la voluntad en abierta oposición al otro. De la primera derivan la avaricia, la codicia, la injusticia o la envidia; de la segunda, la perfidia, la crueldad y el afán de venganza. Schopenhauer concluye con dureza: “La primera raíz es más animal, la segunda más diabólica” (Schopenhauer, 2002, p. 226). El cuadro que traza es similar al recorrido de Dante por los infiernos: cada pasión

parece hundir al ser humano en un círculo más profundo del infierno moral, donde lo animal se vuelve voracidad y lo demoníaco se convierte en goce del mal por sí mismo.

El diagnóstico schopenhaueriano es severo: si lo humano se agotara en estas potencias, la moral resultaría imposible. Schopenhauer mismo reconoce la magnitud del problema cuando escribe:

A través de la mirada de conjunto de las potencias antimorales dada aquí, resulta claro qué difícil es el problema de descubrir un resorte que pudiera mover al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones hondamente enraizadas en su naturaleza (Schopenhauer, 2002, p. 226).

Con esta afirmación, el filósofo de Danzig muestra que no subestima la fuerza de los impulsos destructivos, ni tampoco cree que la moral pueda imponerse simplemente mediante leyes externas.

De hecho, rechaza de manera expresa los fundamentos tradicionales que apelan a recompensas y castigos trascendentes, pues, en última instancia, estos no hacen más que reforzar el egoísmo bajo otra forma. “Pues está claro que todas las acciones provocadas por motivos de semejante tipo enraizarían siempre en el mero egoísmo” (Schopenhauer, 2002, p. 227), el buda de Frankfurt advierte que una ética sostenida en el cálculo de premios o amenazas no merece el nombre de moralidad auténtica.

De ahí que el reto ético adquiera un tono casi trágico: ¿cómo encontrar en la experiencia humana un móvil capaz de resistir a la raíz animal y diabólica del obrar? ¿Qué fuerza podría oponerse al egoísmo omnipresente y a la hostilidad activa? Estas preguntas preparan el paso decisivo en la ética de Schopenhauer. Solo al reconocer en toda su complejidad y profundidad el poder de las potencias antimorales se comprende la necesidad de un resorte radicalmente distinto, un principio que no pueda reducirse al

interés propio ni al temor. Ese resorte aparecerá como la compasión (*Mitleid*), entendida como la vivencia inmediata en la que el individuo reconoce en el otro la misma esencia que lo constituye a sí mismo.

Así, tras el descenso al infierno de los vicios humanos, Schopenhauer abre la posibilidad de ascender hacia un principio moral positivo, cuya exploración será el siguiente paso del recorrido.

5.7 Mitleid: el auténtico motor moral

Schopenhauer deriva del conocimiento vivencial las potencias antimorales. De forma análoga, la revelación del auténtico motor moral debe surgir del reconocimiento de la vivencia interna, pues ningún mandato fundado en el conocimiento conceptual puede incidir sobre el egoísmo ontológico y sus múltiples derivados. Para la virtud moral, esto es, la *bondad en la intención*, resulta estéril cualquier precepto racional, ya que “el querer no se deja enseñar” (Schopenhauer, 2010a, 634).

Es cierto que algunos dogmas religiosos o costumbres sociales orientan el obrar del individuo mediante motivos. Pero el motivo no es más que la voluntad contemplada desde fuera: puede modificar la acción, pero no la raíz interna de la voluntad. Por ello, Schopenhauer (2010a) afirma que, desde un punto de vista ético, tiene el mismo valor quien da limosna al pobre esperando recompensas en otra vida que quien invierte capital bajo la expectativa de obtener ganancias futuras. Ambos actos se hallan igualmente determinados por el interés propio, y ninguno alcanza la dignidad de lo moral.

Por eso, en las acciones que parecen apoyarse en dogmas, es preciso distinguir si estos constituyen realmente el motivo de la acción o si funcionan solo como un ropaje conceptual. En palabras de Schopenhauer (2010a):

Hay que distinguir si estos dogmas son también realmente el motivo para ellas o si, como decía antes, tales dogmas no son sino la justificación aparente mediante la cual el agente intenta satisfacer a su propia razón sobre una buena obra que mana de una fuente totalmente distinta (p. 636).

De este modo, lo que externamente se presenta como obediencia religiosa puede ocultar en realidad un acto de compasión inmediata que el sujeto no consigue reconocer como tal, recurriendo al dogma como mediación explicativa.

El problema, sin embargo, radica en que “esta diferencia es muy difícil de detectar, porque se halla en las interioridades de la intención” (Schopenhauer, 2010a, p. 636). En consecuencia, las acciones humanas, siempre visibles y susceptibles de juicio en su exterioridad, quedan atravesadas por una paradoja: la intención que las anima permanece oculta. Un mismo gesto, verbigracia; ayudar al necesitado, socorrer a un enfermo, donar a una causa puede responder a motivaciones éticamente opuestas, desde el cálculo racional egoísta hasta la compasión genuina. Pensemos, por ejemplo, en alguien que dona una suma considerable a una organización benéfica. Para el observador externo, el acto puede parecer expresión de generosidad, pero las motivaciones posibles son múltiples: obtener reconocimiento social, aprovechar deducciones fiscales, buscar prestigio, o bien responder a un impulso inmediato de compasión. El gesto externo es idéntico, pero el valor moral difiere radicalmente según su origen vivencial. De ahí que la moralidad, como concluye Schopenhauer (2010a), no pueda juzgarse de manera inmediata, pues se juega

en la interioridad de la voluntad, y sólo la intención que las guía les confiere un significado moral.

El auténtico valor moral de las acciones radica en la bondad de la intención, y esta no surge de ningún precepto racional, sino del reconocimiento del otro como igual a mí en tanto que ser ontológico, es decir, como representación que encarna a la voluntad. Ahora bien, dado que el sujeto se reconoce a sí mismo como voluntad a partir de su experiencia interna, el reconocimiento de la voluntad ajena en tanto tal debe darse exclusivamente desde el interior. He aquí la razón de la dificultad de percibir desde fuera el auténtico motor moral.

Análogo a la maldad, la *bondad de la intención* también presenta diferentes grados de manifestación. El más superficial es el sentido de justicia, pues se dice del justo que, al afirmar su voluntad, se cuida de no negar la ajena sin depender de la intervención de un mediador, sea el Estado o algún precepto religioso. La justicia, vista desde el interior, consiste en reconocer al otro como igual a sí mismo, lo que conduce a atenuar la afirmación de la propia voluntad con el fin de no perjudicar la voluntad ajena.

Toda acción de bondad implica, en última instancia, la superación del velo de Maya, es decir, el desengaño frente a la ilusión del principio de individuación. De esa raíz común brotan la justicia, la beneficencia, la caridad y la filantropía, hasta culminar en la compasión -*Mitleid*- como auténtico motor moral. Aunque la justicia conserva un carácter negativo, pues consiste en abstenerse de dañar, y la caridad ya implica un movimiento positivo hacia el bien del otro, ambas se hallan unidas por un tránsito gradual que las enlaza en un mismo horizonte moral.

El supremo grado de esta justicia radica en la intención, que sin embargo está emparejada con la auténtica bondad, cuyo carácter deja de ser meramente

negativo, llega tan lejos que uno pone en duda el derecho a la propiedad heredada, quiere sustentar el cuerpo sólo con las propias fuerzas, siente como reproche cualquier influjo y finalmente, abraza la pobreza (Schopenhauer, 2010a, p.638).

El reconocimiento de la unidad ontológica produce en el individuo, en un primer momento, una resistencia hacia la injusticia y su causa primera: el egoísmo. Este, el egoísmo -*Selbsucht* y *Eigennutz*-, tiene como contraparte a la justicia, en misma medida en que la crueldad encuentra su opuesto en la compasión. Si el malvado que actúa con crueldad deliberada produce y se alegra del sufrimiento ajeno, la compasión habrá no solo de no cometer injusticia, sino de procurar el bienestar del otro.

La compasión alcanza su forma más elevada cuando se manifiesta como amor, entendido no como inclinación egoísta ni como afecto condicionado, sino como una superación radical del principio de individuación. Schopenhauer lo expresa con claridad al afirmar:

La voluntad es el en sí de cada fenómeno y por ello de la pluralidad; con respecto al obrar, yo no sé expresar esta verdad más dignamente que por medio de la ya citada formulación védica del *Tat Twan asi* (Eso eres tú). Quien sea capaz de expresarla ante sí mismo con claro conocimiento e íntima convicción sobre cualquier ser con el que entre en contacto se asegura con ello toda la virtud y bienaventuranza, enlazándose en el camino hacia la salvación (Schopenhauer, 2010a, p. 643).

Reconocer al otro como idéntico a uno mismo equivale, por tanto, a experimentar la compasión en su grado más puro, allí donde el amor se convierte en vivencia directa de la unidad ontológica de todo lo que existe.

En este horizonte, solo el amor compasivo, *ágape*, puede considerarse auténtica compasión, pues no depende de inclinaciones egoístas ni de intereses de la especie. A diferencia del amor erótico, que aparece como una estrategia de la voluntad de vivir orientada a la reproducción y perpetuación de la vida, el amor compasivo -*Mitleid*- trasciende todo querer individual. El primero se mantiene en el ámbito de la afirmación del mundo, sujeto a la ilusión de la individuación; el segundo, en cambio, revela la identidad profunda entre el yo y el otro, disolviendo las barreras que los separan. Allí donde el amor erótico confirma la servidumbre del individuo a la especie, el amor compasivo -*Mitleid*- inaugura la posibilidad de una moralidad desinteresada y universal.

Si bien la compasión puede entenderse como amor desinteresado, esta perspectiva no agota toda la profundidad del término tal como lo concibió Schopenhauer. La palabra alemana *Mitleid* ilumina esta profundidad: *Mit* -con- y *Leid* -sufrimiento- señalan que la auténtica compasión implica participar del dolor ajeno, experimentarlo como propio. Moreno Claros traduce *Mitleid* como piedad y lo define como “el fundamento de la ética de Schopenhauer”, destacando que se trata de un amor, no erótico, que reconoce en los demás seres la experiencia del sufrimiento simplemente por estar vivos, un sentimiento que trasciende la mera benevolencia y se convierte en el motor de la virtud moral (Moreno Claros en introducción a Schopenhauer, 2014, p. CXXXVIII).

Por su parte, López de Santa María profundiza en la distinción entre compasión y caridad. Señala que mientras la compasión -*Mitleid*- remite a un sufrir con el otro, a asumir concretamente su dolor como propio, la caridad -*Menschenliebe*- denota un amor hacia el prójimo en un sentido más general, más abstracto:

Menschenliebe. Su significado general coincide con el de la palabra española “filantropía” que, etimológicamente, significa “amor a la humanidad”. No obstante, he optado por traducir el término como “caridad”, por considerar que

corresponde mejor al sentido que Schopenhauer quiere darle y, sobre todo, teniendo en cuenta que él lo hace equivalente a la palabra latina *caritas*. (López de Santa María en Schopenhauer, 2002, p. XLIII).

Estas interpretaciones complementarias muestran que la compasión, entendida como *Mitleid*, no es un sentimiento pasajero ni una simple lástima distante. Supone una resonancia interna que nos conecta con el otro en su vulnerabilidad y convierte el dolor compartido en motor moral. Considerada bajo estas observaciones, la compasión no se limita a la benevolencia o a la intención de hacer el bien, sino que constituye un involucramiento afectivo: al reconocernos en el sufrimiento del otro, trascendemos nuestro egoísmo y afirmamos la unidad ontológica que subyace a todos los seres. De este modo, *Mitleid* encarna la vivencia directa del amor *agape*, donde el dolor compartido se convierte en puente hacia la moralidad universal y hacia la posibilidad de un obrar verdaderamente desinteresado.

Por ello, Schopenhauer puede sostener el enunciado decisivo: “*todo amor (agape), caritas, caridad es compasión*” (Schopenhauer, 2010a, p. 643). El amor verdadero, en su forma más desinteresada, no se funda en un *deber ser* impuesto por normas externas, sino en el conocimiento íntimo de la esencia común que compartimos. Así, la compasión, transfigurada en amor, se revela como el vínculo universal que reconcilia a los seres humanos con el mundo y abre el horizonte de la virtud moral.

Ahora bien, esta concepción filosófica de la compasión encuentra un eco ilustrativo en la literatura universal. La colección de relatos orientales conocida como *Las mil y una noches* presenta la célebre historia de Sherezada, hija del visir real, que decide enfrentar la crueldad del sultán Schahriar. Tras descubrir la infidelidad de su esposa, el sultán cae en un odio generalizado hacia las mujeres. Cada noche desposa a una joven y la manda ejecutar al amanecer, para evitar nuevas traiciones. Este ciclo de violencia

amenaza con exterminar a todas las mujeres de su reino, generando un ambiente de terror y sufrimiento.

En este contexto aparece Sherezada, que voluntariamente se ofrece como esposa del sultán, aun sabiendo que la espera la muerte. Sin embargo, pone en marcha una estrategia: cada noche relata una historia fascinante, pero la deja inconclusa al amanecer, lo que obliga al sultán a aplazar su ejecución para escuchar el desenlace. Durante mil y una noches repite este gesto, y a través de la narración transforma poco a poco el corazón del sultán, hasta que éste renuncia a su práctica homicida.

Desde la perspectiva de Schopenhauer, la actitud de Sherezada puede entenderse como una manifestación de la compasión *-Mitleid-*. Ella experimenta el sufrimiento de sus compatriotas como si fuera propio, y esa identificación la lleva a arriesgar su propia vida. *Mitleid* implica precisamente la superación del *velo de Maya*, es decir, la emancipación de la ilusión del principio de individuación, donde el sujeto deja de estar absolutamente separado del otro y asume como suyo el dolor ajeno. En este sentido, Sherezada encarna la esencia de la moralidad schopenhaueriana: el sacrificio desinteresado que brota de la compasión.

Es cierto que su acción combina también la astucia narrativa y un ingenioso recurso estratégico, pero en el motivo interno que la impulsa a obrar de esa forma no es el beneficio personal ni la búsqueda de gloria, sino la entrega a un fin superior: salvar a las demás mujeres del reino. En esta disposición se advierte que su motivación no es egoísta, sino que responde a la resonancia afectiva con el dolor colectivo, exactamente como Schopenhauer describe el fundamento de la moral.

Así, la figura literaria de Sherezada trasciende su función de narradora y se convierte en símbolo ético: representa el paso de la mera justicia *-detener la violencia*

injusta del sultán- hacia la auténtica compasión, que es capaz de arriesgar la propia existencia para preservar la de los demás. Su historia, leída a la luz de Schopenhauer, revela cómo la compasión *-Mitleid-*, en su forma más pura, constituye no solo un hecho literario, sino también un principio moral universal capaz de romper el ciclo del sufrimiento.

Concebir la compasión como amor implica, en última instancia, reconocerla como la más alta expresión moral y, al mismo tiempo, como la antesala de la liberación metafísica. El amor compasivo desarma al egoísmo y al deseo, debilitando progresivamente la afirmación de la voluntad de vivir. Desde esta perspectiva, la compasión *-Mitleid-* no solo garantiza la virtud en el obrar, sino que también prepara al individuo para el tránsito hacia la negación de la voluntad, allí donde el querer se extingue y el sufrimiento encuentra finalmente su redención.

5.8 La negación de la voluntad: culmen de la ética schopenhaueriana

La culminación de la filosofía práctica de Schopenhauer se encuentra en la revelación de una vía ética para escapar del sufrimiento inherente al mundo. Su ontología muestra que la raíz del dolor se halla en dos factores: la afirmación de la voluntad de vivir y el desconocimiento de la unidad metafísica, velada por el principio de individuación. De la afirmación de la voluntad surgen gradualmente el egoísmo, la injusticia y la maldad; en cambio, cuando la voluntad se mitiga o se limita en su afirmación aparecen, también de forma gradual, la justicia y la compasión *-Mitleid-*, que constituyen el fundamento de la moralidad.

Si seguimos un razonamiento silogístico, partimos de dos premisas: primero, que el cuerpo es la manifestación inmediata de la voluntad; segundo, que todo lo que afecta

al cuerpo afecta necesariamente a la voluntad. De ello se deduce que afirmar la voluntad equivale a afirmar el cuerpo. En consecuencia, podría pensarse que negar la voluntad implicaría negar el cuerpo aniquilando. Sin embargo, esta conclusión sería errónea o, al menos, insuficiente.

En Schopenhauer, la negación de la voluntad no implica una supresión literal del cuerpo ni un rechazo de la vida como fenómeno, sino una transformación radical de la relación con ambos. No se trata de aniquilar en cuerpo en tanto que constituye vida, sino de romper la servidumbre a los impulsos que sostienen el ciclo del deseo y del sufrimiento. Negar la voluntad significa, ante todo, sustraerse a la tiranía de los apetitos, de los cuales el cuerpo es el lugar inmediato de expresión. Así, el individuo que comienza a reconocer en sí la raíz del sufrimiento aprende a no obedecer ciegamente sus exigencias, debilitando progresivamente la afirmación de la voluntad de vivir.

El pilar central de la ética schopenhaueriana encuentra una similitud notable en las reflexiones de Rousseau y Descartes. Si bien es cierto que ni el ginebrino ni el padre del modernismo abordan el concepto de *Voluntad* con el mismo valor epistémico que Schopenhauer, los tres filósofos coinciden en que la reducción del sufrimiento vivido y la serenidad dependen del dominio de los deseos.

En el caso de Rousseau, la noción de condición natural alude a un estado en el que el ser humano vive en armonía con sus necesidades y facultades básicas, sin las distorsiones que introduce la sociedad y la acumulación de deseos artificiales. Como él afirma, el ser humano “jamás es menos miserable cuando parece desprovisto de todo, pues la miseria no consiste en la privación de las cosas, sino en el deseo o necesidad que uno siente de ellas” (Rousseau, 2015, p. 62). Es decir, cuanto más próximo está el ser humano a este equilibrio natural entre lo que desea y lo que realmente puede satisfacer, su sufrimiento es menor. Esta idea guarda afinidad con Schopenhauer: el dolor y la

insatisfacción surgen de la afirmación desmedida de la voluntad, y al aquietar los deseos se alcanza un estado de mayor serenidad y compasión.

De manera complementaria, Descartes enfatiza el autocontrol sobre los deseos como condición de serenidad:

Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos [...] pues como nuestra voluntad no se determina naturalmente a desear sino las cosas que nuestro entendimiento le representa en cierto modo como posibles, es claro que si todos los bienes que están fuera de nosotros los consideramos igualmente inasequibles a nuestro poder, no sentiremos pena alguna por carecer de ellos (Descartes, 2014, p. 119).

Al igual que Schopenhauer, quien sostiene que negar la voluntad no significa destruir el cuerpo, sino liberarse de la influencia del querer, Descartes muestra que la transformación interior de los deseos es la vía para disminuir la dependencia de lo incontrolable. Así, los tres filósofos coinciden en que la felicidad, o al menos un estado de no sufrimiento,³⁶ no se obtiene mediante la afirmación de lo externo o la satisfacción de apetitos, sino mediante una reconfiguración del vínculo entre el sujeto y sus propios deseos, aquietando la voluntad y mitigando el sufrimiento.

Este cambio en la voluntad del sujeto no surge de un salto abrupto, sino de un proceso gradual que encuentra en la compasión, su primera manifestación positiva. Al experimentar la compasión, el individuo reconoce la identidad esencial con el otro y, en ese reconocimiento, empieza a limitar el egoísmo que lo liga a la afirmación de su

³⁶ En el caso de Schopenhauer, pues, para él, es impensable lograr un estado de felicidad plena.

voluntad particular. De esta compasión brota una disposición a renunciar a ventajas propias en favor del otro, a relativizar la importancia de los bienes materiales y a cuestionar incluso la legitimidad de su propiedad. De allí surge una inclinación al desapego, que se manifiesta en la renuncia voluntaria a las comodidades, al prestigio o al afán de posesión, y que debilita la fuerza de la voluntad en su dimensión más inmediata.

Este desapego, preparado por la justicia y consolidado por la compasión, puede conducir a una forma más radical de renuncia: el ascetismo. Aquí, la negación de la voluntad se realiza plenamente, pues ya no se limita a resistir al egoísmo o a compartir el dolor del otro, sino que suspende el querer mismo en su raíz.

La voluntad se vuelve del revés y ya no afirma su propia esencia que se refleja en el fenómeno, sino que la niega. El fenómeno por el cual se anuncia esto es el tránsito de la virtud al *ascetismo*. Ya no le basta amar a otros igual que a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí mismo, sino que nace en él una aversión hacia la esencia cuya expresión es su propio fenómeno, la voluntad de vivir (Schopenhauer, 2010a, p. 651).

El asceta no busca recompensas ni consuelos, sino que se orienta hacia la extinción del deseo como fuente de sufrimiento. La negación de la voluntad, en su forma última, no persigue la vida ni su prolongación, sino que la trasciende en cuanto fenómeno de la voluntad de vivir. Se trata de una liberación consciente frente a la afirmación ciega que perpetúa el ciclo de dolor.

Aunque en la práctica ascética el sometimiento del cuerpo -mediante ayuno, abstinencia sexual y renuncia a comodidades- pueda acortar la vida, este no es el objetivo principal. Más bien, la muerte aparece como una consecuencia natural de la renuncia a los impulsos, mientras que el verdadero propósito reside en debilitar la fuerza de la

voluntad, liberando al sujeto del sufrimiento que ella genera. Así, el asceta no destruye la vida deliberadamente, sino que reduce progresivamente las expresiones fenoménicas de la voluntad, alcanzando una serenidad que sobrepasa los límites de la existencia corporal.

El ascetismo en Schopenhauer no es simplemente la renuncia a las posesiones materiales y la pobreza voluntaria. Se trata de algo mucho más complejo. El ascetismo inicia con la abstinencia sexual. Si la máxima expresión de la afirmación de la voluntad de vivir está dada en el amor erótico que asegura la perpetuación de la especie, la abstinencia a la procreación deberá ser la máxima expresión de su negación. De ahí que Schopenhauer (2010a) afirme: “el cuerpo sano y fuerte, expresa en los genitales el instinto sexual, pero él niega su voluntad y desmiente al cuerpo: no quiere ninguna satisfacción sexual bajo condición alguna” (p. 652).

Aunque el ascetismo representa la vía más eficaz para mitigar el sufrimiento - Übel-, el trayecto hacia él es inherentemente arduo y doloroso para quien decide emprenderlo. La práctica ascética implica un sometimiento continuo y consciente en el que el propio individuo se expone voluntariamente al dolor y la privación como medio para debilitar la fuerza de la voluntad. De este modo, el camino schopenhaueriano resulta paradójico: para liberarse del sufrimiento, el individuo debe primero atravesarlo, enfrentando sus deseos, apetitos y manifestaciones corporales con disciplina rigurosa. Como señala Schopenhauer: “Al igual que a la voluntad misma, mortifica también a su objetivación: el cuerpo. Opta por el ayuno, la penitencia y la automortificación, para quebrar y aniquilar paulatinamente mediante continuos sufrimientos y privaciones a la voluntad” (Schopenhauer, 2010a, p. 654). Este pasaje schopenhaueriano refleja con precisión esta paradoja: el dolor y la automortificación no son fines en sí mismos, sino herramientas para negar la voluntad de vivir y alcanzar una serenidad interior que trasciende la existencia corporal. Así, el asceta aprende a convertir la experiencia del

sufrimiento en un medio consciente de liberación, demostrando la vía hacia la paz interior y la extinción del deseo requiere enfrentarse a la fuerza misma que mantiene al individuo atado al ciclo de dolor.

La primera vía que conduce al ascetismo consiste en la caridad llevada a su máxima expresión, es decir, en renunciar voluntariamente a aquello que se ha obtenido por esfuerzo propio en beneficio de otro, lo que se traduce en la pobreza voluntaria. En esta vía, el sujeto experimenta directamente el sufrimiento que implica la renuncia; el dolor es vivido en carne propia, como una forma de entrenamiento de la voluntad para debilitar su dominio y desarrollar compasión.

Por el contrario, Schopenhauer establece una segunda vía -δεύτερος πλους- que se centra en el reconocimiento del sufrimiento ontológico presente en el mundo fenoménico, esto es, el sufrimiento universal. A diferencia de la primera vía, aquí el dolor no es experimentado directamente por el sujeto, sino contemplado y comprendido de manera cognitiva y afectiva. El asceta reconoce la fuerza de la voluntad que subyace a todos los seres y percibe que cada manifestación de sufrimiento ajeno refleja la misma voluntad que lo impulsa a él. Esta contemplación permite que el individuo desarrolle una compasión profunda -*Mitleid*- y una comprensión de la unidad esencial de los seres, guiándolo hacia la renuncia de la propia voluntad no por padecimiento personal, sino por conocimiento y empatía ante el dolor universal. Así, mientras la primera vía es el sufrimiento vivido, la segunda se fundamenta en el sufrimiento contemplado; ambas convergen en la preparación del sujeto para el ascetismo y la liberación del ciclo del dolor.

Sin embargo, la vía ascética posee limitaciones importantes. No todos los individuos están capacitados para sostener un desapego tan radical. Alcanzar la negación plena de la voluntad requiere un grado excepcional de disciplina, autocontrol y sensibilidad hacia el sufrimiento universal. La práctica del ascetismo no es simplemente

una decisión ética o un acto de renuncia material: es una transformación profunda de la relación del sujeto con la vida fenoménica, accesible solo a quienes pueden soportar el dolor inherente a la práctica y resistir los impulsos de la afirmación de la voluntad. Esta limitación subraya que la liberación completa del sufrimiento no es un camino generalizable, sino un logro de quienes poseen una capacidad singular para la introspección y la renuncia.

Por otra parte, la experiencia ascética implica consecuencias directas sobre la vida corporal. Después de someterse a la vida asceta “finalmente llega la muerte que liquida este fenómeno de la voluntad, cuya esencia había muerto aquí hace tiempo merced a la negación de la misma.” (Schopenhauer, 2010a, p. 655). No obstante, esto no implica que el asceta busque el suicidio como vía de liberación. La muerte fenoménica es una consecuencia natural de la renuncia a la *Voluntad*, pero no sustituye ni reemplaza la transformación interna que constituye la verdadera salida del sufrimiento.

El suicidio, por el contrario, constituye el polo opuesto de la negación de la voluntad de vivir. No es una liberación ontológica, sino la expresión extrema de la voluntad afirmada y frustrada. El suicida no renuncia a la vida en su totalidad, sino únicamente a las condiciones particulares en las que ésta se le presenta. De ahí que Schopenhauer (2010a) insista en que “el suicida quiere la vida y sólo se halla descontento de las condiciones bajo las cuales se halla” (p. 680). El suicidio, lejos de ser un desprecio de la existencia, revela un apego tan intenso a ella que, ante la imposibilidad de satisfacer un deseo concreto, el individuo termina por destruir la manifestación fenoménica de su *Voluntad*: el propio cuerpo.

En la novela de Werther, Goethe ofrece un ejemplo. Werther, incapaz de tolerar el dolor de ver a la mujer amada casarse con otro hombre, opta por entregarse a la muerte no como rechazo del querer en sí -la *Voluntad*-, sino como consecuencia del sufrimiento

derivado de un querer insatisfecho. El suicidio es, pues, una acción dirigida contra lo fenoménico: contra el cuerpo como objetivación más inmediata de la voluntad. Sin embargo, este gesto se funda en una ilusión, a saber, la creencia de que al destruir el fenómeno se suprime también la esencia. En realidad, la voluntad permanece intacta en su raíz ontológica y continúa desplegándose a través de la pluralidad de los seres. Por eso, el suicidio no implica liberación, sino la perpetuación de la voluntad bajo otras formas de manifestación.

La confusión entre fenómeno y cosa en sí alcanza su forma más trágica en los casos donde un padre, cegado por el dolor, decide acabar no sólo con su vida, sino también con la de sus hijos. En ellos percibe la prolongación inmediata de su propia existencia y, atrapado por el velo de maya, cree que al aniquilar esos fenómenos elimina la vida misma. Schopenhauer (2010a) lo resume con claridad:

Si bien sumido en la ilusión de considerar al fenómeno como la cosa en sí y, profundamente impresionado por el conocimiento de la aflicción de toda vida, se figura ahora que suprime la esencia misma con el fenómeno, y por eso quiere liberarse de la existencia y su aflicción, de las que también quiere liberar a sus hijos, en los cuales ve inmediatamente a sí mismo volviendo a vivir” (p. 682).

El suicidio no es, por tanto, un acto de conocimiento, sino de engaño metafísico: no la superación de la voluntad, sino una huida desesperada frente a la imposibilidad de satisfacer sus fines inmediatos.

La salida ética al sufrimiento que plantea Schopenhauer conduce hacia la nada, la nada pensada no como negación relativa de algo, sino como negación absoluta de la Voluntad. La salvación a la que accede el asceta es, en términos metafísicos, el tránsito a un ámbito donde ya no opera el querer, donde el principio de individuación se desvanece

y con él toda fuente de dolor. Desde la perspectiva de la voluntad afirmada, es decir, desde el punto de vista de quienes siguen inmersos en el mundo fenoménico, este desenlace no puede ser comprendido más que como pura nada. En palabras del propio Schopenhauer:

Más bien confesamos con toda franqueza que, tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esa voluntad misma, no resta otra cosa que la nada. Pero también a la inversa, para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada (Schopenhauer, 2010, p. 700).

La paradoja aquí es decisiva: lo que para el individuo aún sometido al querer aparece como la pérdida absoluta, para el asceta que ha negado la voluntad se revela como auténtica liberación. Desde su perspectiva, el mundo con toda su vastedad es ilusorio y vacío, mientras que la nada se convierte en la superación definitiva del sufrimiento. Así, el pensamiento único de Schopenhauer se cierra en un gesto radical: la negación de la voluntad abre el acceso a un horizonte que, desde la vida afirmada, no puede ser pensado sino como nada, pero que constituye, en verdad, la única salida posible al tormento perpetuo de la existencia.

Capítulo VI Cuerpo, violencia y ética: límites y aportes de Schopenhauer en el contexto contemporáneo

Habiendo desarrollado en los capítulos anteriores una exposición detallada de la vida y obra de Arthur Schopenhauer, así como de los fundamentos de su filosofía de la Voluntad y de la moralidad, nos encontramos ahora ante un nuevo momento del análisis: el tránsito de la exposición al juicio crítico y reflexivo. En este capítulo se presenta mi reflexión sobre los aportes más significativos de la filosofía schopenhaueriana que permanecen vigentes en nuestro tiempo, así como sobre sus limitaciones y tensiones conceptuales, que permiten situar su pensamiento frente a los desafíos éticos y sociales contemporáneos.

Particularmente, este capítulo se centra en los problemas que conciernen al cuerpo humano, tanto en su dimensión física como simbólica, así como en la relación ética con los animales y con el ecosistema. Para abordar estas cuestiones, Schopenhauer será puesto a dialogar con otros autores y con casos concretos que ilustran problemáticas actuales, desde la violencia externa sobre el cuerpo hasta las formas de abandono o explotación que este puede sufrir. Cabe destacar que este diálogo no pretende ser una simple comparación textual, sino el producto de una reflexión propia que busca poner a prueba la vigencia de la filosofía schopenhaueriana ante las situaciones de nuestro tiempo.

En suma, el capítulo final constituye un veredicto crítico: se evaluarán los límites y los alcances de la ética y la ontología de Schopenhauer, mientras se exploran sus posibles aplicaciones y enseñanzas frente a la realidad contemporánea del cuerpo, la compasión y la responsabilidad hacia los demás seres vivos y el mundo natural.

6.1 Del diagnóstico schopenhaueriano al juicio crítico: tensiones y aperturas

La filosofía de Arthur Schopenhauer parte de una tesis radical: la Voluntad, como cosa en sí, es la esencia última de toda realidad y se manifiesta en el mundo fenoménico como un querer ciego, perpetuo e insaciable. Tal condición ontológica genera un ciclo incesante de deseos y frustraciones, lo que convierte el sufrimiento en una condición estructural y universal de la existencia. Con esta intuición, Schopenhauer ofrece, muy acertadamente, una explicación lúcida y penetrante de la raíz del mal ontológico -Übel-.

Sin embargo, allí donde su diagnóstico adquiere mayor fuerza, su solución comienza a mostrar tensiones internas. El problema surge en la salida que propone: el ascetismo, entendido como la negación consciente de la Voluntad. A través de la renuncia a los deseos e impulsos, el individuo aspiraría a suspender su volición -sus deseos, su querer- y alcanzar una liberación del sufrimiento. Pero esta solución no solo abre una dificultad lógica respecto a la inmutabilidad de la Voluntad; también revela una ambivalencia más profunda en el estatuto del cuerpo dentro del sistema.

En efecto, si la Voluntad es absoluta e inmutable, ¿cómo puede una de sus manifestaciones -el asceta- sustraerse de ella mediante prácticas que ocurren en el plano fenoménico? Schopenhauer es consciente de la dificultad: lo que se logra no es la supresión de la Voluntad en sí, sino únicamente de su afirmación particular en el individuo. No obstante, esta respuesta no agota el problema, pues deja intacta la tensión entre esencia y fenómeno, especialmente allí donde el fenómeno no es cualquier objeto, sino el propio cuerpo. El cuerpo ocupa en la filosofía schopenhaueriana un lugar privilegiado. No es un ente entre otros, sino el punto en el que el sujeto accede de manera inmediata a la cosa en sí. El cuerpo vivo -Leib- se conoce externamente como representación y, al mismo tiempo, como voluntad desde la experiencia interior. Gracias

a esta duplicidad, el cuerpo se convierte en la clave del tránsito entre fenómeno y esencia. Afirmar el cuerpo y afirmar la voluntad son, en el fondo, lo mismo. Sin experiencia corporal, la Voluntad sería una hipótesis metafísica vacía; sin el cuerpo vivo, no habría acceso inmediato al querer que constituye la esencia del mundo. Aquí el cuerpo no es marginal: es condición de posibilidad del conocimiento metafísico y del reconocimiento del sufrimiento universal. La experiencia del querer no es inferida, sino vivida corporalmente. El sistema descansa, en este punto, sobre una ontología encarnada.

No obstante, cuando el análisis se desplaza hacia la solución ética, el estatuto del cuerpo se transforma. La negación de la voluntad no puede realizarse sino a través de prácticas que recaen directamente sobre el cuerpo: continencia, renuncia y en el grado último, privación de las necesidades biológicas. El mismo cuerpo que funcionaba como mediación ontológica se convierte ahora en el ámbito donde debe ejercerse la suspensión del querer. La liberación exige disciplinar aquello que, ontológicamente, constituía el acceso privilegiado a la esencia.

A esta dificultad se suma otra: el propio proceso ascético está marcado por el sufrimiento. Renunciar a los impulsos vitales significa enfrentarse a la fuerza misma de la Voluntad, profundamente arraigada en el cuerpo. Así, el método que debería conducir a la liberación termina siendo, en la experiencia, un camino de lucha y dolor. La salida ética que Schopenhauer absolutiza no está exenta de aquello mismo que busca superar. Esta subordinación del cuerpo al ideal ascético se vuelve aún más evidente cuando se considera su reflexión sobre la muerte. En el tomo II de *Parerga y Paralipomena* Schopenhauer comenta:

Si hubiéramos conocido por completo nuestra propia esencia, hasta lo más íntimo, encontraríamos ridículo pretender que el individuo sea imperecedero: porque eso

significaría renunciar a aquella esencia misma a cambio de una sola de sus innumerables manifestaciones-fulguraciones (Schopenhauer, 2009b, p. 286).

La destrucción del cuerpo no afecta a la voluntad en sí. El individuo es una manifestación transitoria; la esencia permanece. El cuerpo aparece entonces como una fulguración pasajera entre innumerables posibles objetivaciones. En términos estrictamente metafísicos, su pérdida no compromete la estructura última de lo real.

Aquí se revela la ambivalencia: el cuerpo es condición de posibilidad del conocimiento de la cosa en sí y, al mismo tiempo, una manifestación prescindible desde la perspectiva de la esencia. Es mediación y, simultáneamente, fenómeno subordinado. Es acceso y, a la vez, aquello cuya dinámica debe ser suspendida. Esta tensión atraviesa también la dimensión práctica. El trabajo conjunto de Pablo Rodríguez y Laura Herrera sobre la recepción schopenhaueriana de Kierkegaard trabaja con justicia los puntos fuertes y débiles de la ética schopenhaueriana. El primer acierto está en la descripción ontológica del sufrimiento. La segunda fortaleza que enuncia el filósofo danés es la coincidencia en la crítica que ambos filósofos realizan a la tradición ética: la pretensión de la ética -sobre todo la kantiana- de introducir la idealidad en la realidad, cuando la ética debería operar en sentido opuesto, es decir, llevar la realidad a la idealidad. “Según el danés, Schopenhauer está completamente en lo cierto cuando le prescribe a la ética atenerse a la vida real y describir la vida” (Rodríguez, P & Herrera, L, 2018, p. 15).

Pero precisamente porque la ética debe atenerse a la vida real, el estatuto del cuerpo no puede reducirse sin más a una manifestación sacrificable. La vida real es vida encarnada. El sufrimiento descrito no es una abstracción, sino una experiencia corporal concreta. Pese a las concordancias entre Kierkegaard y Schopenhauer, existen puntos de ruptura que muestran las limitaciones del planteamiento ético de Schopenhauer. Si bien Schopenhauer advierte con acierto el problema que pretende resolver, su respuesta no

resulta suficientemente sólida. La vía ascética se presenta como una opción eminentemente elitista, reservada casi exclusivamente a santos o ascetas: es poco plausible que, en el mundo fáctico, la mayoría de las personas opten por volverse ascetas; incluso cuando alguien lo intenta, este camino exige un sacrificio apabullante.

Dicha solución -el ascetismo- es una solución elitista, la ética schopenhaueriana es una ética de la genialidad, válida sólo para unos pocos. Se trata en definitiva de una respuesta ante el dolor únicamente apropiada para aquellos individuos que ya han logrado abandonar el ideal de la felicidad, por el contrario, para quienes todavía viven con la mera ilusión de que la vida es alegría, el ascetismo se convierte en una nueva y dolorosa exigencia con la cual, pese a los esfuerzos, no pueden cumplir (Rodríguez, P & Herrera, L, 2018, p. 16).

El problema no es solo sociológico, sino estructural: el cuerpo, que hacía posible el acceso a la esencia, se convierte en el campo de una disciplina extrema que puede deteriorarlo. En el plano práctico, la afirmación ilimitada de la Voluntad degrada el cuerpo por exceso -estrés, agotamiento, autoexplotación-; pero la negación absoluta también puede deteriorarlo por defecto -privaciones severas, abandono del cuidado, aislamiento-. En ambos casos, el cuerpo queda atrapado entre dos formas de violencia: la del querer desmedido y la de su supresión radical.

En consecuencia, el sistema schopenhaueriano enfrenta una doble tensión: por un lado, afirma la inmutabilidad de la Voluntad y, al mismo tiempo, postula que puede ser negada; por otro, funda su metafísica en el cuerpo como acceso privilegiado a la esencia, pero termina subordinándolo a un ideal que no garantiza su preservación. El diagnóstico sobre el origen del dolor conserva su vigencia, pero la salida ética, al absolutizar la negación, resulta limitada y excluyente también en relación con la corporalidad.

El verdadero mérito de Schopenhauer radica en reconocer que la afirmación ilimitada de la Voluntad es la raíz del sufrimiento. Sin embargo, su planteamiento no contempla que el problema puede extenderse al polo opuesto: la supresión radical del querer -negación de la voluntad- también implica someterse al sufrimiento, y este sometimiento se experimenta corporalmente. Una alternativa más coherente sería, al igual que Aristóteles, buscar un término medio:

Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos (exceso y defecto) [...] si toda ciencia cumple bien su función, y si, por otra parte, la virtud es más exacta que todo arte, tenderá al término medio. Hablando de la virtud ética, está se refiere a las acciones y pasiones, en ellas hay exceso, término medio y defecto (Aristóteles, ética a Nicómaco, 1106a-1106b).

El término medio permitiría pensar la atenuación consciente de la Voluntad sin convertir el cuerpo en simple instrumento de mortificación. No se trataría de suspender la dinámica vital, sino de regularla; no de sacrificar la corporalidad, sino de reconocerla como el lugar concreto donde se juega la ética. De este modo, el sistema podría conservar su fuerza crítica -mostrar que el sufrimiento se origina en la dinámica insaciable del querer- sin caer en el sacrificio del mismo ámbito que hizo posible su descubrimiento.

La ambivalencia permanece como núcleo problemático: el cuerpo es fundamento y, a la vez, aquello que el ideal ascético pone en riesgo. Pensar esta tensión no implica abandonar la metafísica schopenhaueriana, sino analizarla allí donde se vuelve más frágil: en la relación entre esencia y encarnación. Allí se expone como problema en que plano -volitivo o representacional- la negación de la voluntad puede ser verdaderamente liberadora o si, al absolutizarse, termina comprometiendo el mismo suelo corporal desde el cual fue pensada.

El recurso al término medio no debe entenderse como una simple corrección aristotélica impuesta desde fuera al sistema schopenhaueriano. Es cierto que la formulación es aristotélica, pero en el propio Schopenhauer ya existe una gradación ética que permite pensar una forma de mediación interna. Su ética no se agota en el ascetismo; antes de él aparecen la justicia y la compasión como estadios progresivos en la superación del egoísmo. La justicia, entendida negativamente como abstención de dañar -no cometer injusticia, constituye ya una limitación efectiva de la afirmación de la Voluntad en el plano fenoménico. En este sentido, el término medio no consistiría en una conciliación débil entre querer y no querer, sino en reconocer que la suspensión absoluta del querer no es, desde la praxis, un atenuante, sin negar, tampoco, que como solución metafísica es eficiente. La no-injusticia representa una moderación real: no anula la dinámica vital, pero la contiene; no mortifica el cuerpo, pero impide que este se convierta en instrumento de agresión o dominación. Allí el cuerpo no es sacrificado, sino regulado en su afirmación. El ámbito fenoménico no es redimido, pero tampoco queda abandonado. Este matiz es decisivo. Si la ética schopenhaueriana culmina en la negación de la Voluntad, su orientación última no es la conservación del mundo como representación, sino la superación de su fundamento ontológico. La ética, en su punto extremo, no busca estabilizar la vida, sino trascenderla. Desde esta perspectiva, el reproche de que el ascetismo descuida el ámbito corporal podría estar mal dirigido: la ética, tal como la concibe Schopenhauer, no tiene por objeto primario el amparo del fenómeno, sino la transformación del querer que lo sustenta.

Quizá, entonces, el ámbito en el que el cuerpo encuentra una protección efectiva no sea el del ideal ascético, sino el de la justicia. Mientras el ascetismo apunta a la negación de la Voluntad en cuanto cosa en sí, la justicia opera en el plano de la representación, regulando las relaciones entre cuerpos y limitando el daño efectivo. En

ese nivel, la vida fenoménica no es abolida, sino contenida. El mundo como representación no queda completamente desamparado: queda jurídicamente regulado.

Aquí conviene evitar un malentendido. El problema no es que Schopenhauer no haya desarrollado una ética social en sentido moderno; no era ese su proyecto. Su preocupación no es la organización institucional de la vida colectiva, sino el fundamento metafísico de la acción moral. La distinción entre moralidad y justicia es coherente con este propósito. La justicia no depende de la compasión; constituye el mínimo necesario para la convivencia entre individuos inevitablemente egoístas. Su principio es negativo: no invadir la esfera ajena, no causar sufrimiento directo, no instrumentalizar al otro como medio. El derecho no transforma el carácter, pero contiene sus efectos más destructivos. La sociedad no se moraliza; se estabiliza.

La cuestión crítica aparece en otro lugar: en el modo en que Schopenhauer delimita lo propiamente ético. Para él, la justicia no constituye todavía moralidad en sentido pleno. Es una abstención, una contención del egoísmo, pero no una superación del principio de individuación. La moral auténtica comienza más allá del derecho. Con ello, la ética queda situada en el ámbito del carácter individual. La transformación moral no es un proceso formativo ni cultural, sino una modificación en la manifestación del querer que depende del carácter inteligible.

En este punto el papel del intelecto resulta decisivo. La compasión no puede producirse por argumentación ni por educación, porque el intelecto no crea motivos fundamentales; solo los esclarece. El intelecto explica, pero no convierte. Si el carácter es inmutable y la Voluntad constituye la esencia del individuo, la ética no puede proponerse como programa de reforma progresiva. Solo cabe la manifestación - excepcional- de la compasión allí donde el carácter lo permite. El derecho contiene el daño; la moral auténtica lo trasciende en casos singulares. Entre ambos no hay un espacio

de construcción gradual mediante el uso del intelecto, porque el intelecto carece de eficacia volitiva.

Aquí se perfila el verdadero límite estructural del sistema. No radica en la ausencia de una ética social, sino en la reducción de lo propiamente ético a aquello que desborda la regulación jurídica y escapa a la producción racional. Al considerar la justicia como un estadio preliminar y al despojar al intelecto de protagonismo moral, la ética queda concentrada en la interioridad del sujeto. Su utilidad práctica es, por tanto, esencialmente individual. Desde esta perspectiva, el término medio adquiere un sentido más preciso. No se trata de oponer moderación a ascetismo como si fueran dos proyectos incompatibles, sino de reconocer que la propia gradación schopenhaueriana ya contiene una forma de atenuación suficiente en el plano fenoménico: la justicia como no-injusticia. Allí el cuerpo es protegido no por una santidad excepcional, sino por la limitación justa -racionalizada- del daño. Pero esa protección no es considerada todavía moral en sentido estricto.

6.1.1 La extensión de la compasión: de lo humano a lo animal

En cuanto al objetivo final de la filosofía schopenhaueriana, a saber, liberar al mundo del sufrimiento, se hace visible una dificultad que suele pasar desapercibida, es el carácter antropocéntrico de su propuesta. La negación de la Voluntad es concebida únicamente para el ser humano, cuya capacidad reflexiva y autoconciencia permite comprender y practicar la autonegación. Desde la propuesta de Schopenhauer, para los animales irracionales resulta imposible ejecutar un proceso equivalente de supresión de la Voluntad. Si la meta de Schopenhauer es el sosiego universal mediante la superación y apaciguamiento del querer por medio de la emancipación del intelecto, su realización

plena parece alcanzable solo para los humanos, lo que limita la validez de la solución como un remedio general para todo sufrimiento en el mundo.

Según la lectura que Schopenhauer propone, puede sostenerse que el sufrimiento humano posee una cualidad reflexiva que no siempre se encuentra en los animales. Schopenhauer ejemplifica su punto recurriendo a un cuadro de Tischbein:

La mitad superior del dibujo representa a unas mujeres a quienes les han arrebatado a los hijos y que expresan profundo dolor, la angustia y la desesperación maternas en toda su expresión, mientras la parte inferior del dibujo muestra una agrupación similar de varias ovejas a las que se les ha despojado de sus crías; cada cabeza y posición humanas del dibujo superior cuenta con un análogo animal en el inferior, haciendo ver claramente cómo se comporta el dolor en la consciencia del animal con respecto al intenso tormento que sólo queda posibilitado por la diafanidad del conocimiento (Schopenhauer, 2010a, p.550).

No obstante, esta hipótesis requiere ser matizada. El hecho de que el dolor animal carezca del mismo grado de reflexión no exonera al ser humano de su responsabilidad frente a los demás seres vivos. Por el contrario, refuerza la exigencia ética de no infligir sufrimientos innecesarios a quienes, aun sin autoconciencia conceptual, experimentan el dolor de manera inmediata y real. En este sentido, Schopenhauer se adelantó a su tiempo al reconocer el sufrimiento animal, pues todavía en el siglo XIX dominaba, en buena medida, la herencia cartesiana que concebía a los animales como autómatas carentes de sensibilidad consciente. Aunque esta visión comenzó a erosionarse con los aportes de la biología, en especial del evolucionismo darwiniano, en bastantes esferas socioculturales de la época persistía la idea de que los animales estaban más próximos a máquinas biológicas que a sujetos capaces de sentir dolor.

Un ejemplo significativo lo ofrece el episodio de Nietzsche en Turín en 1889, cuando, según la anécdota relatada por testigos, el filólogo abrazó llorando a un caballo que estaba siendo brutalmente azotado por su cochero. El gesto fue considerado excéntrico y hasta ridículo por sus contemporáneos, pero desde una perspectiva ética revela una sensibilidad radical frente al sufrimiento animal. Ese momento, a menudo interpretado como preludio de la crisis mental que llevó a Nietzsche al colapso, puede también leerse como la expresión de compasión que trasciende el antropocentrismo de su tiempo. Allí donde la mayoría veía una bestia de carga, Nietzsche reconoció un ser capaz de sufrir, confirmando la intuición schopenhaueriana de que la compasión es el núcleo de toda moral auténtica.

También es importante señalar que, para Schopenhauer, los humanos son los principales responsables del sufrimiento de los demás seres vivos, a través de la explotación, la crueldad y la degradación del ecosistema. Schopenhauer enuncia en un pasaje de *Paralipómena*: “El hombre es el único animal que causa dolor al otro sin finalidad ulterior. Ningún animal tortura nunca meramente por torturar, pero sí lo hace el hombre y en esto consiste su carácter diabólico” (Schopenhauer, 2009b, p. 233). Ejemplos como la industria ganadera, los espectáculos con animales y la caza furtiva ilustran cómo la acción humana amplifica el dolor animal. Por lo tanto, la atenuación de la Voluntad humana no solo disminuiría su propio padecer, sino también el infligido a los demás seres, acercándose a una solución que, aunque limitada a los humanos, genera un efecto positivo sobre el sufrimiento general.

En este sentido, una lectura contemporánea de Schopenhauer podría enriquecerse con los planteamientos de filósofos como Peter Singer, quien ha insistido en la necesidad de ampliar la consideración ética más allá de los límites humanos, otorgando centralidad al sufrimiento animal en la reflexión moral.

6.1.2 Vigencia y proyección de la filosofía schopenhaueriana en contextos actuales

La importancia de una lectura e interpretación completa y rigurosa de la filosofía schopenhaueriana es enorme. Para comprender los límites y alcances en el contexto contemporáneo del autor se demanda mucho más que una lectura superficial de sus textos fragmentados. Comúnmente, la filosofía de Arthur Schopenhauer ha sido catalogada bajo la etiqueta del pesimismo, dado su diagnóstico radical sobre la naturaleza ontológica del sufrimiento como inherente a la Voluntad, el principio metafísico que subyace a toda realidad. Sin embargo, una lectura detenida y matizada de su ética revela que esta no se limita a una resignación fatalista ante la existencia, sino que propone una vía de escape que busca mitigar el mal ontológico. Así, su filosofía despliega una tensión productiva entre la constatación del sufrimiento inevitable y la posibilidad de su atenuación mediante la negación consciente de la Voluntad. Esta dialéctica invita a reconsiderar la caracterización simplista de Schopenhauer como pesimista absoluto.

El reconocimiento del sufrimiento como esencia ontológica del mundo implica, para Schopenhauer, una crítica radical a las ilusiones del optimismo filosófico y religioso. No obstante, lejos de caer en un nihilismo derrotista, su ética se orienta a la compasión y al ascetismo como medios para desactivar, en lo posible, la maquinaria insaciable de la Voluntad. Desde esta perspectiva, el asceta no es un mero sujeto desesperado que renuncia a la vida, sino un agente que, a través del ejercicio de la negación, busca liberarse del ciclo perpetuo de deseos y frustraciones que caracterizan la existencia fenomenal. Por tanto, la ética schopenhaueriana puede entenderse como un proyecto de salvación práctica dentro de un marco metafísico sombrío.

Esta interpretación sugiere que Schopenhauer, en el fondo, no desprecia la vida fenomenal, sino que muestra una preocupación genuina por su sufrimiento inherente. Al

proponer la negación de la Voluntad, está proponiendo una forma de salvar al sujeto individual de las cadenas del sufrimiento ontológico. De este modo, su ética revela un amor paradójico por la vida, entendida no en términos hedonistas, sino como un anhelo de liberación del mal que le es consustancial. Esta lectura evita que se reduzca su pensamiento a un pesimismo resignado y destaca su dimensión esperanzadora, aunque atípica.

A pesar de las tensiones internas que presenta la filosofía schopenhaueriana, la vigencia de su reflexión ética se sostiene en la actualidad como una propuesta radical que invita a la compasión, la introspección y la transformación interior como formas de enfrentar el sufrimiento inherente a la existencia humana. Su crítica al egoísmo y su apelación a la identificación con el sufrimiento ajeno resuenan con planteamientos éticos contemporáneos que buscan superar la fragmentación y alienación individual. Así, la ética de Schopenhauer puede contribuir a un diálogo fecundo con problemáticas actuales, desde la falta de empatía hasta la violencia desmedida hacia todo cuerpo vivo *-Leib-*.

En suma, la filosofía de Schopenhauer despliega un diagnóstico pesimista pero una respuesta ética que invita a la esperanza práctica. No se trata de negar la realidad del sufrimiento sino de ofrecer una salida que rescata la dignidad del sujeto y su capacidad de transformación. Esta dualidad fundamental, lejos de anular su coherencia, constituye la riqueza y profundidad de su propuesta filosófica, abriendo espacios para su reconsideración y aplicación en contextos éticos contemporáneos.

Es posible reconocer el bagaje teórico de Schopenhauer en el ámbito social contemporáneo. Por citar un ejemplo, los movimientos solidarios y las redes de apoyo que se organizan para ayudar a víctimas de injusticias, pobreza o catástrofes naturales constituyen una manifestación práctica de cómo el ser humano responde al mal ontológico que Schopenhauer describe. Estas acciones no eliminan la raíz fundamental

del sufrimiento, es decir, la voluntad ciega e insaciable que subyace a la existencia, pero sí ofrecen una forma efectiva de mitigar el impacto del dolor y la desesperanza en la vida cotidiana. La compasión y la empatía, que emergen del reconocimiento del otro como un sujeto que comparte la misma condición esencial, funcionan como un freno momentáneo al egoísmo y la alienación provocados por la voluntad.

Este tipo de respuesta colectiva a la realidad del sufrimiento demuestra que, aunque la vida fenomenal está marcada por el mal ontológico, existen mecanismos éticos que permiten suavizar su manifestación en las relaciones humanas. En este sentido, la práctica de la compasión no es un mero acto altruista aislado, sino una forma de resistencia y afirmación de la vida desde la comprensión de su inherente fragilidad y limitación. Así, la voluntad no se niega radicalmente, pero sí se canaliza hacia un ámbito donde el sufrimiento puede ser compartido y reducido, otorgando sentido y dignidad a la existencia.

Por lo tanto, esta dinámica social ilustra cómo la ética schopenhaueriana, lejos de ser una simple resignación pesimista, puede entenderse como una propuesta para trascender el sufrimiento ontológico a través del reconocimiento mutuo y la compasión activa. En última instancia, esto refleja un amor profundo por la vida fenomenal, porque implica el deseo de preservar la integridad del ser humano frente a la inevitabilidad del dolor. La compasión, entonces, no solo atenúa el sufrimiento individual, sino que construye un sentido comunitario capaz de sostener la existencia en medio de su condición trágica.

En este sentido, la propuesta ética de Schopenhauer resuena con una preocupación ya planteada por Platón: “Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante vivir, sino vivir bien [...] La idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir son el

mismo concepto, ¿permanece, o no permanece?” (Critón 48b). Lejos de sugerir que Schopenhauer proponga una *vida feliz o plena* en sentido aristotélico o platónico, la reflexión platónica permite subrayar que la ética, al poner el énfasis en la compasión y la mitigación del sufrimiento, ofrece herramientas para vivir de manera reflexiva y responsable, reconociendo la fragilidad de la existencia y la necesidad de cuidar a los demás seres sintientes.

El arduo trabajo de interpretación y reflexión sobre la ética schopenhaueriana permite vislumbrar un horizonte más amplio: la posibilidad de pensar lo que podríamos llamar una *vida plena*, no en términos hedonistas o de satisfacción ilimitada, sino como una existencia consciente de su propia fragilidad y atenta al sufrimiento de todo cuerpo vivo *-Leib-*. Esta perspectiva amplía la mirada más allá del ser humano, integrando la responsabilidad ética hacia los animales y los ecosistemas, y muestra que el desarrollo ético planteado por Schopenhauer ofrece herramientas conceptuales para orientar nuestras decisiones y relaciones con los demás, en una práctica de cuidado y compasión activa.

Si bien, hasta este punto del capítulo VI se han introducido algunos temas de manera preliminar, los apartados siguientes los abordarán con mayor profundidad, examinando cómo de la afirmación y negación de la Voluntad se derivan problemas concretos para todo cuerpo vivo *-Leib-*. Los tópicos principales serán la violencia sobre el cuerpo humano y la violencia ejercida sobre los animales y el ecosistema. Es importante subrayar que la intención es reconocer que la filosofía de Schopenhauer supo abordar dilemas fundamentales de su época, y anticipar muchos de ellos que permanecen vigentes y cobran nuevas dimensiones en la actualidad.

De este modo, trabajar sobre estos tópicos permite proyectar la ética schopenhaueriana hacia la comprensión de los desafíos contemporáneos, estableciendo

un puente entre el diagnóstico metafísico de la Voluntad y las prácticas humanas que buscan proteger la vida, mitigar el sufrimiento y fomentar la compasión. La atención cuidadosa a su planteamiento no solo ilumina la estructura interna de su pensamiento, sino que también subraya su relevancia práctica, mostrando que la filosofía puede ser un instrumento para enfrentar problemas éticos que trascienden la especie humana.

6.2 Violencia ontológica y contemporánea: Un diálogo entre Schopenhauer y Han

Ciertamente el objetivo principal de la ética schopenhaueriana no es hacer un estudio detallado ni una taxonomía de la violencia, sin embargo, esta puede comprenderse como un derivado de la afirmación de la Voluntad de vivir. En términos schopenhauerianos, la violencia surge como un conflicto de voluntades: la voluntad de un sujeto se afirma a costa de la ajena, y la violencia funciona, en un primer momento, como un medio instrumental para garantizar la propia preservación de la voluntad en virtud de alguna ventaja física. Cuando, en cambio, dicha violencia deja de responder a un fin utilitario y se transforma en fuente de satisfacción por el sufrimiento del otro, aparece la maldad, entendida como la perversión del carácter instrumental de la violencia.

Ahora bien, este marco resulta insuficiente para describir con precisión las configuraciones actuales de la violencia, caracterizadas por su sistematicidad y sus nuevas funciones sociales. Por ello, se hace necesario poner la reflexión schopenhaueriana en diálogo con perspectivas más cercanas al presente. Entre ellas, la de Byung-Chul Han resulta especialmente fértil, en tanto que permite ampliar el horizonte interpretativo hacia las formas contemporáneas de violencia, sin abandonar el sustrato ético y ontológico que ofrece Schopenhauer.

Desde la perspectiva de Byung-Chul Han, la explicación de la violencia dialoga con la teoría de René Girard, aunque introduce un matiz decisivo. Según la lectura haniana de Girard, la génesis del acto violento se encuentra en la rivalidad mimética: cuando varios individuos desean un mismo objeto, surge entre ellos una competencia que degenera en confrontación. En este marco, la violencia no se limita a la disputa por el objeto, sino que se reproduce por la imitación recíproca, cada uno replicando los gestos violentos del rival. No obstante, Han advierte que esta explicación resulta insuficiente para dar cuenta de la violencia contemporánea. Su precisión consiste en subrayar que los actos violentos no emergen únicamente de la rivalidad por objetos cuyo valor depende del deseo mimético, sino también -y de manera decisiva- de bienes que poseen un valor intrínseco, independiente de la imitación. Por ello afirma: “Los actos violentos surgen en la lucha por cosas cuyo valor no responde al deseo mimético, sino a un valor intrínseco. La teoría de Girard fracasa al aplicarse al dinero” (Han, 2016, p. 12).

En síntesis, para ambos pensadores -Schopenhauer y Han- la violencia surge de la lucha de voluntades o, dicho de otro modo, del enfrentamiento de deseos. En ambos casos, la violencia funciona como un medio orientado a un fin: en Schopenhauer, como afirmación de la Voluntad de vivir; en Han, como un mecanismo de poder, pues “el ejercicio de la violencia incrementa la sensación de poder. Más violencia significa más poder” (Han, 2016, p. 14).

Hasta aquí, la lectura conjunta de Schopenhauer y Han no presenta tensiones significativas; sin embargo, esto no significa que la reflexión haniana sea una mera prolongación de la schopenhaueriana. El aporte decisivo de Han radica en la tipificación de la violencia, que permite distinguir entre diversas formas de manifestación. Para el presente análisis son particularmente relevantes la violencia directa -aquella que se ejerce sobre el cuerpo y produce daño físico inmediato- y la violencia simbólica, que opera a

través de la exhibición, la intimidación y el mensaje que el acto violento comunica. Como señala Han: “La violencia simbólica también se sirve del automatismo del hábito. Se inscribe en convenciones, en modos de percepción y conducta” (Han, 2016, p. 10). Con los elementos que aporta Han, el análisis de la violencia sobre el cuerpo se vuelve más preciso y operativo, ya que permite reconocer no solo el daño físico directo, sino también las dimensiones simbólicas y comunicativas que atraviesan las manifestaciones contemporáneas de violencia.

El núcleo de la reflexión de Byung-Chul Han radica en el reconocimiento del cambio de paradigma de la violencia que la caracteriza a la modernidad. A diferencia de épocas anteriores, donde la violencia se manifestaba de manera visible, ritualizada o espectacular, Han observa que hoy se transforma, muta y se desplaza a planos menos evidentes, complejos y mediáticos. Como él mismo señala:

Hay cosas que nunca desaparecen. Entre ellas se encuentra la violencia. La Modernidad no se define, precisamente, por su aversión a esta. La violencia solo es proteica. Su forma de aparición varía según la constelación social. En la actualidad, muta de visible en invisible, de frontal en viral, de directa en mediada, de real en virtual, de física en psíquica, de negativa en positiva, y se retira a espacios subcutáneos, subcomunicativos, capilares y neuronales, de manera que puede dar la impresión de que ha desaparecido (Han, 2016, p. 5).

Esta caracterización subraya que la violencia no ha desaparecido en la modernidad, sino que se reconfigura, adquiriendo modalidades que la hacen menos perceptible, pero no menos efectiva ni significativa.

En consecuencia, el aporte haniano permite comprender que la violencia contemporánea no se reduce al daño físico o al enfrentamiento directo de voluntades, sino

que también opera a través de canales simbólicos, mediáticos y psíquicos, con efectos sociales y comunicativos de gran alcance. Este cambio de paradigma abre el terreno para analizar fenómenos de violencia directa, como los relacionados con la delincuencia, donde la agresión física se combina con la exhibición, la intimidación y la comunicación del poder. La reflexión de Han, en diálogo con Schopenhauer, permite así abordar la violencia no solo como conflicto ontológico de voluntades, sino también como fenómeno estructurado socialmente y mediado por la comunicación y la percepción.

6.2.1 De la carne al símbolo: la violencia directa y simbólica como problema corporal

En vínculo con la delincuencia, la *violencia directa* no se configura como un fin en sí misma, sino como un medio orientado hacia objetivos externos. Desde la perspectiva combinada de Schopenhauer y Han, puede entenderse como el daño físico e inmediato infligido al cuerpo, cuya función principal es servir de instrumento para la afirmación de la propia voluntad en detrimento de la ajena. En la lectura haniana, esta violencia se despliega como un mecanismo de poder y comunicación: no busca el sufrimiento como finalidad en sí, sino que utiliza la violencia para reforzar la posición del agresor, asegurar éxito en la empresa y proyectar su superioridad sobre otros.

Con una definición precisa de la violencia directa, la investigación puede dar un paso adelante. A continuación, resulta necesario delimitar el concepto de delincuencia, ya que este permitirá contextualizar los actos de violencia dentro de su marco social y funcional.

Desde la perspectiva schopenhaueriana, la injusticia se define como la imposición de la propia voluntad sobre la ajena, generando sufrimiento y negando al otro la

posibilidad de afirmar su existencia como voluntad encarnada. La injusticia se comete no solo cuando se atenta de forma directa contra el cuerpo, sino que se extiende también, indirectamente a los bienes y propiedades del sujeto, al ser estos frutos del esfuerzo corporal. Este concepto permite establecer un paralelismo directo con el término *delincuencia contemporánea*. Actos como el robo, la extorsión, la estafa, los cobros de piso, y, en casos más extremos, el secuestro o el homicidio constituyen manifestaciones concretas de injusticia, pues, subordinan la voluntad de las víctimas a los intereses de los agresores. En este sentido, la violencia no se presenta como un fin en sí mismo, sino como un instrumento para propósitos externos, tales como asegurar ganancias, controlar territorios o reafirmar autoridad, lo que coincide con la lectura de Byung-Chul Han sobre la violencia como mecanismo de poder ejercido hacia el otro, es decir: “La violencia y el poder son estrategias para neutralizar la inquietante otredad, la sediciosa libertad del otro. El poder del ego genera la sumisión del otro” (Han, 2016, p. 14). Así, la delincuencia contemporánea puede ser entendida como el acto donde se interceptan la afirmación egoísta de la voluntad y la función comunicativa del poder, permitiendo un análisis que integra la dimensión ontológica de Schopenhauer con la social y simbólica de Han.

Un eje central para analizar la violencia directa desde la perspectiva Schopenhauer-Han es su ilegitimidad en los espacios públicos contemporáneos. A diferencia de las sociedades antiguas, donde los actos violentos podían exhibirse como rituales públicos y normativos, la violencia actual se desplaza a *lugares no lugares*: espacios marginales, clandestinos o aparentemente neutros, donde la agresión se oculta de la mirada pública. Como observa Han: “En la modernidad no solo la violencia directa se retira del escenario político, sino que va perdiendo legitimidad en casi todos los ámbitos sociales. Tras su deslegitimación abandona el espacio público. El lugar es un no-lugar” (Han, 2016, p. 9).

Ahora bien, esta categoría no debe entenderse en términos descriptivos del comportamiento del delincuente contemporáneo -como si implicara que actúa necesariamente en secreto o en ámbitos reservados-, sino como una clave hermenéutica para comprender el estatus sociocultural y político de la violencia en la modernidad. Su utilidad principal radica en problematizar la reacción de la víctima y de la comunidad frente a la delincuencia, especialmente cuando surge la tentación de responder a la violencia con más violencia. Esto abre un campo de reflexión acerca de los límites éticos y sociales de la llamada *justicia por propia mano*.

En la mayoría de los actos delictivos comunes -como los asaltos o robos- el uso de la violencia directa no constituye el objetivo central del delincuente. Por lo general, esta aparece solo cuando la víctima ofrece resistencia, lo que revela un matiz fundamental desde la ética schopenhaueriana: el agresor no persigue el sufrimiento del otro como fin en sí mismo, sino que actúa bajo el influjo del egoísmo, afirmando su voluntad a costa de la ajena para apoderarse, generalmente, de los bienes materiales de la víctima. La violencia, en este marco, no se traduce en maldad -la cual Schopenhauer reserva a los actos en que el dolor ajeno se convierte en fuente de goce-, sino en una manifestación de la tendencia natural a imponer la propia voluntad como medio instrumental.

Una de tantas posibles respuestas sociales frente a los actos de asalto introduce una dimensión adicional al problema. En determinadas circunstancias, las víctimas o la comunidad reaccionan con violencia directa contra el delincuente: en algunos casos, la víctima, equipada con algún arma, arremete contra el agresor para defenderse o recuperar sus bienes; en otros, la participación colectiva se manifiesta en forma de golpizas o linchamientos públicos cuando un grupo descubre la vulnerabilidad del delincuente y decide castigarlo por mano propia. Desde la perspectiva de Schopenhauer, este tipo de reacción puede interpretarse a través de la distinción entre castigo y venganza.

El único fin de la ley es la intimidación del menoscabo de los derechos ajenos. Así pues, la ley y su ejecución, el castigo, se hallan esencialmente orientados hacia el futuro. Esto diferencia al *castigo* de la *venganza*, la cual está motivada exclusivamente por lo acontecido (Schopenhauer, 2010a, p.605).

Mientras que el castigo legítimo, inscrito en el marco jurídico, busca disuadir futuros delitos y proteger el orden social, la venganza surge de la ira inmediata y del deseo de infligir sufrimiento en represalia, constituyéndose en un acto de violencia ilegítima.

Si bien es cierto que Schopenhauer reconoce el derecho de coacción como un mecanismo legítimo para defenderse ante la injusticia cometida, este derecho no debe confundirse con la venganza. La coacción jurídica se ejerce bajo un marco institucional y regulado, orientado a preservar el orden social y a prevenir futuros daños, mientras que la violencia ejercida por la víctima o la comunidad al margen de la ley carece de legitimidad ética y social. En este sentido, la llamada *justicia por propia mano* constituye un problema desde la perspectiva schopenhaueriana. Aunque pueda satisfacer de manera inmediata la ira o el deseo de represalia, no contribuye a la protección de los derechos de otros ni a la estabilidad de la comunidad.

Esta idea se refuerza desde la perspectiva de Byung-Chul Han, quien subraya que en la modernidad la violencia directa ha perdido legitimidad en los espacios públicos y que cualquier acto que pretenda reivindicar justicia por sí mismo queda fuera de los marcos de validación social y política. Para Han, la violencia privada deja de ser un instrumento de poder legítimo y se convierte en un acto cargado de arbitrariedad, desprovisto de criterios objetivos de culpa o de proporcionalidad, reproduciendo la lógica destructiva de la venganza. Como señala el filósofo surcoreano:

El castigo racionaliza la venganza y previene su incremento imparables, que la hace destructiva. [...] La violencia no me hace poderoso, sino culpable. El castigo no es una contraviolencia, una venganza que ejecuta el Estado en mi lugar. El contexto objetivo de culpa hace que más bien aparezca bajo la óptica de lo merecido razonable. De este modo, no se genera un espiral de violencia” (Han, 2016, p. 15).

Desde esta perspectiva, el castigo institucional cumple una doble función: por un lado, limita la arbitrariedad de la acción individual al someterla a criterios jurídicos y éticos claros; por otro, evita que la violencia se propague en espiral, asegurando que el ejercicio de la fuerza se traduzca en sanción proporcional y orientada al futuro. La violencia privada o reactiva, en cambio, no solo carece de legitimidad ética, sino que amenaza la estabilidad social al reproducir patrones de contraviolencia y alimentar conflictos interminables. Por ello, Han refuerza la idea de que solo a través de instituciones legales sólidas y procedimientos regulados es posible canalizar de manera legítima, preventiva y socialmente aceptable el uso de la fuerza frente a la injusticia, consolidando un orden donde el castigo sustituye la venganza y evita la arbitrariedad.

El problema de fondo radica en la fragilidad institucional. Allí donde el Estado no logra garantizar un sistema judicial eficaz ni ofrecer seguridad a sus ciudadanos, estos tienden a suplir esa ausencia recurriendo a formas de violencia ilegítima que buscan restituir un orden perdido. Sin embargo, tales respuestas no constituyen un castigo en sentido jurídico ni ético, sino que reproducen el círculo del egoísmo y perpetúan la lógica violenta. En suma, la perspectiva Schopenhauer-Han permite comprender que tanto el delito inicial como la reacción social violenta son expresiones de la afirmación de la voluntad y del ejercicio ilegítimo del poder, cuya resolución solo puede encontrarse en el fortalecimiento de mecanismos legales e institucionales que sustituyan la violencia privada por la justicia pública.

En los casos cuando la violencia directa culmina en la muerte de la víctima, se produce un cambio decisivo en su estatuto. Desde Schopenhauer, puede afirmarse que dicho acto extremo representa la supresión absoluta de la voluntad ajena: el agresor impide de forma definitiva la afirmación vital del otro. El cuerpo de la víctima inerte deja de ser propiamente *Leib*. La voluntad que encarnaba se ve separada del fenómeno, sin embargo, aunque el cuerpo inerte desprovisto de voluntad se asemeje al *einwirkende Körper* -objeto material desprovisto de toda sensibilidad-, no se le puede equiparar a los cuerpos inanimados, pues este cuerpo inerte simbólicamente posee un valor por aquello que representó: una voluntad encarnada. Schopenhauer subraya que:

Cuanto en el fenómeno aparece como cuerpo y efecto suyo, es en sí voluntad. Si se corta el nervio motor que conduce a mi mano, entonces mi voluntad no puede seguir moviéndola. Pero esto no se debe a que mi mano haya dejado de ser, como cualquier parte de mi cuerpo, objetivación visible de la voluntad o, con otras palabras, que haya desaparecido la irritabilidad. La voluntad se objetiva inmediatamente en la irritabilidad, no en la sensibilidad (Schopenhauer, 2010b, p. 330).

Este pasaje ilustra que el cuerpo no es un mero objeto físico, sino la manifestación inmediata de la voluntad. La muerte, al interrumpir definitivamente la capacidad del cuerpo de responder a motivos, convierte al cadáver en un resto sin voluntad operante, pero no por ello ha de perder su significación: permanece marcado por haber sido una encarnación de voluntad.

De este modo, cuando la violencia se prolonga más allá de la muerte, por ejemplo, mediante la profanación o exhibición del cadáver, ya no puede entenderse como dirigida a la víctima, que carece de la posibilidad de sufrir. En ese momento, la acción se desvincula de todo propósito instrumental inicial -obtener los bienes de la víctima,

eliminar resistencia o asegurar control inmediato- y se transforma en un gesto cuyo sentido rebasa lo individual. Se presenta, entonces, una manifestación de dominio que desborda a la víctima como tal y se inscribe en el ámbito simbólico.

La lectura de Byung-Chul Han permite esclarecer este desplazamiento al introducir la categoría de violencia simbólica. Han comenta que “la violencia está dirigida al portador de una interioridad. La destrucción de una piedra no puede considerarse violencia. No solo las personas, sino también las comunidades o los sistemas poseen una interioridad” (Han, 2016, p. 49). En este sentido, cuando la interioridad individual ha desaparecido con la muerte, el cuerpo inerte se transforma en un medio de inscripción: ya no es un fin en sí mismo, sino un soporte material que permite que la violencia se redirija hacia un horizonte colectivo. La agresión, entonces, no tiene como destinatario al cadáver -que carece de la posibilidad de sufrir-, sino a la comunidad que observa en él un signo de poder y una advertencia de amenaza. El cadáver profanado o expuesto funciona como un mensaje social que comunica dominio, proyecta miedo y refuerza las jerarquías de control.

Este mecanismo se vincula con la definición haniana de la violencia simbólica retomada de Bourdieu: “la violencia simbólica, sin necesidad de violencia física, se ocupa de que se perpetúe la dominación” (Han, 2016, p. 52-53). De hecho, lo que se perpetúa aquí es una forma de sometimiento que no requiere de una violencia inmediata sobre los cuerpos vivos, sino que se sostiene a través de la producción de imágenes y signos que penetran en la subjetividad colectiva. Así, la violencia ejercida sobre el cadáver no busca únicamente destruir, sino producir un sentido: convertir el cuerpo muerto en un dispositivo performativo que recuerda a los vivos la vulnerabilidad de su propia voluntad y la capacidad ilimitada de imposición del agresor.

De este modo, el marco Schopenhauer-Han permite comprender que la violencia sobre el cadáver, lejos de ser un exceso irracional de crueldad, constituye un acto performativo que inscribe en el espacio social un signo visible de poder. El muerto ya no es la víctima: lo es la comunidad, sometida a una coacción simbólica que asegura la reproducción del dominio. En este tránsito, la violencia directa se desborda hacia la esfera simbólica, articulando simultáneamente una afirmación ontológica de la voluntad y una estrategia comunicativa que busca legitimarse a través del miedo y la sumisión prerreflexiva del cuerpo social.

6.2.2 Cuerpos disputados: El troyano en la pira³⁷

La violencia sobre el cuerpo no se agota en el daño físico; se prolonga más allá de la vida, en la desaparición, la profanación o la manipulación del cadáver. Privar al cuerpo inerte de las exequias intensifica el dolor de la pérdida de sus seres queridos y constituye una forma de violencia simbólica que afirma poder y dominio. La búsqueda del cuerpo como respuesta ante la violencia se convierte, entonces, en un acto de consuelo y restauración: un esfuerzo por devolver la presencia del ausente a la comunidad y subsanar el orden interrumpido. Esta dinámica, visible en casos contemporáneos de desapariciones forzadas y fosas clandestinas, refleja patrones que atraviesan la historia, donde el cuerpo disputado y su restitución adquieren significado de duelo, justicia y memoria colectiva, evocando, de manera discreta, escenarios épicos en que la restitución de un cuerpo se convierte en acto de afirmación de la humanidad del ausente.

³⁷ El concepto de *Troyano en la pira* se presenta de manera exploratoria y se refiere a quienes, al igual que los jóvenes troyanos anónimos, sufren violencia y ausencia de protección institucional; podrá desarrollarse en trabajos futuros.

Homero, a través de la *Ilíada*, retrata de manera temprana la violencia simbólica ejercida sobre los cuerpos. Bajo la mirada schopenhaueriana, Homero, en el canto XXII de la *Ilíada*, retrata la extrema afirmación de la voluntad del pálido Aquiles y su deseo de vengar la muerte de Patroclo tomando la vida del príncipe Héctor. La cólera del aqueo no culmina con la muerte del enemigo, la afirmación de su voluntad se extiende hasta el límite de profanar el cuerpo del troyano negándole el derecho a recibir exequias.

Díjole el primero el alto Héctor, de tremolante pecho: “Ya no huiré de ti, hijo de Peleo, como hasta ahora. Tres vueltas he dado a la ciudad del divino Príamo sin osar resistir tu ataque; más ahora el ánimo me impulsa a detenerme frente a ti, y te apresaré o me apresarás. Mas, ea, intercambiémonos las garantías de los Dioses: ellos serán los mejores testigos y custodios de nuestros convenios. Yo no ultrajaré tu terrorífica persona en caso de que Zeus me conceda la fortaleza y logre quitarte la vida, sino que, tras despojarte de tus ilustres armas, Aquiles, devolveré tu cadáver a los aqueos. Haz tú también lo mismo.” Mirándolo con trova faz, replicó Aquiles de pies ligeros: “Héctor, no me hables, maldito, de pactos” No hay juramentos leales entre hombres y leones porque son enemigos naturales unos de otros [...] El divino Aquiles le hundió la pica en pleno ataque. La punta penetra derecha a través del delicado cuello [...] “Héctor, al despojar a Patroclo sin duda creíste estar a salvo [...] te he doblado las rodillas. De ti tirarán y te humillarán los perros y las aves; y a él los aqueos le harán las exequias.” Desfallecido, le dijo Héctor: “¡Te lo suplico por tu vida, tus rodillas y tus padres! No dejes a los perros devorarme [...] en lugar de eso, acepta el bronce y oro en abundancia y devuelve mi cuerpo a casa, para que al morir del fuego me hagan participe los troyanos” (Homero, 2014, pp. 446-447).

Siguiendo a Schopenhauer y Han, la violencia sobre el cuerpo no concluye con la muerte. El dolor que sufren los troyanos ante la muerte de Héctor refleja la extensión del conflicto de voluntades: la familia no experimenta únicamente la pérdida, sino también la imposición *-afirmación desmedida-* de la voluntad del agresor al negarle las exequias, prolongando el sufrimiento. El cuerpo, separado de la voluntad, permanece como signo de la voluntad encarnada que fue. Desde la perspectiva de Han, la profanación del cadáver trasciende a la víctima individual y se convierte en un acto simbólico: comunica poder y dominación, proyectando sus efectos sobre la comunidad que observa, recordando la capacidad del agresor para imponer su voluntad y consolidando un mensaje de control que se perpetúa más allá de la vida del cuerpo.

El valor simbólico del cadáver se manifiesta de inmediato en un gesto de cuidado postmortem:

Entonces, después de uncir bajo el carro los ligeros caballos, ataba el cuerpo de Héctor tras la caja para arrastrarlo, le daba tres vueltas alrededor del túmulo del Menecíada muerto, y se volvía de nuevo a la tienda a descansar, dejando a aquel extendido de bruces en el polvo. Pero Apolo, apiadado de él, apartaba de su cuerpo toda clase de descomposición incluso después de muerto, y lo cubría entero con la égida áurea, para evitar que Aquiles lo lacerara al arrastrarlo. Así ultrajaba en su furor a Héctor, de la casta de Zeus. Pero los felices dioses se compadecían de él al contemplarlo e incitaban al benéfico Argicida a que lo raptara (Homero, 2014, pp. 482-483).

En este pasaje, el valor simbólico del cadáver se entrelaza con la dimensión moral de la compasión. Los dioses, conmovidos, sufren el dolor junto a Héctor y los troyanos: su *con-padecer* refleja exactamente lo que Schopenhauer denomina *Mit-leid*, la identificación afectiva con el sufrimiento del otro que motiva acciones de cuidado y

reparación. Aquí la compasión no solo atenúa el impulso de la violencia, sino que guía a los dioses a proteger al príncipe y a restaurar un mínimo orden moral frente al abuso.

Este gesto ilustra que la ética no es un concepto abstracto: tiene implicaciones concretas en la regulación de la violencia y en la cohesión social. Desde la mirada conjunta de Schopenhauer y Han, la violencia sobre el cuerpo, incluso después de la muerte, posee una dimensión social y simbólica; el respeto hacia el cadáver reconoce la voluntad encarnada de la víctima y proyecta sus efectos sobre la comunidad, consolidando un mensaje ético que trasciende la vida individual y articula poder, sufrimiento y solidaridad colectiva.

Movido por la compasión, Zeus permite que Príamo acuda al rescate del cuerpo de su primogénito. Su intervención no es solamente permitida, sino acompañada y protegida: el propio dios ofrece un acompañamiento que asegura el rescate seguro del cadáver, mostrando la implicación de lo divino en la restauración de la justicia y la dignidad frente a la violencia simbólica. Como indica la narración homérica:

Entre tanto, el Crónida envió a Iris a la sacra Ilio: “Anda, ve, veloz Iris, deja la sede del Olimpo y ve dentro de Ilio a anunciar al magnánimo Príamo que acuda a las naves de los aqueos a rescatar a su hijo y que lleva a Aquiles regalos que le ablanden el ánimo. Que vaya solo, sin ningún otro varón de los troyanos, y que le acompañe algún heraldo anciano que enderece el paso de las mulas y la carreta, de bellas ruedas, y que de vuelta traiga a la ciudad el cadáver de la víctima del divino Aquiles. Que no le turbe sus mientes la muerte ni ningún otro miedo, pues, le otorgaremos la inigualable escolta del Argicida, que lo conducirá y llevará hasta estar cerca de Aquiles. Una vez que lo haya llevado dentro de la tienda de Aquiles, este no lo matará y además impedirá a los demás que lo hagan pues no es insensato

ni desatinado ni un impío criminal; al contrario, con extrema delicadeza cuidará al suplicante” (Homero, 2014, p. 486).

Este episodio evidencia cómo la compasión puede mitigar el dolor ocasionado por la violencia simbólica. La intervención divina asegura que el sufrimiento de la familia de Héctor se atenúe. Al recibir finalmente el cuerpo y poder realizar las exequias, la imposición de la voluntad del agresor se ve limitada, y el conflicto de voluntades encuentra un alivio parcial. No solo los dioses se conmueven, sino que también Aquiles experimenta compasión. Lloro ante la muerte de Héctor y, en un gesto de humanidad, propone una tregua en la guerra para permitir que el príncipe reciba los honores funerarios que le corresponden.

Desde la perspectiva schopenhaueriana, esta compasión *-Mit-Leid-* permite reconocer el sufrimiento del otro y atenúa la violencia, guiando hacia actos de cuidado y reparación. Por su parte, la lectura haniana aporta la dimensión simbólica y social de este gesto: la restitución del cadáver no solo reconcilia emocionalmente a los individuos, sino que reconfigura el orden simbólico y social, limitando la proyección del poder y la dominación que inicialmente se ejerció sobre la comunidad a través de la profanación. De este modo, la restitución del cuerpo y la tregua permiten que la violencia simbólica se atenúe, restableciendo, aunque de manera provisional, la cohesión social y moral; muestran que la ética y la compasión operan simultáneamente en el plano afectivo y en la esfera de las relaciones sociales, actuando como freno a la violencia, incluso en los escenarios más extremos.

Regresando al presente, la violencia simbólica ejercida sobre los cuerpos continúa manifestándose, aunque bajo formas distintas. Hoy no se trata de héroes caídos en un campo de batalla, sino de personas arrancadas de su cotidianidad, cuya ausencia deja a las familias sumidas en la incertidumbre. La imposibilidad de dar sepultura y de cerrar el

ciclo del duelo prolonga el sufrimiento y reproduce, en otro contexto, la herida que Homero retrató en los troyanos ante la pérdida de Héctor. Como observa Han, la violencia contemporánea se hace invisible, operando en la herida física y simbólica de la negación del cuerpo -negar su *Voluntad*-, en el silencio y en el vacío.

En este marco, investigaciones, contemporáneas, como la realizada por la Universidad Iberoamericana sobre desapariciones y fosas clandestinas en México, muestran cómo el ocultamiento deliberado de los cuerpos priva a las comunidades de sus rituales de despedida, intensifica el dolor colectivo y convierte al cadáver ausente en un lugar simbólico de poder, miedo y dominación.

Desde el 2015, en el Programa de Derechos Humanos (PDH) hemos contribuido a la visibilización de la crisis de desaparición en México, la cual se ha convertido en un hecho recurrente en los últimos 15 años, dentro de un contexto de violencia y violaciones a derechos humanos que se ha extendido a lo largo y ancho del país. En este sentido, hemos realizado investigaciones con el objetivo de conocer la magnitud del problema de hallazgos de fosas clandestinas y la crisis forense en México, así como sus implicaciones en términos sociales, específicamente en las personas que buscan a sus seres queridos desaparecidos (Robledo Frías N & Horcasitas Martínez A. 2023, p. 9).

Han (2016) enuncia acertadamente una cuestión fundamental: “La violencia es proteica”. En el relato homérico y el contexto mexicano contemporáneo el problema sobre la violencia ejercida al cuerpo permanece esencialmente igual, lo único que cambia es la consumación de los actos.

En el contexto contemporáneo, ya no se asesina a Héctor frente a sus seres queridos. Los seres queridos no tienen la certeza sobre el estado del desaparecido, si aún

vive o no. En caso de haber muerto, el paradero del cadáver se vuelve incierto. En el sol del hoy, el cuidado de las deidades olímpicas recae en entidades institucionales: el Estado y el poder judicial. El Héctor contemporáneo no tiene la protección divina que protege la integridad y dignidad del cadáver. El Príamo Dardánida actual no corre con mejor suerte. Ya no lo compadecen los dioses, antes bien, lo abandonan, ya no procuran para él escoltas divinas que garanticen éxito en su rescate. Ya no se procura extremo cuidado ni delicadeza ante la madre suplicante. Actualmente se ha sumado otro problema al existente: el abandono. No es un abandono divino, sino institucional. De ahí que el principal interés del trabajo de programa de Derechos Humanos de la universidad Iberoamericana esté en reconocer el acompañamiento y protección de la madre buscadora.

Las personas que integramos el Programa de Derechos Humanos de la Universidad Iberoamericana (de ahora en adelante PDH) acompañamos a personas que ejercen tareas de cuidados no remunerados, particularmente a madres que buscan a sus seres queridos desaparecidos. En virtud de lo anterior, nuestro objetivo es contribuir a que la Opinión Consultiva determine con precisión los alcances del derecho a cuidar, ser cuidado y el autocuidado de este particular grupo que, hasta ahora, ha quedado fuera del rango de protección de este derecho en construcción. [...] Nuestro compromiso a converger derechos en construcción con los derechos ya existentes en materia de género y cuidado, nos llevan a plantear que la búsqueda de personas desaparecidas por el Estado debe ser considerada como una labor de cuidado que no es remunerada ni apoyada por los mecanismos legales ya existentes [...] En 2016, organizamos el seminario “Fosas clandestinas, Violencia y Derechos Humanos”, en el que discutimos los impactos sociales derivados del hallazgo de fosas clandestinas, específicamente el impacto

que tiene la falta de una política de Estado para la búsqueda de personas inhumadas clandestinamente (Robledo Frías N & Horcasitas Martínez A. 2023, p. 9).

El problema es, entonces, el abandono en tanto que ausencia de protección institucional. Con todo, hay que analizar detenidamente la analogía planteada. ¿Héctor y Príamo Dardánida son análogamente similares al ciudadano moderno que es arrancado de su cotidianidad? Si es el caso, la hipótesis esbozada, a saber, que Héctor y Príamo contemporáneos han sido abandonados por los dioses, deberá ser aceptada como válida, en caso contrario, habrá que reformularla.

Volviendo a la *Ilíada*, encontramos un hecho que pasa desapercibido, tal vez porque se ve opacado por la narración misma. Esto ocurre cuando se está preparando la pira funeraria de Patroclo:

Sólo los íntimos se quedaron allí y fueron apilando la leña, fabricaron una pira y con el corazón afligido depositaron el cadáver en la pira. Cebadas reses y vacas, de torcidos cuernos y tornátiles patas, desollaron en cantidad y prepararon ante la pira. A todas quitó el magnánimo Aquiles la grasa con la que cubrió el cadáver de pies a cabeza. Nueve perros tenía el soberano, que comían de su mesa; de ellos degolló a dos y los echó a la pira, lo mismo que a doce valerosos hijos de los magnánimos troyanos a quienes aniquilo con el bronce [Al amanecer, Aquiles] se sentó incorporándose y dirigió estas palabras: “¡Atrida y demás paladines del bando panaqueo! Apagar primero con rutilante vino la pira entera en el espacio que la furia de la llama ha alcanzado. Después recojamos los huesos de Patroclo, distinguiéndolos con cuidado: fáciles son de reconocer, pues su cuerpo yacía en medio de la pira y los demás aparte, en el borde, donde en confusión han ardido hombres y animales. En una áurea urna y con una doble capa de grasa los hemos

de guardar hasta el día en que yo también me oculte en el Hades (Homero, 2016, pp. 458, 460).

Este pasaje de la *Ilíada* advierte un matiz inquietante. En la pira de Patroclo, junto a bueyes, vacas, y perros, son también sacrificados jóvenes troyanos cuyo destino no mereció compasión divina ni cuidado ritual. Mientras Aquiles ordena preservar con delicadeza los huesos de su amigo en una urna, los cuerpos de aquellos jóvenes arden anónimos, sin que nadie los reclame ni reciban las exequias que hubieran merecido. Esta desproporción plantea una cuestión decisiva: ¿qué ocurre cuando el muerto no es un héroe como Patroclo, un príncipe como Héctor ni un rey como Príamo, sino un ciudadano común? En el presente, figura de los troyanos anónimos se encarna en los desaparecidos que permanecen fuera de los marcos de protección institucional. Al igual que los jóvenes olvidados en la pira, su memoria queda relegada al silencio, y sus familias, privadas de la justicia y del duelo, cargan solas con el peso de su ausencia.

Desde la ética, este silencio es un problema de compasión. Como señala Schopenhauer, el *Mitleid* constituye el motor moral porque implica reconocer la igualdad ontológica de todos los seres, pero ni en la épica homérica ni en el presente ese reconocimiento se extiende a todos por igual. Los héroes y las figuras públicas tampoco quedan exentos de la violencia, ya sea directa o simbólica; sin embargo, en su caso, resulta más probable que reciban compasión y justicia, mientras que los demás quedan relegados a la sombra del olvido. En este punto resulta pertinente la categoría de Han, quien describe la violencia contemporánea como proteica y sistémica: no se manifiesta ya en la negación brutal del enemigo visible, sino en formas de exclusión silenciosa que invisibilizan a los cuerpos comunes, los que no ocupan un lugar de poder ni de representación. Bajo esta luz, los jóvenes troyanos sacrificados en la pira de Patroclo se asemejan a las víctimas

anónimas de la desaparición contemporánea: cuerpos que arden sin nombre, sin memoria y sin compasión social o institucional que los ampare.

Desde la perspectiva ética, el análisis de la violencia sobre el cuerpo evidencia limitaciones en la manifestación de la compasión schopenhaueriana: el *Mitleid*, entendido como reconocimiento afectivo de la igualdad ontológica del otro, tiende a concentrarse en quienes ocupan posiciones destacadas -héroes o figuras públicas- mientras que los individuos comunes, tanto en la *Ilíada* como en la actualidad, sufren olvido y exclusión prolongada. La propuesta de Han complementa esta visión al mostrar que la violencia contemporánea no siempre se expresa de forma explícita o física; opera de manera proteica y sistémica, invisibilizando cuerpos y experiencias mediante exclusión silenciosa. Esta perspectiva permite comprender que la ausencia de compasión no solo impacta a las víctimas individuales, sino que se proyecta socialmente, reforzando estructuras de poder, desigualdad y marginación.

No obstante, tanto la ética schopenhaueriana como la lectura haniana presentan límites. La primera no puede determinar de manera prescriptiva cómo actuar ante la violencia; su valor es descriptivo, orientado a comprender los movimientos afectivos que motivan cuidado y reparación. Además, resulta difícil discernir si en ciertos actos de violencia no hay un componente de placer en el agresor al negar la voluntad del otro, lo que podría escapar al marco de la compasión y situarse en la esfera del poder o la dominación. La propuesta de Han amplía la visión hacia el contexto social y simbólico, pero tampoco prescribe remedios concretos; su fuerza radica en mostrar cómo la violencia se reproduce y se mantiene en estructuras invisibles de exclusión.

En este contexto, la compasión se manifiesta de manera real y ética en los grupos solidarios, como el Programa de Derechos Humanos de la Universidad Iberoamericana. Su labor conjunta para acompañar a las madres buscadoras y exigir derechos tanto para

las víctimas como para sus familias constituye un ejercicio de *Mitleid* aplicado: se reconoce el sufrimiento del otro y se actúa para mitigarlo, aunque dentro de los límites de un marco institucional y social imperfecto. La unión y el cuidado colectivo, más que un imperativo moral prescriptivo, demuestran que la compasión puede materializarse en acciones concretas que restauran dignidad, memoria y justicia, enfrentando de manera parcial la violencia simbólica que persiste tanto en la historia como en el presente.

6.3 Animalidad y compasión

Hasta este punto, se ha explorado cómo la afirmación de la voluntad y la compasión operan en el ámbito antropológico, considerando tanto escenarios heroicos como contemporáneos de violencia y abandono. Sin embargo, el planteamiento schopenhaueriano no se agota en el hombre, como señala el propio filósofo, la compasión debe extenderse a todo ser de la naturaleza, pues la voluntad se manifiesta en todas sus formas y su reconocimiento ético no puede limitarse a los humanos.

En ese hombre noble el principio de individuación deja de confundirle con tanta firmeza; bien al contrario, el sufrimiento que ve en los otros le concierne casi tanto como el suyo: reconoce, inmediatamente y sin razonamientos, que el *en sí* de su propio fenómeno también es de lo ajeno, a saber, esa voluntad de vivir que constituye la esencia de cada cosa y vive en todo, e incluso que esto abarca los animales y la naturaleza entera: por eso tampoco atormentará a ningún animal (Schopenhauer, 2010a, p. 640).

Esta flexibilidad del pensamiento schopenhaueriano permite ponerlo en diálogo con filósofos contemporáneos, como Peter Singer, cuyo enfoque en la ética aplicada a los

animales subraya la relevancia moral del sufrimiento de seres no humanos y amplía el alcance del *Mitleid* más allá del ámbito humano.

A partir de esta premisa, el análisis se traslada al campo de la ética aplicada a los animales, examinando cómo la compasión puede orientar nuestras relaciones con otras especies y con el entorno natural, así como los dilemas morales que surgen al reconocer su sufrimiento como parte de un horizonte ético más amplio y compartido.

6.3.1 El antropocentrismo en la tradición filosófica: un problema para la animalidad

Desde la antigüedad, los animales han formado parte de la reflexión filosófica. La conocida teoría de la transmigración de las almas de Platón, expuesta en el libro X de la *República*, ofrece una definición del animal que lo coloca en igualdad con el hombre, al concebirlo como una dualidad de soma y psique. Según la narración platónica:

Er contó que había visto el alma que había sido de Orfeo eligiendo la vida de un cisne [...] también el alma de Tánis escogiendo la vida de un ruiseñor, y, a su vez, a un cisne que, en su elección, trocaba su modo de vida por uno humano. [...] Análogamente, los animales pasaban a hombres o a otros animales, transformándose los injustos en salvajes y los justos en mansos (Platón, *República* 620a-620d).

De este modo, Platón reconoce que los animales y los humanos comparten una misma naturaleza esencial, un punto de partida para pensar la continuidad entre especies y la dimensión moral de sus vidas.

En el *Timeo*, a través de un mito de la creación, Platón profundiza en el origen de la vida humana y animal. El Demiurgo mezcla en el recipiente cósmico las sobras de su

primera creación, separando los seres según grados de pureza, lo que da lugar a la diversidad de formas vivientes, incluyendo animales y hombres. Platón señala:

Después de implantadas en los instrumentos del tiempo correspondiente a cada una, deberían nacer en el más piadosos de los animales, pero, puesto que la naturaleza humana es doble, tal género mejor sería el que luego se habría de llamar Hombre. Cuando se hubiera necesariamente implementado en cuerpos, al entrar o salir, deberían tener, primero, una única percepción connatural a todos producida por cambios violentos; en segundo lugar, amor mezclado con placer y dolor; además, temor e ira y todo lo relacionado con ellos y cuanto por naturaleza se les opone (Platón, Timeo 41e-42b).

Así, desde Platón, los animales no son concebidos meramente como objetos, sino como seres que participan de una misma estructura vital y psíquica que los humanos, compartiendo una forma de naturaleza y sensibilidad que anticipa reflexiones posteriores sobre la moralidad y los derechos de los animales.

A pesar de reconocer esta condición esencial compartida, Platón sitúa a los animales en un nivel inferior respecto a los humanos debido a su carencia de *logos* plenamente desarrollado. La jerarquía de las almas en la transmigración platónica refuerza esta visión: en la escala de reencarnaciones, los seres humanos ocupan los grados más altos, con el filósofo en la cúspide por su sabiduría y virtud, mientras que los animales y otras formas de vida consideradas menos racionales, como los gusanos, se encuentran en los niveles más bajos. De esta manera, aunque comparten con los hombres la dualidad *soma-psyche* y la capacidad de experimentar vida y sensibilidad, los animales son percibidos como subordinados en función de su menor desarrollo racional y moral, según la concepción platónica.

Platón justifica la subordinación de los animales por su carencia de logos plenamente desarrollado, lo que ubica a los seres humanos en la cima de la jerarquía de las almas y a los animales en niveles inferiores. Siguiendo esta línea, Schopenhauer reconoce que la discriminación hacia los animales también se origina en la misma concepción del intelecto: la diferencia percibida entre humanos y animales se basa en la valoración del lógos, es decir, de la capacidad racional. Sin embargo, Schopenhauer critica que esta jerarquización conduce a una negación injustificada de la identidad esencial compartida entre humanos y animales, generando un desprecio que cubre de nombres ofensivos las funciones vitales que les son comunes a ambos.

[El intelecto] trae consigo que la vida del hombre sea tan rica, tan artificial y tan terrible, pues en este Occidente, que le ha blanqueado la piel, y donde no le han podido seguir las antiguas, verdaderas y profundas religiones primitivas de su patria, ya no conoce a sus hermanos, y se figura que los animales irracionales son algo fundamentalmente distinto de él; y para afirmarse en esta imaginación les llama bestias, cubre de nombres ofensivos todas las funciones vitales que estos animales tienen en común con el hombre, y les declara desprovistos de derecho, obstinándose enérgicamente en no reconocer entre ellos y él la avasalladora identidad de su esencia (Schopenhauer, 1998, p. 149).

El humano tiende a percibir peyorativamente al animal irracional, considerándolo incapaz de acceder plenamente a la virtud, la belleza o el bien, y le resulta casi insultante verse comparado con él. Esta actitud se refleja incluso en la forma de nombrar sus funciones y órganos, aplicando términos despectivos que subrayan su supuesta inferioridad: al amor sexual lo llama apareamiento; al comer, tragar; a la boca, hocico y a los pies, patas. De este modo, se cubren de nombres ofensivos las mismas funciones vitales que compartimos, reforzando la separación imaginaria entre humanos y animales.

Esta percepción de inferioridad y deshumanización del animal encuentra un paralelo en la literatura antigua, donde la animalización del hombre funciona como castigo simbólico. La representación del animal como instrumento de degradación hacia el humano ejemplifica cómo perder la racionalidad y el control que definen la condición humana se concibe como una forma de sanción moral. Ser transformado en animal implica experimentar la vulnerabilidad, la dependencia y la impotencia que tradicionalmente atribuimos a lo irracional. Así, la figura del animal funciona como espejo de la degradación humana, anticipando la tensión ética y simbólica que se despliega en relatos épicos como *La Odisea*:

-¡Oh, amigos! En el interior está cantando hermosamente una diosa o una mujer que labra una gran tela. llamémosla cuanto antes.

-Así les dijo y ellos la llamaron a voces. Circe se alzó en seguida, abrió la magnífica puerta, los llamó y siguiéronla todos imprudentemente, a excepción de Euríloco, que se quedó fuera por temor de algún engaño. Cuando los tuvo dentro, los hizo sentar en sillas y sillones, confeccionó un potaje de queso, harina y miel fresca con vino de Pramnio, y echó en él drogas perniciosas para que los míos olvidaran por completo la tierra patria. Se lo dio, bebieron y, seguidamente, los tocó con una varita y los encerró en pocilgas. Y tenían la cabeza, la voz, las cerdas y el cuerpo como los puercos, pero sus mentes quedaron tan enteras como antes. Así fueron encerrados y todos lloraban; y Circe les echó para comer fabucos, bellotas y el fruto del cornejo, que es lo que comen los puercos, que se echan en la tierra (Homero, 2022, p. 141).

En este episodio de la *Odisea*, la transformación de los hombres en cerdos subraya la dimensión moral y simbólica de la animalización. No se trata únicamente de un cambio físico, sino de una reducción de la condición humana a estados de vulnerabilidad,

dependencia y subordinación, que reflejan lo que se considera propio de lo irracional. La narrativa destaca que, aunque sus mentes permanecen intactas, sus cuerpos y hábitos se someten a los límites y necesidades de los animales, evidenciando la humillación que acompaña a este castigo.

De manera tácita, el relato articula la tensión entre razón y naturaleza, mostrando cómo la animalización sirve de metáfora para la degradación y la sanción moral: al verse privados de control sobre su entorno y de la autonomía corporal que caracteriza al humano, los personajes encarnan la vulnerabilidad que culturalmente se atribuye a los animales.

Si la animalización de los hombres en la *Odisea* nos permite contemplar la vulnerabilidad y la pérdida de control como formas de castigo simbólico, surge una pregunta más amplia y retórica: ¿qué es el mono -animal- para el hombre, una burla o una irrisión dolorosa?³⁸ Esta interrogante no busca respuesta inmediata, sino abrir el espacio para cuestionar por qué la especie humana ha asumido la potestad de degradar a los animales, de reducirlos a símbolos de debilidad o inferioridad, y de justificar su subordinación mediante construcciones culturales y morales que los despojan de valor propio.

Tanto la filosofía platónica como en el poema de Homero contribuyen a subsumir al animal bajo la jerarquía humana, situándolo en un lugar inferior debido a su carencia de *lógos*. Este criterio de valoración, centrado en la racionalidad, como justificación del detrimento animal por parte del humano, permite ver la inferioridad animal como evidente y justifica simbólicamente su subordinación.

³⁸ Esta pregunta es formulada por Friedrich Nietzsche en el discurso preliminar de Zarathustra. En esta investigación la pregunta funciona como una herramienta retórica, no como una alusión a la filosofía nietzscheana. No se trata de una -mala- interpretación del pensamiento de Nietzsche.

Sin embargo, esta perspectiva revela su arbitrariedad cuando se examina críticamente: si se comparara al humano con un guepardo tomando como criterio la velocidad, la conclusión de inferioridad del humano ante el felino sería evidente. Cada especie posee cualidades adaptativas distintas. Unas especies aventajan a otras ya sea en fuerza, rapidez, longevidad o racionalidad. Cuando se intenta comparar una especie con otra a partir de parámetros arbitrarios, por ejemplo, comparar en natación al humano con el tiburón, o compararlos desde la racionalidad, conduce siempre a comparaciones incompatibles y el error se agrava cuando en virtud del resultado de tal comparación se establece una relación de dominado y dominante, de superior e inferior.

La subordinación del animal basada en criterios humanos es un acto de arrogancia conceptual que ignora la diversidad de las formas de existencia y los modos propios de cada vida. Esta crítica se ve anticipada en el mito de Prometeo y Epimeteo que expone Platón y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde Platón en comunión con Nietzsche subraya que cada especie animal posee cualidades propias aseguran su existencia de manera específica. Cada cualidad supone una característica distintiva de la especie.

Si se trae a esta reflexión la pregunta nietzscheana ¿qué es el mono para el hombre, una carcajada o una afrenta dolorosa?³⁹ Es claro que el mono está pensado dentro de criterios antropológicos, de ahí que parezca o una carcajada o una afrenta. Sin embargo, si planteamos la pregunta de otra forma: ¿por qué el mono -animal- es para el hombre una carcajada y una afrenta dolorosa -castigo-? nos sirve aquí para poner sobre la mesa el problema central: valorar a los animales irracionales a partir de criterios antropológicos -

³⁹ Conviene aclarar que la referencia a Nietzsche no busca tergiversar su planteamiento ni descontextualizar la pregunta que formula en *Así habló Zaratustra*, “Discurso preliminar de Zaratustra” §3, donde contrapone el mono con el hombre en analogía del hombre con el *Übermensch*. En este trabajo, la pregunta es retomada únicamente como recurso retórico para problematizar la jerarquización del animal desde la racionalidad y no como parte de la interpretación nietzscheana sobre la superación del hombre.

racionalidad- constituye un problema no solo de arrogancia teórica, sino de crueldad hacia los animales.

Si avanzamos en el tiempo hacia una época más próxima a la de Schopenhauer, advertimos que la consideración filosófica de los animales no experimentó una mejora sustantiva. En la modernidad cartesiana se perpetúa, aunque bajo nuevas formas, el error de valorar a los animales según parámetros antropológicos.

Descartes, al distinguir entre *res cogitans* y *res extensa*, reserva la primera de manera exclusiva para el ser humano, pues solo él es capaz de decir *cogito, ergo sum*. Los animales, en cambio, son confinados a la condición de mera *res extensa*, concebidos como cuerpos mecánicos carentes de conciencia y de experiencia subjetiva. En el discurso del método el filósofo francés expone:

Aquí me extendí particularmente haciendo ver que si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, nó habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales [...] Es también notable que, aun cuando hay varios animales que demuestran más industria que nosotros en algunas de sus acciones vemos que esos mismos no demuestran ninguna en muchas otras; de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino más bien prueba que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia (Descartes, 2014, p.139).

Este pasaje ilustra con claridad la reducción cartesiana del animal a un mecanismo carente de interioridad. El argumento consiste en comparar las acciones animales con el funcionamiento de una máquina que, por más sofisticada que parezca su conducta -como la de un reloj que mide mejor el tiempo que un humano-, no se debe a inteligencia ni a conciencia, sino únicamente a la disposición de órganos que actúan como ruedas y resortes.

En este sentido, Descartes niega cualquier posibilidad de experiencia subjetiva en los animales, por lo que sus actos no son interpretados como expresión de un yo consciente, sino como movimientos automáticos de una *res extensa* gobernada por leyes mecánicas. De este modo, la animalidad queda subordinada a un modelo antropológico que absolutiza la razón y el lenguaje como criterios exclusivos de valor, reforzando la idea de que solo el ser humano, en cuanto *res cogitans*, participa de la verdadera dignidad ontológica. La consecuencia de esta postura no es menor: al despojar al animal de toda interioridad, se abre el camino para justificar éticamente su uso instrumental, como si se tratara de una máquina natural destinada al servicio del hombre.

El recorrido por la tradición filosófica muestra que, al menos, desde Platón hasta Descartes, la animalidad ha sido situada en un plano de inferioridad, ya sea por la carencia de logos, la reducción simbólica en la literatura o la negación cartesiana de toda interioridad. Sin embargo, como advierte Nietzsche, citado por Elisabeth de Fontenay (2008), “el hombre no es en absoluto el coronamiento de la creación: cada ser se encuentra junto a él en el mismo grado de perfección” (p. 6). Esta afirmación de la crítica filosófica contemporánea revela la crueldad del antropocentrismo y de la arrogancia occidental que históricamente ha justificado la instrumentalización de los animales.

Como señala de Fontenay, esta crítica debe conducir a un replanteamiento del vínculo -humano-animal irracional- en términos filosóficos y políticos. “Ya no podemos

creerle a Descartes cuando convertía el lenguaje en el criterio absoluto de lo humano [...] Hay que ser un bruto para rehusar a los animales la capacidad de sufrimiento, el lenguaje, la interioridad, la subjetividad, la mirada” (de Fontenay, 2008, p. 7). Sumados a esta crítica, los avances científicos y biológicos han puesto en evidencia que la distancia ontológica entre humanos y animales es mucho más estrecha de lo que supuso la tradición metafísica. En el trabajo de Fontenay se aprecia:

Las investigaciones científicas convergentes de paleoantropólogos, primatólogos, zoólogos, etólogos y genetistas, y lo que llamamos teoría sintética de la evolución (el conjunto de teorías contemporáneas de la evolución), no pueden más que echar por tierra, en sus fundamentos implícitos y conformistas, la sacrosanta fe humanista y todavía un poco creacionista que tenemos en la unicidad y la preeminencia de nuestra especie. Estas disciplinas invalidan la idea de la supremacía del hombre, poniendo fin a una arrogancia occidental casi inmemorial. Frente a esta gran crisis de lo específicamente humano, los filósofos se encuentran en primera fila (De Fontenay, 2008, p.6).

Los avances científicos han contribuido en gran medida a ubicar con pruebas empíricas no solo los aportes ignorados de Schopenhauer, sino la reflexión de filósofos contemporáneos como Singer, o Bentham a quien Singer cita en su trabajo *Ética práctica* en favor al derecho de los animales.

Solamente unos pocos han reconocido que el principio presenta aplicaciones que van más allá de nuestra propia especie, siendo uno de esos pocos Jeremy Bentham, el padre del utilitarismo moderno. En un fragmento vaticinador, escrito en un periodo en el que se trataba todavía a los esclavos africanos de los dominios británicos de una forma muy parecida a como tratamos a los animales no humanos hoy en día, Bentham escribió: “Es probable que llegue el día en el que el resto de

la creación animal adquiriera aquellos derechos que nunca, sino por las manos de la tiranía, podrían haberles sido negados. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es una razón por la que un ser humano deba verse abandonado sin remisión al capricho de un torturador” (Singer, 1995, p.71).

Reconocer a los animales como seres capaces de experimentar dolor -igual que el humano- implica desplazar la visión jerárquica hacia una ética de respeto y cuidado, en la que se admita la diversidad de formas de vida y se supere la arbitrariedad de los criterios antropológicos. La filosofía, al mismo tiempo que asume la herida infligida a la animalidad por humanismo tradicional, está llamada a elaborar un horizonte donde la dignidad ya no sea exclusiva del hombre, sino compartida con aquellos otros seres que participan, junto a nosotros, de la experiencia de lo viviente.

6.3.2 Respuesta al antropocentrismo desde la reflexión Schopenhauer-Singer.

¿Por qué el mono es para el hombre una carcajada o una afrenta dolorosa para el hombre? porque no se ha considerado como ser que sufre y quiere, se le ha negado la compasión. Esta es la respuesta de Schopenhauer-Singer. Como se ha mostrado en el apartado anterior, Schopenhauer ya ofreció una respuesta crítica al antropocentrismo tradicional al subrayar la identidad esencial compartida entre humanos y animales y al destacar que la falta de compasión hacia los animales conduce a una injusticia ética. Ahora, para completar la reflexión sobre la ética animal, es pertinente traer a colación a Peter Singer, cuyo enfoque utilitarista aporta una perspectiva contemporánea que dialoga con las ideas de Schopenhauer.

Singer enfatiza que la consideración moral debe basarse en la capacidad de los seres para experimentar sufrimiento y placer, y no en criterios arbitrarios como la

racionalidad o el lenguaje. Así, la pregunta retórica sobre el mono ¿una carcajada o una afrenta dolorosa? encuentra una respuesta conjunta en ambos pensadores: la negación de la consideración ética hacia los animales se debe a la indiferencia frente a su sufrimiento. Esta coincidencia establece un punto de partida compartido para una ética que reconoce a los animales como sujetos de experiencia moral y no meros objetos subordinados al interés humano.

Una de las obras más célebres de Singer donde se expone el reconocimiento de los derechos animales en favor de su bienestar es *La liberación animal*. Sin embargo, en esta investigación solo se tomará en cuenta la obra *Ética práctica* para abordar el dialogo con Schopenhauer. Aunque no se trate de un texto dedicado exclusivamente a los animales, la reflexión allí presentada sobre el tema satisface el objetivo de este trabajo.

En *Ética práctica* Peter Singer propone un principio ético-utilitarista que garantiza la igualdad, no solo entre el género humano sino entre los humanos y los animales: el principio de igual consideración de intereses. Este principio sostiene que en la deliberación moral debemos tratar los intereses de todos los individuos afectados de manera imparcial. En palabras del propio autor:

La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones. Esto quiere decir que, si sólo A y B se vieran afectados por una acción determinada, en la que A parece perder más de lo que gana B, es preferible no ejecutar dicha acción. Si aceptamos el principio de igual consideración de intereses, no podemos afirmar que realizar la acción determinada es mejor, a pesar de los hechos descritos, debido a que nos preocupa más B que A. Lo que realmente se desprende del principio es lo siguiente: un interés es un interés, sea de quien sea (Singer, 1995, p. 26).

Esto significa que lo decisivo no es la identidad del sujeto que experimenta el interés, sino la naturaleza y el peso de este. Por ello, no es aceptable privilegiar el interés de un individuo sobre otro únicamente porque nos preocupe más; lo justo es atender al contenido objetivo de los intereses en juego. El principio funciona como una balanza que sopesa los intereses según su fuerza, sin tomar en cuenta de quién provienen.

Singer afirma que la razón moral definitiva para aliviar el dolor es sencillamente la indeseabilidad del dolor como tal, y no la indeseabilidad del dolor de alguien en particular. Si dos seres sienten un dolor de igual intensidad, debemos otorgar el mismo valor moral a ambos, independientemente de su raza, sexo, nivel de inteligencia o cualquier otra característica irrelevante. Como concluye el filósofo: “Ofrecer menor consideración a un dolor de una determinada intensidad porque ese dolor lo experimenta un miembro de una determinada raza supondría hacer una distinción arbitraria” (1995, p. 27).

Este razonamiento conduce directamente a extender el principio más allá de la especie humana. Si lo que importa es el interés en no sufrir, y los animales son capaces de sentir dolor, entonces sus intereses deben ser considerados en igualdad de condiciones con los de los seres humanos. Singer lo formula con claridad: “el principio de igual consideración de intereses prohíbe hacer que nuestra disposición a tomar en cuenta los intereses de los demás dependa de las aptitudes o de otras características de éstos, aparte de la característica de poseer intereses” (1995, p. 28). En este sentido, excluir a los animales del ámbito moral por no ser humanos constituye una forma de discriminación y exclusión fundada en un *especismo*, tan injustificada como el racismo o el sexismo.

Singer responde a la objeción frecuente de que hay asuntos humanos más urgentes que atender antes que los animales. Para él, esa postura encierra un prejuicio: “esta actitud refleja un prejuicio popular en contra de tomar en serio el interés de los animales” (1995,

p. 69). La exclusión de los animales de la comunidad moral es tan arbitraria como lo fue la de los esclavos africanos en tiempos pasados.

Singer aclara que la igual consideración de intereses no implica un igualitarismo absoluto en el trato, sino una imparcialidad mínima que ajusta nuestras acciones a la relevancia de los intereses. En ocasiones, la aplicación del principio puede llevar a resultados que parecen desiguales, como cuando se prioriza aliviar un dolor intenso frente a uno leve. Tal como señala: “La igual consideración de intereses es un principio mínimo de igualdad en el sentido de que no dicta igual tratamiento” (1995, p. 29). Lo esencial es que todos los intereses, incluidos los de los animales, sean tenidos en cuenta sin discriminaciones arbitrarias.

Los aportes de Schopenhauer y Singer están presentes en la mayoría de las legislaciones en favor al derecho de los animales. Lo que separa a la consideración meramente ética de los animales de las legislaciones jurídicas es solamente una diferencia de grado. Se debe recordar que en la reflexión schopenhaueriana, todo derecho positivo, es decir, vigente y formalmente estipulado se funda en el derecho natural de corte ética, el derecho natural fundamenta al positivo.

En un artículo sobre la legislación sobre el derecho de los animales publicado en la Revista Iberoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades comenta, como punto de partida, la reconceptualización de los animales como seres sintientes, hecho que reconoce lo enunciado por Schopenhauer-Singer.

La Declaración Universal de los Derechos de los Animales, de 1978, definió a estos seres como ‘animales’, pero esta acepción no ha permitido el reconocimiento pleno de sus derechos. A partir de los principios del derecho natural, se propone que los “animales”, como se les llama actualmente en la legislación mexicana,

sean considerados seres sintientes. Lo anterior se fundamenta en la Declaración de Cambridge sobre la conciencia en los animales, que muestra que estos seres, al ser conscientes de lo que sucede en su entorno, también son conscientes del sufrimiento y maltrato que sufren. Con fundamento en lo establecido en la Declaración de Cambridge, es factible sostener que los “animales” sí pueden tener derechos. Lo anterior no depende de que se les otorgue o no el estatus de personas jurídicas, sino de que sean sujetos de derechos porque tienen el estatus o condición de seres sintientes (González Flores, J A & De la Cruz Díaz, E, 2022, p. 4).

Si bien Schopenhauer no desarrolla una teoría jurídica formal, su filosofía ofrece elementos clave para pensar la situación de los animales desde el derecho natural, también llamado derecho moral. Para él, el derecho de los animales no se concibe como una facultad positiva, es decir, como un privilegio o prerrogativa otorgada desde fuera, sino como el derecho negativo a no ser dañados; su núcleo radica en la protección frente a la agresión y al sufrimiento infligido por los humanos. Esta concepción sitúa a los animales dentro de un marco ético que antecede y fundamenta cualquier regulación positiva y establece una base moral sobre la cual podrían construirse normas jurídicas orientadas a garantizar su bienestar.

En este sentido, el trabajo de la Dra. Ana Cristina Ramírez precisa y contextualiza estos elementos de la filosofía schopenhaueriana, subrayando cómo el análisis del concepto de derecho en Schopenhauer permite reconocer la atribución de derechos morales a los animales, aun sin formular una teoría jurídica completa:

Puryear afirma que Schopenhauer aparece como uno de los primeros filósofos occidentales en otorgar derechos morales a los animales, sin presentar una teoría elaborada de ellos. Señala que la adscripción de derechos morales a los animales surge del análisis que hace Schopenhauer del concepto de derecho. Schopenhauer

toma el concepto de wrong-Unrecht-daño como noción fundamental y define el concepto de derecho en esos términos. [...]Schopenhauer considera que, aparte del derecho negativo a no ser dañados, también existen otros derechos. Los animales tendrían la libertad de dañarse los unos a los otros, puesto que, actuando por instinto y no por la malicia de la razón, no habría responsabilidad moral en su cadena de devorarse mutuamente. La responsabilidad moral es exclusivamente humana. tendrían también el derecho de propiedad (de sus nidos, por ejemplo) (Ramírez Barreto, 2018. P. 341).

Esta concepción del derecho negativo schopenhaueriano establece que los animales poseen una protección ética fundamental frente al daño, basada en la capacidad de sufrir, y no en su estatus como sujetos jurídicos o en la concesión de privilegios por parte del humano. Desde esta perspectiva, la dimensión ética se desprende de la filosofía del derecho natural: el respeto hacia los animales no se limita a la creación de normas legales, sino que surge de la obligación moral de no causarles daño. Partiendo de esta base, es posible abordar el problema ético en dos etapas complementarias: el reconocimiento del problema que implica la valoración animal desde el antropocentrismo y el conflicto de intereses.

La primera etapa del análisis, correspondiente a la reflexión filosófica sobre el antropocentrismo tradicional, ya se abordó en la sección anterior, donde se mostró cómo esta perspectiva ha generado históricamente una jerarquización injustificada entre humanos y animales. En esta segunda etapa, la ética contemporánea permite integrar y poner en diálogo las concepciones de Schopenhauer y Singer. La afirmación de la voluntad humana y animal, tal como la entiende Schopenhauer, se puede equiparar al concepto de interés en la propuesta utilitarista de Singer, permitiendo amalgamar ambos enfoques. A partir de esta correspondencia conceptual, las voluntades de humanos y

animales se sitúan en la balanza ética, evaluando el daño y el bienestar de ambos según su capacidad de experimentar sufrimiento y placer.

Pese a la concordancia en varios elementos, hay matices importantes que se deben considerar. Hay una distinción importante entre ambos pensadores: mientras Schopenhauer confiere a la compasión el rango de fundamento moral último, Singer introduce un criterio normativo que permite evaluar con mayor claridad las consecuencias prácticas de nuestras acciones. De esta manera, lo que en Schopenhauer aparece como un acto motivado por la intuición inmediata del sufrimiento ajeno, en Singer se traduce en un procedimiento racional que mide y compara intereses en conflicto, evitando que la sola emoción compasiva derive en efectos contraproducentes.

En este sentido, la aportación utilitarista no sustituye la base ética schopenhaueriana, sino que la amplía y operacionaliza. La compasión abre la sensibilidad hacia el sufrimiento animal, pero el principio de igual consideración de intereses permite dar un paso más: establecer criterios de acción que minimicen el dolor y maximicen el bienestar, incluso en situaciones donde la intención compasiva pudiera desembocar en un daño involuntario.

De este modo, la lucha de voluntades que Schopenhauer describe en términos metafísicos se traduce, en el marco de Singer, en una balanza ética donde lo que pesa no es la mera afirmación vital, sino la capacidad de sufrir y gozar. El diálogo entre ambos autores revela, así, una continuidad y una tensión: la ética se funda en la compasión, pero encuentra en el cálculo de intereses una herramienta necesaria para guiar las decisiones en el ámbito de la práctica moral contemporánea.

Un ejemplo ilustrativo de esta tensión puede encontrarse en la experimentación científica con animales. Desde una perspectiva schopenhaueriana, un sujeto puede

abstenerse de causar daño a un animal movido por compasión inmediata frente a su sufrimiento. Sin embargo, esta reacción, aunque moralmente valiosa en sí misma, no siempre garantiza consecuencias positivas en un sentido amplio. Singer muestra que, en ciertos casos, la supresión total de la experimentación animal, si bien responde a un impulso compasivo, podría privar a millones de seres -humanos y no humanos- de beneficios médicos que reducen sufrimientos aún mayores. Aquí se hace visible la limitación del fundamento exclusivamente compasivo: una acción bien intencionada puede terminar generando un incremento global del dolor. Es en este punto donde el principio de igual consideración de intereses permite ponderar los daños y beneficios, ofreciendo un marco más estable para decidir qué curso de acción minimiza el sufrimiento total.

La amplitud de los escenarios donde puede aplicarse el diálogo Schopenhauer-Singer es evidente: desde las peleas clandestinas de animales hasta la industria ganadera intensiva, pasando por la experimentación científica y el uso de animales en la industria cosmética. Todos estos casos comparten un mismo núcleo problemático: la instrumentalización del sufrimiento animal en función de intereses humanos. Sin embargo, por motivos de extensión, resulta más fecundo concentrarse en un ejemplo concreto que permita mostrar con detalle cómo operan las categorías filosóficas aquí examinadas. En este trabajo, ese ejemplo será el de las peleas de gallos, práctica que concentra de manera paradigmática la tensión entre la compasión y el cálculo de intereses, y que servirá para desplegar con mayor claridad los aportes éticos de Schopenhauer y Singer.

6.3.3 La pelea de gallos ante la ética animal contemporánea: entre compasión e intereses

Las peleas de gallos constituyen un escenario filosóficamente decisivo porque obligan a confrontar no solo la brutalidad de una práctica concreta, sino la solidez interna de los marcos éticos que intentan condenarla. El problema no se agota en la denuncia empírica de la crueldad ni en la disputa cultural sobre tradiciones; es, en su núcleo, una cuestión acerca del estatuto del sufrimiento y de su lugar en la normatividad. Allí donde el dolor se convierte en espectáculo, la filosofía debe decidir si ese dolor es conmensurable, compensable o si, por el contrario, constituye un límite irreductible.

Desde la perspectiva de Arthur Schopenhauer, el animal no es una cosa disponible. En él se objetiva la misma Voluntad que se manifiesta en el ser humano. El gallo de pelea no es un mecanismo biológico dispuesto para el entretenimiento, sino la encarnación singular de una voluntad que pugna por afirmarse y que, al ser herida, experimenta dolor como vivencia inmediata. No hay aquí una diferencia ontológica que permita trivializar su sufrimiento. Obligar a dos animales a enfrentarse hasta la muerte no es simplemente provocar un daño físico; es intensificar deliberadamente el conflicto interno de la Voluntad consigo misma.

La compasión, fundamento único de la moral auténtica en Schopenhauer, no es una emoción sentimental ni un arrebato psicológico. Es un conocimiento inmediato que rompe la ilusión del aislamiento individual: *katt' exochen*. En ese reconocimiento, el sufrimiento ajeno deja de ser exterior y pierde toda legitimidad como medio para fines egoístas. Podría insinuarse que un fundamento así es demasiado interior, demasiado dependiente de una disposición que no puede producirse racionalmente. Pero esta objeción pasa por alto que la compasión no es irracional; es un modo distinto de

conocimiento, una captación ontológica de la unidad subyacente a la pluralidad fenoménica.

Es cierto que Schopenhauer sostiene la inmutabilidad del carácter inteligible. Sin embargo, de ello no se sigue una impotencia práctica absoluta. El intelecto no transforma la esencia del querer, pero sí puede esclarecer la estructura del mundo, modificar la presentación de los motivos y hacer visible aquello que antes permanecía encubierto. La educación no crea compasión desde la nada, pero puede desactivar ignorancias que alimentan la crueldad. Con todo, permanece un límite: nada garantiza que la clarificación intelectual prevalezca sobre la afirmación egoísta. El sistema no promete progreso moral necesario; reconoce la precariedad constitutiva de toda transformación.

La noción de injusticia refuerza esta lectura. La injusticia no es originariamente jurídica, ni completamente moral: ocurre cuando una voluntad invade la esfera de afirmación de otra. Bajo esta definición, forzar a un gallo a combatir constituye efectivamente una injusticia. Esta práctica no es moralmente neutra en tanto que invasión activa de una voluntad vulnerable. Sin embargo, podría objetarse que, en un sistema donde la moralidad se presenta al interior del sujeto, las practicas de pelea de gallos son, para quienes sienten compasión, un acto inmoral, mientras que para otros que disfrutan este espectáculo, les parece mero entretenimiento sin juicio moral de por medio; mientras que bajo la óptica de la injusticia, no se puede reconocer al gallo de pelea como una voluntad encarnada, al no poder romper el principio de individuación -superar la ilusión del *velo de Maya*-.

Es en ese punto donde la ética contemporánea introduce una herramienta distinta. En el utilitarismo de Peter Singer, el dato moralmente relevante es la capacidad de sufrir, y el criterio normativo es la igual consideración de intereses. La pelea de gallos no sería reprobable porque alguien haya experimentado compasión, sino porque el sufrimiento

extremo del animal no puede justificarse por beneficios comparativamente triviales. Este desplazamiento ofrece una ventaja evidente: traduce el reconocimiento del sufrimiento en un principio público susceptible de orientar la moralidad y, en casos excepcionales, la legislación -de ahí que existan leyes de protección animal-.

Podría pensarse entonces que el cálculo de intereses supera la supuesta *contingencia* de la compasión. Sin embargo, esta lectura simplifica ambos enfoques. El principio de igual consideración de intereses es, en última instancia, un compromiso moral que no se deriva de hechos empíricos. Y el cálculo utilitarista, por su estructura agregativa, deja abierta la cuestión de la compensación: si los intereses de muchos superaran cuantitativamente el sufrimiento de pocos, la justificación sería, al menos en principio, concebible. El riesgo no es meramente teórico. Allí donde el placer colectivo se magnifica y el dolor se invisibiliza, el cálculo moral puede inclinarse hacia la mayoría.

Es precisamente aquí donde la metafísica de la compasión revela una fortaleza singular. El sufrimiento no es una magnitud intercambiable, sino la manifestación inmediata del conflicto esencial de la Voluntad. Convertirlo en espectáculo no es una acción neutral que pueda equilibrarse con diversión ajena; es una afirmación intensificada del egoísmo que, por su propia naturaleza, permanece moralmente negativa con independencia del número de espectadores. La mayoría no transfigura el daño en bien.

Y, sin embargo, reconocer esta radicalidad no obliga a oponer ambas perspectivas como excluyentes. Allí donde la compasión funda ontológicamente la gravedad del sufrimiento, la consideración imparcial de intereses puede traducir ese reconocimiento en estructuras normativas más estables. La primera impide que el dolor sea reducido a cifra; la segunda ofrece un lenguaje público capaz de institucionalizar su protección. Donde la metafísica señala el límite absoluto, la teoría utilitarista puede operar como mediación práctica.

Las peleas de gallos, así, no solo revelan la crudeza de una tradición violenta, sino la necesidad de pensar conjuntamente fundamento y practicabilidad. Si el sufrimiento es irreductible, debe haber un principio que lo reconozca como tal; si ese reconocimiento aspira a transformar prácticas sociales, debe poder expresarse en criterios compartidos. El diálogo entre la compasión schopenhaueriana y la consideración de intereses de Singer no diluye sus diferencias, pero insinúa una fecundidad posible: allí donde uno parece marcar un límite ontológico, el otro puede ofrecer instrumentos para su realización efectiva.

En última instancia, la cuestión decisiva permanece intacta: si el dolor de un ser sintiente puede ser compensado por el entretenimiento de muchos, o si constituye un límite que ninguna suma de placer puede neutralizar. En la respuesta a esta pregunta se juega no solo el destino de una práctica específica, sino la forma misma en que concebimos la relación entre mayoría y sufrimiento, entre cálculo y reconocimiento, entre espectáculo y dignidad.

Conclusión

Esta investigación partió de una hipótesis central: que la filosofía de Arthur Schopenhauer, lejos de quedar confinada al siglo XIX y a una etiqueta reduccionista de pesimismo, ofrece herramientas conceptuales valiosas para pensar problemas contemporáneos. Esta hipótesis, planteada desde el inicio como el problema fundamental de la investigación, se ha probado con éxito. En efecto, la afirmación y la negación de la voluntad, entendidas como claves para comprender la relación entre cuerpo, sufrimiento y ética, mostraron una extraordinaria capacidad de diálogo con las discusiones actuales.

Conviene destacar que todo el capítulo VI fue concebido como una conclusión en sí misma, pues en él se abordaron directamente problemas contemporáneos a la luz de Schopenhauer, lo que permitió mostrar la vigencia de su pensamiento en escenarios concretos y actuales. Esta forma de trabajo respondió a la necesidad de no reducir la conclusión a un mero resumen, sino de desplegar un espacio donde la filosofía schopenhaueriana pudiera medirse de manera práctica con debates y tensiones de nuestro tiempo.

Cabe señalar que, por motivos de extensión, los ejemplos de problemas contemporáneos esbozados -como la violencia y delincuencia, la violencia simbólica sobre el cadáver y las peleas de gallos- no se exploraron en profundidad. En adición a esto, se considera pertinente enunciar que, los casos que se expusieron no agotan el alcance contemporáneo de la filosofía de Schopenhauer. Problemas como la autoexplotación laboral, la violencia sexual, el consumismo compulsivo, la caza furtiva y la destrucción de ecosistemas naturales, así como la industrialización del consumo de animales en la producción de ropa, accesorios y cosméticos, pueden abordarse igualmente desde la sólida base teórica que ofrece su pensamiento.

El objetivo principal fue demostrar que, efectivamente, es posible situar a Schopenhauer en la época actual y, al mismo tiempo, sembrar la semilla para retomar estas ideas en trabajos futuros más robustos, abriendo nuevas vías para aplicar su ética y su reflexión sobre la voluntad al análisis de los desafíos contemporáneos.

El recorrido permitió constatar que, aunque Schopenhauer no elabora una teoría sistemática de la ética aplicada ni aborda directamente las problemáticas contemporáneas, su marco metafísico y moral se deja actualizar en contacto con pensadores contemporáneos como Peter Singer o Byung-Chul Han. El primero, con su principio de igual consideración de intereses, ofrece un complemento práctico a la ética de la

compasión schopenhaueriana, señalando cómo orientar las acciones hacia la reducción del sufrimiento. El segundo, por su parte, ilumina desde la crítica a la sociedad del rendimiento y la topología de la violencia cómo las dinámicas modernas de poder y explotación siguen reproduciendo la voluntad ciega en nuevas formas.

Así, la investigación ha mostrado que Schopenhauer no permanece en silencio frente a la contemporaneidad. Por el contrario, su reflexión sobre la voluntad y la compasión permite abordar cuestiones tan actuales como los derechos de los animales, la violencia sobre los cuerpos y apatía institucional que atraviesa nuestra sociedad. Schopenhauer, al ser releído y confrontado, se despliega como un interlocutor de gran vigencia que, sin abandonar su núcleo metafísico, dialoga con los desafíos éticos de nuestro presente.

En suma, la hipótesis inicial se confirma: Schopenhauer tiene mucho que aportar al contexto contemporáneo. Su pensamiento, fundado en la experiencia universal del sufrimiento y en la exigencia de compasión, ofrece no solo un marco de interpretación, sino también una orientación práctica capaz de enriquecer el debate ético actual. La afirmación y negación de la voluntad, como problemas fundamentales para el cuerpo, siguen siendo hoy un horizonte crítico para pensar la vida, el dolor y la responsabilidad moral en el mundo contemporáneo no solo del ser humano, sino de todo ser de la naturaleza.

Bibliografía

Aristóteles. (2022) *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Introducción de Iván Andrés Silva. Notas de Helena Gonzáles Vaquerizo. Editorial Gredos, RBA Coleccionables.

_____ (2010) *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos.

Aramayo, R. (2018) *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Alianza Editorial.

Cámara de diputados (2025). *Código Penal Federal*. Diario Oficial de la Federación, publicado el 14 de agosto de 1931, última reforma publicada el 16 de julio de 2025.

https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Codigo_Penal_Federal.pdf

Celaya Flores, H. B. (2025) *Desafíos que enfrentan los exreclusos al regresar a la sociedad y como estos contribuyen a la reincidencia*. Constructos Criminológicos, 5(8).
<https://constructoscriminologicos.uanl.mx/index.php/cc/issue/view/8/8>

Chávez Báez, Román A. (2018) *Arte y fenómeno. Investigaciones relativas a una estética fenomenológica y una fenomenología del arte en Edmund Husserl*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Copleston, F. (1996). *Historia de la filosofía*. Traducción de Ana Doménech. Editorial Ariel.

De Beauvoir, S. (1976) *Le deuxième sexe*. Éditions Gallimard.

De Fontenay, E. (2008) *La hora de los animales*. Traducción de Humberto Beck. Philosophie Magazine Letras libres. (114, México)

- De Saint-Exupéry, A. (2019) *Le petit prince*. Orbilibro Éditions. Édition spéciale pour les librairies Gandhi.
- Descartes, R. (2014) *Discurso del método*. Traducción y notas de Manuel García Morente. Editorial Gredos.
- García Gual C. (1988) *Schopenhauer y la lectura de los clásicos*. Epos: Revista de filología, (4), 369-368.
- García Máñez, E. (2019) *Introducción al estudio del derecho*. Editorial Porrúa.
- Goethe, J W. (1971) *Las penas del joven Werther*. Traducción cedida por Revista de occidente, prólogo de Carmen Bravo-Villasante. Biblioteca básica Salvat.
- González Flores, J A & De la Cruz Díaz, E, (2022) *Derechos de los seres sintientes en el marco jurídico mexicano*. Revista Iberoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades. (11)
- Gwinner, W. (2021). *Schopenhauer y sus amigos*. Introducción, traducción y notas de Juan Carlos Hernández Moreno. Editorial Sequitur.
- Han, B. (2016) *Topología de la violencia*. Traducción de PaulaKuffer. Editorial Herder.
- Heidegger, M. (2000) *Nietzsche tomo I*. Traducción de Juan Luis Vermal. Editorial Destino.
- Homero, (2014) *Ilíada*. Introducción, traducción y notas de E. Crespo. Editorial Gredos.
- _____ (2022) *Odisea*. Introducción de Carlos García Gual, traducción de Luis Segalá y Estalella. Editorial Gredos.
- Hübscher, A. (1977). *Schopenhauer und "die Weiber"*. Schopenhauer Jahrbuch:187-203.

- Kant, I. (2010a) *Crítica de la razón pura*. Estudio introductorio de José Luis Villacañas Berlanga, Notas y traducción de Pedro Rivas. Editorial Gredos.
- _____ (2010b) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos, Notas y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Editorial Gredos.
- López de Santa María, P. (2000) *Voluntad y sexualidad en Schopenhauer*. Thémata. Revista de filosofía. (24), 115-136.
- Magee, B. (1991) *Schopenhauer*. Traducción de Amaia Bárcena. Editorial Cátedra.
- Mann, T. (2014). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Traducción y nota preliminar de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial.
- Moreno Claros, L. (2014) *Schopenhauer. Una biografía*. Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis ML. Valdés. Editorial Tecnos.
- _____ (2005) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial.
- _____ (2010) *La ciencia jovial*. Traducción de Germán Cano Cuenca. Editorial Gredos.
- _____ (2014a) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Editorial Gredos.
- _____ (2014b) *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Traducción de Carlos Vergara. Editorial Gredos.

- _____ (2023) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico. y El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Traducción y notas de José Mardomingo Sierra, cedidas por editorial Edaf. Editorial Gredos.
- Philonenko, A. (1989) *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*. Traducción de Gemma Muños-Alonso. Editorial Anthropos.
- Platón. (2010a) *Cátulo*. Traducción y notas de José Luis Calvo. Editorial Gredos.
- _____ (2010b) *Fedón*. Traducción y notas de Carlos García Gual. Editorial Gredos.
- _____ (2010c) *Fedro*. Traducción y notas de Emilio Lledó Íñigo. Editorial Gredos.
- _____ (2010d) *Gorgias*. Traducción y notas de Julio Colonge Ruiz. Editorial Gredos.
- _____ (2010e) *Protágoras*. Traducción y notas de Carlos García Gual. Editorial Gredos.
- _____ (2010b) *República*. Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos.
- Ramírez Barreto, A C. (2018) *Los derechos animales según Schopenhauer*, Universidad Autónoma de Barcelona Schopenhaueriana. Revista española de estudios Sobre Schopenhauer (3)
- Ribot, T. (2018) *La philosophie d'Arthur Schopenhauer*. Librairie Germer Baillière.
- Robledo Frías N & Horcasitas Martínez A. (2023) *Cuidar a quien cuida ante el abandono estatal: construyendo el derecho al cuidado de las madres buscadoras*. Amicus curiae para la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Rodríguez, P & Herrera, L. (2018) *Kierkegaard y Schopenhauer: Introducción a su análisis conjunto*. Claridades. Revista de filosofía (10), 9-43.

Rousseau, J. J. (2015) *Emilio o la educación*. Traducción de Francisco Luis Cardona Castro. Editorial Gredos.

Safranski, R. (1988) *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía. Una biografía*. Traducción de José Planells Puchades. Alianza Editorial.

Schopenhauer, A. (1912) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bibliothek der Philosophen geleitet von Fritz Mauthner herausgegeben von ludwig berndl, erster Band.

_____ (1971) *Gespräche*. Ed. Arthur Hübscher.

_____ (1985) *Der handschriftliche Nachlaß*. Ed. Arthur Hübscher.

_____ (1996) *Manuscritos Berlineses. Sentencias y aforismos (Antología)*. Selección, estudio introductorio, traducción y notas de Roberto Aramayo. Pre-Textos.

_____ (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios. Editorial Gredos.

_____ (1999) *Escritos inéditos de juventud 1808-1818 Sentencias y aforismos II*. Selección, estudio introductorio, traducción y notas de Roberto Aramayo. Pre-Textos.

_____ (2001). *Metafísica de las costumbres*. Traducción y estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. Editorial Trotta.

_____ (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción e introducción de Pilar López de Santa María. Siglo XXI de España.

- _____ (2004). *Lecciones sobre la metafísica de lo bello*. Traducción e introducción de Manuel Pérez Cornejo. Publicaciones de la Universitat de València. Colección estética y crítica.
- _____ (2009a). *Parerga y Paralipómena I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Editorial Trotta.
- _____ (2009b). *Parerga y Paralipómena II*. Traducción introducción y notas de Pilar López de Santa María. Editorial Trotta.
- _____ (2010a). *El mundo como voluntad y representación (Volumen I)*. Traducción introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial.
- _____ (2010b). *El mundo como voluntad y representación (Volumen II)*. Traducción introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Alianza editorial.
- _____ (2011). *El arte de tratar con las mujeres*. Introducción y compilación de Franco Volpi. Traducción de Fabio Morales García. Alianza Editorial.
- _____ (2012). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago Gonzáles Noriega. Alianza Editorial.
- _____ (2014). *El mundo como voluntad y representación (Volumen I)*. Traducción y notas de Rafael-José Díaz Fernández y M. Montserrat Armas Concepción. Estudio introductorio de Luis Fernando Moreno Claros. Editorial Gredos.
- _____ (2015) *EL mundo como voluntad y representación (Volumen II)*. Traducción y notas de Rafael-José Díaz Fernández y M. Montserrat Armas Concepción. Editorial Gredos.

Singer, P. (1995) *Ética práctica*. Traducción de Rafael Herrera Bonet. Organización Editorial de la Universidad de Cambridge.

Villalvazo Sánchez O. (2020) *El cuerpo en la filosofía de Schopenhauer: el punto de convergencia para el Mundo como Representación y como Voluntad*. Sincronía, (78), 56-80.

Wittgenstein, L. (1998) *Conferencia sobre ética*. Introducción de Manuel Cruz, traducción de Fina Birulés. Ediciones Paidós.

_____ (2013) *Tractatus logico-philosophicus*. Introducción traducción y notas de Luis M. Villanueva. Editorial Tecnos.