



---

---

---

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**ARTE Y DEBER:  
LA MEJOR CONSCIENCIA COMO NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD  
Y PRINCIPIO DEL BUEN VIVIR**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN  
FILOSOFÍA**

**PRESENTA**

**MARTÍN RAFAEL TEJEDA VELÁSQUEZ**

**DIRECTOR DE TESIS**

**DR. ARTURO ROMERO CONTRERAS**

**H. PUEBLA DE ZARAGOZA, NOVIEMBRE 2022**



## Tabla de contenidos

### Introducción

I.	<i>La experiencia de la muerte como preámbulo para la discusión del concepto de consciencia mejor</i> .....	5
II.	Estructura de la investigación.....	9
Capítulo primero: Consciencia empírica y consciencia mejor: <i>el sujeto del conocimiento y el sujeto puro</i> .....		12
1.1	Entendimiento y razón según el <i>principio de razón suficiente</i> schopenhaueriano.....	16
1.2	La forma del conocimiento referido a la voluntad por vía de la consciencia.....	20
1.3	La autoconsciencia y el objeto que la motiva.....	23
Capítulo segundo: El problema de la mejor consciencia y <i>la negación de la voluntad</i> .....		30
2.1	Caracterización fundamental de la consciencia mejor.....	32
2.2	Las vías de acceso para la mejor consciencia.....	35
2.3	El objeto puro del arte.....	42
2.4	El objeto puro de la filosofía a propósito del objeto puro del arte.....	50
Capítulo tercero: Del pesimismo al buen vivir: <i>Un modelo de vida artístico y práctico</i> .....		54
3.1	El arte en sí mismo.....	56
3.2	El deber en sí mismo.....	62
3.3	A modo de conclusión: el diseño de un buen vivir a través de la mejor consciencia.....	77

## *Introducción:*

Por medio de la relación que Arthur Schopenhauer establece entre la experiencia estética y la experiencia ética, la presente investigación plantea como objetivo principal, una reconstrucción del concepto de consciencia mejor como un aporte a la discusión ética contemporánea que, a través de un movimiento descentralizador del *yo* como fundamento hegemónico y *natural*, pretende interpretar las claves para un buen obrar o bien, un buen vivir.

*Cuál es el objeto de la filosofía práctica* es un problema que, a pesar de haber sido inaugurado y pensado desde los inicios de la filosofía con obras clásicas como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, no ha perdido su vigencia; por el contrario, es efecto de una crisis cada vez más asfixiante, la necesidad de un ejercicio que de tratamiento a los problemas sustanciales de la filosofía práctica. Siendo Schopenhauer un gran conocedor y perpetuador del trascendentalismo kantiano, la pregunta que nace en la dimensión práctica del kantismo: *¿qué debo hacer?*, es para nuestro autor un compromiso que la labor filosófica nunca ha de abandonar; pues más allá del conocimiento científico y su fundamentación filosófica, el deber y su estudio sistemático es lo que garantiza el progreso de la filosofía, así como el avance de la cultura y la madurez de las sociedades.

Para el filósofo alemán, una doctrina ética cobra sentido en el momento que comprende, por la vía del método pesimista, el origen de los *dolores del mundo* y la forma en la que constituyen al mundo mismo de la representación. Esto tiene una implicación directa e indisoluble con la volición humana o bien, con la voluntad de vivir. Roberto Aramayo ofrece, en líneas generales, una descripción de esa fuerza *cósmica* que se encuentra como manipulando la volición humana:

*Dicha voluntad holística es definida como un ciego apremio volitivo, como un afán inconsciente, infinito e imperecedero que Schopenhauer viene a identificar con la incognoscible cosa-en-sí de Kant, al igual que con las excelsas y objetivas ideas platónicas, pero también con aquella energía cósmica bautizada por la sabiduría oriental como Brahma cuando se*

*refiere a esa alma del universo que mora tras el velo de Maya, esto es, al otro lado del mundo fenoménico de las meras apariencias (...).*<sup>1</sup>

La consecuencia de la voluntad de vivir como un condicionante de la existencia humana, invalida la posibilidad de la libertad como el *telos* de la misma existencia; ello quizás tenga validez en la dimensión envuelta por el velo de Maya que no hace más que afirmar lo incubado por la apetencia y la predisposición del ser humano al *querer*, al *desear*; el hombre puede anhelar su libertad o su autonomía y creer que la ha conseguido, pero de ello no se colige que esta sea su aspiración última, pues ésta no se salva de la corriente de la voluntad cósmica. Surge entonces la problemática a tratar en la presente investigación: *¿cómo es posible el buen vivir, ante la inviabilidad de la libertad y la condición humana de la volición?*

A ello, en la presente investigación nos remontamos a los inicios de las obras de Schopenhauer, con la aparición del concepto de consciencia mejor en su pensamiento. El arte de vivir requiere del análisis de su posibilidad o factibilidad, la cual encuentra en una clase de consciencia que difiere de la naturaleza de la consciencia que posibilita el conocimiento científico; nos referimos a la consciencia empírica. De la noción de consciencia mejor, así como de las vías para su acceso, surge entonces nuestra propuesta de postular la relación entre estética y ética como derroteros de la filosofía práctica contemporánea.

Con motivo de la relación entre estética y ética que Schopenhauer establece como vías para la edificación de un arte del buen vivir, contemplamos como factible la introducción y el análisis del concepto de consciencia mejor en la discusión del pensamiento práctico contemporáneo, principalmente aquel que interroga por el objeto de la filosofía práctica y por el fondo de la existencia humana desde la apertura de nuevos derroteros en la fundamentación del *yo*. La razón detrás de tal hipótesis se sustenta en el aspecto crítico de la conceptualización de consciencia mejor, pues es una noción que surge después del desprendimiento de postulados éticos formales, y se adecua así a situaciones concretas, como se comprueba con el análisis del problema de la volición y el sufrimiento.

---

<sup>1</sup> Aramayo, Roberto. *Para leer a Schopenhauer*. Alianza Editorial, Madrid, España, 2001. P. 12

*La experiencia de la muerte como preámbulo para la discusión del concepto de consciencia mejor*

Antes del periodo en el que construye su metafísica de la voluntad y de profanar en el misterio de la *cosa en sí*, el filósofo alemán ya se habría interesado en la posibilidad del ser humano para reflexionar sobre *la miseria de la vida*<sup>2</sup> que involucra: la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte; aún sin haberla experimentado en carne propia y tener tan solo su reflejo en el otro reconoce, que uno de los dolores del mundo –la muerte– turbaba y sacudía la consciencia exhibiendo una óptica peculiar de aquella que se contrastaba con la perspectiva conservadora en el sentido religioso y físico. La experiencia impropia de la muerte, según Schopenhauer, *patentizaba la forma de la duplicidad de nuestra consciencia*; pues por un lado, desde la óptica científica-física adquiriría una descripción basada en la observación de los síntomas y del fin mismo, mientras que por el otro lado, comprobaba esa clase de experiencia fundamental a toda sentencia de vida, pero no relacionada con la cognitividad o los efectos de la consciencia empírica; en sus palabras expresa:

*Una experiencia donde se patentiza la duplicidad de nuestra consciencia es nuestra diversa disposición hacia la muerte, un sentimiento que varía ocasionalmente. [En lo que refiere a la otra clase de consciencia] Hay momentos en que, al pensar con intensidad sobre la muerte, se nos antoja una imagen tan espantosa que no concebimos cómo es posible tener un minuto de reposo y que cada cual sobrelleve su vida con esa inexorable amenaza en ciernes. En otros momentos pensamos con alegría, incluso con nostalgia, en la muerte.*<sup>3</sup>

*El mundo como voluntad y representación* es la tesis principal del pensamiento de Arthur Schopenhauer, en ésta se comprende la escisión de la consciencia en general y los objetos que a cada componente de la división les corresponde. Tanto en el pensamiento oculto e inexplorado de sus *manuscritos*, como en el sistema que instaura en su obra capital, se hallan dos modos de la consciencia que se contraponen una a la otra aún y

---

<sup>2</sup> Schopenhauer, Arthur. *Notas sobre oriente*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2011. P. 15

<sup>3</sup> Schopenhauer, Arthur. *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II*. Editorial Pre-textos. Valencia, España. 1999. Págs. 34-35

cuando ocupen el mismo sitio; éstas son la consciencia empírica y consciencia mejor en la plataforma de la *consciencia general*.

De cualquier forma, dar cuenta de la mortalidad y *explicarla* común y objetivamente, es una labor clara de las ciencias biológicas o fisiológicas; allí la muerte queda expuesta como la interrupción o el cese de las funciones vitales y así se detiene la explicación científica. En términos schopenhauerianos, bajo el régimen de la consciencia empírica, la muerte no es objeto de un discurso emotivo o volitivo; ni siquiera algo como el alma o la fijeza del pensamiento y de la memoria figuran en el plano de la demostración.

Pero la consciencia mejor se activa en un plano que sobrepasa las fronteras de la intuición sensible y se conjuga más allá de los márgenes del espacio y el tiempo del conocimiento, como si se conectase con categorías ajenas al entendimiento y se uniera al *tiempo de la eternidad*; el mito, la religión, el arte y la filosofía expresan las múltiples formas que adopta ese ultimátum impuesto desde el comienzo de la vida. De modo que, una vez activada la consciencia mejor, se infiere la apertura del mundo de sentido que el ser humano descubre para sí mismo; es el mundo de lo ritualista, de la interpretación y de lo simbólico, donde la muerte es propensa a adquirir un significado referido, por ejemplo, a la pena o la alegría de su llegada.

Aunque la filosofía de Schopenhauer no es precisamente un elogio a la vida, el filósofo no puede dejar de reconocer el orden *positivo* que se desencadena tras la descentralización de la consciencia empírica como el modo *universal* de interpretar la existencia, tanto de la naturaleza objetiva como la dimensión subjetiva. En este contexto primigenio del pensamiento de Schopenhauer sobre la reflexión en la muerte y lo que implica su especulación por medio de la consciencia mejor, contemplamos cómo surge en su sistema la idea de un mundo ceñido al dolor y sufrimiento del cual hemos de liberarnos.

La consciencia mejor fue considerada por nuestro autor, como la forma de la *redención*; la salida o la esperanza frente al suceso de la muerte y la condición humana de la volición. Al respecto y con los años que siguen de reflexión y de inspiración en la filosofía kantiana, surge para nuestro autor la necesidad de emprender y fundamentar una metafísica que sugiera el gesto de la trascendencia del espíritu de los hombres; el dolor, el sufrimiento y el temor a la muerte desde el punto de vista de la metafísica de la consciencia mejor, sólo son sensaciones o ficciones de un espíritu subyugado por sus deseos.

Para Schopenhauer la metafísica fundamentada por medio del *dogma* del ser *perfecto* y unitario, no nos libra del dolor y del sufrimiento que se padece en vida; ello tendría que ser el motivo de una inflexión del pensamiento y la verdadera tarea de la filosofía. Así que, tempranamente especula sobre una especie de modalidad de la consciencia que nos permita tanto dar una unidad sistemática para inferir el sentido de la tarea filosófica, como para aliviar el sufrimiento y el dolor en la vida terrenal.

Si bien la muerte es el *genio inspirador, el musagetes de la filosofía*<sup>4</sup> sin el cual difícilmente se hubiera podido filosofar según Schopenhauer, lo cierto es que no resulta ser la única experiencia que subleva al género humano. El mundo en el que obramos y sentimos es verdaderamente *el peor de los mundos posibles* y solo bajo la ensoñación del mundo de las apariencias, pudiese afirmarse lo contrario. Si como afirma Borges en esa metáfora hiperbólica inspirada en el motivo pesimista de Schopenhauer, aquella que concibe la vida como siendo el *sueño de Alguien* y siendo como un *caleidoscopio en el que cambian las figuras, no los pedacitos de vidrio (...)*<sup>5</sup>, más vale no tener que vivirla más de una vez; pues la existencia humana va marcada con la señal de la voluntad y así, padece constantemente el dolor y el sufrimiento que son el efecto de esa misma condición.

Querer y desear son la causa de nuestro dolor y la imagen de esa voluntad de vivir, se ofrece día con día cuando damos cuenta de que al complacer algún deseo, otro irremediablemente aparece. Siendo así, nunca llegamos a satisfacer nuestros deseos que son tan reales como la vida misma. Sin embargo, el pesimismo también exige que sus efectos sean revertidos en el llamamiento de la dialéctica de la consciencia; ¿qué es lo que ese llamamiento implica? Precisamente, la búsqueda por un principio para el *buen vivir*, aunque de por medio éste la consciencia del engaño y de la volición; es como decir que mientras en el mundo se esté, habría que buscar la forma de la superación de la voluntad.

En lo que concierne a la presente investigación, la muerte abre la posibilidad de evidenciar y patentizar la duplicidad de nuestra consciencia, pero hemos de prescindir de ella cuando las características se asemejan más hacia la salvación y a la vinculación con la paz de Dios. Esto nos permite encontrar en la reflexión filosófica sobre la experiencia estética las verdaderas características de lo que es la consciencia mejor, a saber, principio del buen vivir y negación de la voluntad. Bajo esta primera consideración surge la tarea

---

<sup>4</sup> Schopenhauer, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. Editores Mexicanos Unidos. Ciudad de México, México. 2018. P.55.

<sup>5</sup> Cfr. Borges, Jorge Luis. *Obras completas (1923-1972)*. Emecé editores, Buenos Aires, Argentina, 1974.



de exponer cómo la mejor consciencia se convierte en una modalidad de la consciencia, donde arte y ética son complementos necesarios para el sujeto de la mejor consciencia y ya no para el sujeto cognoscente; con la mejor consciencia se abre la posibilidad de explicitar los objetos artísticos y, posteriormente éticos por medio de su capacidad interpretativa, con la finalidad de que la consciencia mejor sea el principio y la condición para el buen vivir.

### *Estructura de la investigación:*

El presente estudio, además de contener una introducción a su problema central orientado por el concepto de *consciencia mejor* en los estudios iniciales de Arthur Schopenhauer, se encuentra seccionado en tres capítulos titulados: 1) *Consciencia empírica y consciencia mejor: el sujeto del conocimiento y el sujeto puro*, 2) *El problema de la consciencia mejor y la negación de la voluntad* y 3) *Del pesimismo al buen vivir: Un modelo de vida artístico y práctico*.

El planteamiento principal del primer capítulo consiste en mostrar y entender el perfeccionamiento de la voluntad objetivada a través de las facultades de la consciencia, entendimiento y razón; estas en general son la fuente para la autoafirmación de la voluntad como esencia subyacente de todos los fenómenos. Esto implica un sujeto cognoscente que da cuenta de dos verdades fundamentales en la filosofía de Schopenhauer: que el mundo es voluntad y representación. El mundo como representación organizado y sintetizado por el principio de razón suficiente quedará expuesto en la primera parte del capítulo con la intención de mostrar los límites de la consciencia empírica y, además, de comprender la diferencia entre lo que es el objeto de la consciencia representativa y el objeto de la mejor consciencia. Por otra parte, el mundo como voluntad es una verdad que nuestro autor descubre en lo profundo de la consciencia, es decir, en la consciencia de sí mismo. Este punto abarca la forma en la que conocemos a la cosa en sí como voluntad y cómo ésta influye en el modo en el que nos relacionamos con las cosas y con los otros.

Por último, se atiende la significación que adquieren los objetos de la consciencia empírica en la autoconsciencia como: objetos pulsionales. Una vez expuesta la consciencia empírica y la autoconsciencia se determinan las causas de una filosofía pesimista y el anuncio del concepto de consciencia mejor como negación de aquellas verdades adquiridas por una consciencia empírica.

La segunda parte asume, principalmente, dos cuestiones: que la mejor consciencia es un cambio de actitud insinuado por la tesis schopenhaueriana sobre la anulación de la individualidad y que su dominio es plausible para la existencia común. Con el propósito de sostener lo anterior se inicia con la labor descriptiva del concepto de consciencia mejor en relación con las definiciones de la misma hallada en sus *manuscritos* póstumos. Más adelante abordamos la problemática de la mejor consciencia resumida con la siguiente

pregunta: ¿en qué consiste la disparidad de la consciencia mejor respecto a la consciencia empírica y la autoconsciencia; y qué beneficio se obtiene para el dominio existencial sometido al despliegue de la voluntad? En aras de una confiable interpretación de lo que es la mejor consciencia, se resume y analizan los modelos o formas de vida concebidas por Schopenhauer como aquellas que congenian con las características del estado de la mejor consciencia: el artista, el asceta y el genio; esto con la finalidad de reconocer en uno de ellos un modo que permita la inclusión de la existencia común. De este modo, situaremos al arte como disciplina predominante que permite allanar el terreno de la mejor consciencia desde una perspectiva divergente que refiere a la contemplación de sus propios productos. Para finalizar, se examina cuál es el objeto puro del arte y como este toca la dimensión práctica concebida desde el estado de la mejor consciencia.

El tercer y último capítulo de la presente investigación inicia con el reconocimiento del *arte* como disciplina que posibilita la representación de los objetos en su estado puro, es decir, sin el velo de la apariencia; la experiencia del goce estético se emparenta con la mejor consciencia para dilucidar lo siguiente: a pesar de los dolores del mundo, los cuales están fundamentados en una fuerza que rebasa los límites de la existencia que sería *preferible* vivir, el mundo aún conserva su belleza esencial y como tal, se postula como un motivo para *soportar* la existencia. Una vez que se ha despojado de toda vestidura ligada a una consciencia volitiva, nuestro autor reconoce la importancia del arte como disciplina por medio de la cual alcanzamos a depurar el influjo de la voluntad, aunque esto sea, fugazmente.

Así, la importancia del arte residirá en que a través de una experiencia estética es concebible una imagen de lo que es el mundo en sí mismo, aclarando lo perteneciente a las formas de la voluntad y reparando en aquello que *no puede ser parte de ella*. Qué es aquello que no forma parte de las propiedades de la voluntad es una pregunta que solo se puede responder si conquistamos y dominamos el terreno metafísico del deber por medio de la mejor consciencia –lo cual será conclusivo en esta investigación– para esto, es necesario exponer y reconocer el goce estético como la experiencia que permite hallar lo bello y lo verdadero fuera del *yo racional*.

Arte y deber son dos cuestiones que encuentran su punto de unión en la consciencia mejor; en primer lugar, porque el artista que crea su obra lo hace desde el mirador de la consciencia mejor o bien, concibiendo a las cosas en sí mismas, las cuales representa y son mostradas al mundo con la finalidad de explicitar y al mismo tiempo, aliviar los

malestares mundanos. Respecto del *deber*, que Schopenhauer considera a la luz no de una ciencia filosófica tan particular como lo es la *ética formal*, sino de una dimensión práctica propia del sentido general de la *sabiduría universal*, el planteamiento de la mejor consciencia otorga la posibilidad de un obrar avolitivo, en donde el móvil del obrar ya no representa el querer propio, sino el querer del otro, cuestión que permite una desvinculación con el sentido empírico de los objetos y una relación con el mundo entablada tan solo por el sentimiento de la compasión.

## Capítulo Primero

### Consciencia empírica y consciencia mejor: *el sujeto del conocimiento y el sujeto puro*

En el pensamiento de Arthur Schopenhauer existen dos modos de concebir a la consciencia: *empírica* y *mejor consciencia*. Ambas formas constituyen y reflejan lo que es el sujeto para Schopenhauer; por una parte el sujeto es afirmación, mientras que por la otra es negación. El buen vivir ha de configurarse como una síntesis depurada de ambas naturalezas y la filosofía pesimista es el orden sistemático que ha de conseguirlo.

Por un lado, lo que afirma el sujeto schopenhaueriano es su condición volitiva que corrobora por medio de sus facultades cognitivas en relación con un mundo que se le *presenta* y en el modo que aquel lo *representa*. A la vez y concordancia con la *mejor consciencia*, es negación de aquella *verdad* adquirida y hasta cierto punto, aceptada en los conocimientos provenientes de un mundo que se manifiesta como aparentemente real. La consciencia empírica representa para Schopenhauer el fundamento de todo conocimiento del mundo fenoménico, así como el modo más unitario y *certero* que podemos tener para poder explicar *la esencia de todo organismo vivo*<sup>6</sup>; pero la consciencia mejor pronto ha de derrumbar aquella certeza en un movimiento que delega la centralidad del conocimiento científico como única forma de interpretar el mundo y centrifuga los nuevos derroteros del sentido del mundo. Sin embargo, y en esto radica la mayor dificultad a la que nos enfrentamos en la presente investigación, en su meditación respecto de la consciencia mejor no hace explícito el tipo de *actitud* que debe adoptarse para el tránsito entre una y la otra. Es cierto que señala que la *Besseres Bewußtsein*, tiene por objeto una suerte de liberación del *principio de razón suficiente* y advierte de las vías que abre –el mundo como arte, el mundo como un artificio de un buen obrar–; pero el camino hacia ésta no se encuentra del todo labrado.

En el marco de las investigaciones fenomenológicas, hermenéuticas y psicoanalíticas actuales, frente a la misma idea schopenhaueriana sobre el antagonismo de la consciencia empírica, hemos de señalar que la *mejor consciencia* representa para nuestra investigación un movimiento descentralizador de la consciencia empírica. Inferimos que es un movimiento descentralizador por lo siguiente: la autoconsciencia, que forma parte de la consciencia cognitiva, contiene al sujeto cuya característica principal y única es su

---

<sup>6</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid, España. Alianza Editorial. P.58

volición vital. En la autoconsciencia se encuentra el sujeto del conocer a sí mismo como manifestaciones de la voluntad, las cuales pueden expresarse como:

(...) *concupiscencias, inclinaciones, deseos, apetencias, anhelos, esperanzas; amores, alegrías, júbilos etc., lo mismo que en calidad de violencias o resistencias, todas las animadversiones, huidas, temores, vilezas, odios, tristezas, dolores, en una palabra, todos los afectos o pasiones.* <sup>7</sup>

La lista podría no parar de crecer, pues más inagotable que el mundo de la ciencia, lo es el mundo que descubre la volición; y frente al descubrimiento del sujeto volente, el cognoscente da cuenta de que su obrar en el mundo está determinado por los objetos de la facultad cognitiva que, para el sujeto volente representan o son, más que fenómenos de conocimiento, objetos del querer y del deseo. La mejor consciencia, por el contrario, se presenta como una negación (y no precisamente, un desconocimiento) de los saberes científicos y de los productos de la consciencia empírica y de la autoconsciencia. Respecto al saber científico, la mejor consciencia revela otro tipo de saberes referidos a las formas del arte y del deber, formas que no pertenecen al plano epistémico sino al espectro estético y práctico.

Desde el descubrimiento del inconsciente como *algo real* y existente en el psicoanálisis de Sigmund Freud, además del complemento hermenéutico de Paul Ricoeur sobre la posibilidad epistemológica e interpretativa del inconsciente en su obra titulada *Freud, una interpretación de la cultura* (1985); se pone en juego la problemática de la consciencia como fundamento de todo conocimiento respecto a la realidad del inconsciente. Como señala Ricoeur, una filosofía de la consciencia debería concebir a su objeto como una tarea según la cual hemos de *extraviarnos* y *distanciarnos* de nuestro yo<sup>8</sup>, ello en aras de posteriormente, reencontrarnos bajo las señales de nuevas vías de la autognosis. Ante la demostración de la existencia del inconsciente por medio de las representaciones pulsionales, la consciencia queda expuesta por Freud como un prejuicio, una ficción y hasta una mentira; siendo el inconsciente, en última instancia la génesis del comportamiento humano antes que la consciencia misma.

---

<sup>7</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. Madrid, España. Alianza Editorial. 2000. P. 54

<sup>8</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Freud, una interpretación de la cultura*. Siglo XXI Editores, Bogotá, Colombia, 1990.

En el mismo sentido, la versión del problema de la consciencia que Ricoeur delinea nos permite concebir la idea de Schopenhauer sobre la noción de consciencia empírica y en qué sentido éste toma un camino divergente de sus coetáneos al plantear la idea de que el mundo puede explicarse no solo como representación y voluntad, sino también como intuido en su estado puro: una disposición a volcarse enteramente al mundo y a sus componentes de la mirada y de la consciencia. Esta cuestión se entabla con nuestra tesis de que la mejor consciencia representa una forma divergente en la manera por la cual nos relacionamos con *las demás cosas*: los objetos del arte considerados desde el punto de vista de la mejor consciencia rehacen la forma y la perspectiva del mundo y de sus elementos en oposición a la formalidad del principio de razón suficiente y a la designación de las cosas como objetos del deseo y del querer por medio de la disposición de la consciencia empírica y la autoconsciencia que, consideradas de este modo, es posible precisar cuáles son las causas del obrar humano. Las acciones humanas vistas desde la perspectiva de la ética y la moral son para nuestro autor: acciones motivadas por el influjo de la voluntad en la consciencia.

El análisis schopenhaueriano sobre los móviles morales estipulados por una ética teológica, le permite determinar la imposibilidad de actuar moralmente dada la condición volitiva de los seres orgánicos. Por esta razón halla en las formas existenciales del asceta, el genio y el artista, un modo de percibir a los objetos que difiere de su propia naturaleza. Es así como encuentra en aquellas formas existenciales a la contemplación como el modo en el que se conciben a los objetos en su estado puro y desvinculados de la influencia de la voluntad; la contemplación es la clave que posibilita aminorar la condición volitiva de los sujetos frente a los objetos y a los otros *yo*. Es el sujeto avolitivo o de la contemplación aquel que mediante una suerte de movimiento intelectual puede actuar mediante un móvil verdaderamente moral, pues ha conseguido negar su naturaleza volitiva y aminorar el sufrimiento que conlleva una vida influenciada por la voluntad.

El sujeto de la mejor consciencia es un sujeto *avolitivo*, pues éste se ha despojado de su volición vital al negar su individualidad y con ello se sobrepone al despliegue de su función cognitiva. Las reglas para el sujeto de la mejor consciencia, además de tener su propio objeto —es decir, la contemplación pura— tienen otra función: explicitar los objetos del arte y de la ética. Resulta evidente que, con las definiciones que hallamos en la doctrina schopenhaueriana respecto de lo que acontece una vez ejecutada la mejor consciencia en el orden del conocimiento, descubrimos al sujeto avolitivo ubicado en el

mirador estético pero orientado por el beneficio que la mejor consciencia puede proveer; esto es, un argumento para una configuración elemental para la disquisición de las cosas del mundo circundante.

El estudio de las acciones humanas dirigidas por una consciencia que no sólo conoce sino que quiere lo que conoce y actúa conforme a sus apetencias, invalida la tesis de que la libertad de la voluntad humana sea posible, del mismo modo que no puede sostener los argumentos de sabiduría práctica provenientes de una consciencia volitiva. Por el contrario, dicha consciencia es capaz de reflexionar acerca de su propia naturaleza y de las causas que lo hacen obrar, conocer y organizar el mundo según el principio de razón. El reconocimiento del sujeto como voluntad exhorta a esta investigación exponer aquel movimiento que precisamente se anuncia con el concepto de consciencia mejor, pues éste va más allá de la representación situándose por encima del espacio, tiempo y causalidad, permitiendo la posibilidad de allanar el terreno práctico delimitado a la consciencia empírica.

Y ¿es la mejor consciencia la idea fundamental que nos permite asumir la duplicidad de la consciencia, es decir, es posible concebir y sostener un movimiento de la consciencia que posibilite revelar los objetos del arte y de la ética y, de ser así, es posible que la contemplación de los objetos del mundo nos permita mejorar las decisiones que tomamos en la vida práctica? Se trata entonces de dos modos de actuar de la consciencia, volitiva y avolitiva.

Por último, en este capítulo se desarrollará la explicación de la consciencia empírica y la mejor consciencia a través de la lectura de los *Manuscritos* de Schopenhauer, su tesis doctoral y *El Mundo como voluntad y representación*. Además de apoyarnos en interpretes como R. Aramayo, T. Mann, R. Safransky y A. Philonenko. Así mismo abordaremos la cuestión del sujeto cognoscente y el sujeto puro en relación con sus objetos, teniendo en cuenta las investigaciones ricoeurianas sobre el idealismo trascendental de Husserl y el complemento al psicoanálisis freudiano.



### 1.1 Entendimiento y razón según el *principio de razón suficiente* schopenhaueriano.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que la consciencia empírica en el pensamiento de Schopenhauer representa dos cosas: *fundamento* y *crisis existencial*; la característica de la consciencia empírica como fundamento en *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, el autor la plantea en los términos de *limitación trascendental* y *revelación*.<sup>9</sup> Esto último hace alusión a que por medio de la consciencia representativa, se nos revela la idea de que el mundo fenoménico es apariencia y engaño y en tanto resultante de la facultad cognitiva, representa los propios límites de la misma. Además es posible atribuirle la característica de crisis existencial porque nuestro autor plantea el ininterrumpido influjo de la voluntad sobre las acciones humanas predispuestas al dolor y el sufrimiento, en contraste con la consciencia empírica, Aramayo afirma lo siguiente de la mejor consciencia: *Semejante [mejor] consciencia se caracterizaría por no pensar ni conocer nada y, a su vez, tampoco resultaría en modo alguno cognoscible por parte de la consciencia empírica [como veremos que lo es de la autoconsciencia]*.<sup>10</sup>

A nuestro juicio, esto evidencia una de las razones por las que Schopenhauer es un reaccionario del idealismo trascendental; pues busca por la vía negativa el frente de esa consciencia donde el hombre pueda alcanzar los objetos de la filosofía práctica, ya que la consciencia empírica está limitada a su objeto, la representación; además, porque es en la consciencia de sí mismo donde se descubre a través de su objeto —es decir, la voluntad—, la causa de los padecimientos y dolores del mundo, a saber, su determinada condición volitiva por el *motivo*.

Por otra parte, el primer significado que hace referencia a la consciencia como fundamento, se tratará en el mismo sentido conferido por Safranski, pues ambos remiten a los límites trascendentales de la consciencia y al título que ésta representa para las ciencias exactas y naturales. En ese sentido, el análisis que aquí se aspira a sostener es de carácter crítico, en vista de que la mejor consciencia debe limitar a la consciencia empírica, pues así como precisa Safranski citando a Schopenhauer: *El verdadero criticismo (...) debe implantarla en toda su pureza, sin mezcla de sensibilidad o entendimiento*.<sup>11</sup> La razón de semejante brecha sobre lo que representa la consciencia

---

<sup>9</sup> Cfr. Safransky, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza Editorial. Madrid, España. 1998. P. 276

<sup>10</sup> Aramayo, Roberto. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Alianza Editorial. Madrid, España, 2008. P. 82

<sup>11</sup> Cfr. Ibid. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. P. 208

(fundamento y crisis existencial) en esta primera parte, nos permite una adecuada comprensión de ésta en nuestro contexto planteado.

\*\*\*

Las ciencias naturales están fundadas en la consciencia empírica o reflexiva, así como en las formas del tiempo, espacio y causalidad que residen a priori en aquélla. La consciencia desde esta perspectiva epistemológica, ésta conformada por dos facultades que posibilitan el conocimiento del mundo fenoménico. Concretamente estas facultades son el entendimiento y la razón. Para Schopenhauer cada facultad tiene una función específica, aun cuando ambas generan lo mismo para el sujeto, a saber, las representaciones. Esta similitud proviene de la consciencia empírica, ya que el primer hecho de la consciencia es la representación. Aun así, hemos de señalar la diferencia entre ambas facultades; pues la divergencia reside en que el entendimiento se refiere exclusivamente a las representaciones intuitivas, mientras que la razón es la facultad de generar conceptos, o bien, representaciones abstractas a partir de las intuitivas. El filósofo de Danzig afirma en el discernimiento de las facultades en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*:

*Así, pues, todo lo material de nuestro conocimiento, es decir, todo lo que no se puede reducir a forma subjetiva, a actividad que sube de uno mismo, a función del intelecto, y con ello toda la materia del conocimiento viene de fuera, es decir, de la intuición objetiva del mundo corpóreo que parte de la sensación de los sentidos. Este conocimiento intuitivo, y, por la materia, empírico, es el que luego la razón la verdadera razón, transforma en conceptos, que fija sensiblemente por las palabras, hallando así la materia para sus infinitas combinaciones, por medio de juicios y razones que componen el tejido de nuestro mundo intelectual.*<sup>12</sup>

Mutuamente, este modo de operar de la consciencia se reduce a su vez, a aquello que Schopenhauer denomina como *Intellekt*<sup>13</sup>, el cual consiste en el conocimiento general del hombre y contiene aquella función *intelectual* de la consciencia. Gracias a la paridad de ambas facultades se da a conocer que la materia para el entendimiento proviene del

---

<sup>12</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, España, Gredos editorial, 1998. P. 171

<sup>13</sup> Característica fisiológica y animal.

exterior, y la materia de la razón reduce aquella materialidad quedándose sólo con lo esencial, es decir, con los conceptos por medio de las cuales es posible el *pensar*. En consecuencia, los juicios y las combinaciones que se realizan por medio del pensar, reitera Schopenhauer: *son la expresión de las condiciones de todo pensar y, por consiguiente, tienen éstas por razón, lo conocemos por medio de una reflexión, que yo me permitiría llamar autoexamen de la razón*<sup>14</sup>, esto es, el principio de razón suficiente.

Si es cierto que, el principio de razón suficiente tiene la forma de los motivos y de las causas, como la fórmula wolfiana contempla que *Nada es sin una razón por la que es*; en estas condiciones, la consciencia puede ser definida como el órgano del conocimiento, de la representación, pero al mismo tiempo se expone a sí misma como fundamento de toda ciencia empírica por lo siguiente:

*La validez del principio de razón suficiente está entonces íntimamente ligada a la forma de la conciencia, en la medida en que todas nuestras representaciones mantienen entre sí una relación de inteligibilidad. De lo anterior se sigue que la importancia del principio de razón es primordial porque puede ser considerado el fundamento de todas las ciencias. Porque una ciencia no es un mero agregado arbitrario de conocimientos sino que presupone su conexión lógica de cara a ser definida como un sistema. De igual modo, todo lo que existe tiene una razón por la cual es; los objetos que se presentan a la conciencia del sujeto mantienen entre sí una conexión estrictamente necesaria establecida a priori, en cuanto a su forma.*<sup>15</sup>

De lo anterior, Schopenhauer señala que si bien fue Leibniz, el primer filósofo que en el marco de las ideas de la razón, propuso formalmente el principio como fundamento de las ciencias y de todo conocimiento, es claro para él y su análisis minucioso sobre la estructura de la consciencia, que el pensador matemático no esclareció algunas de las fundamentales características declarando que todo lo que expresaba del principio se reduce a que todas las cosas *deben tener una razón suficiente por el cual son así y no de otra manera*<sup>16</sup>. Esto conduce, por medio del análisis de las representaciones del sujeto

---

<sup>14</sup> Cfr. Ibid. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. P. 163

<sup>15</sup> Lima, Mónica María. *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente de Schopenhauer*. Universidad de Barcelona. 2006. P. 41

<sup>16</sup> Ibid. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. P.49

dividas en cuatro, según su objeto, a la comprensión de la estructura de la consciencia empírica.

Ahora bien, Schopenhauer aprovecha de la filosofía kantiana los elementos de *la arquitectónica de la razón* para la configuración de los motivos del principio de razón suficiente, al mismo tiempo que se beneficia del contexto histórico de la consciencia o sea, del *ego cogito* y la distinción entre lo real y lo ideal y del principio de existencia de Berkeley para legitimar su noción de consciencia; por añadidura también recoge elementos de la filosofía de Wolf, Leibniz y Hume. En consecuencia, si nos preguntamos cuál es la diferencia en el modo de concebir a la consciencia como fundamento de las ciencias no la localizaremos allí. Realmente el enfoque de la consciencia empírica de Schopenhauer es análogo a lo planteado desde aquellas filosofías.

Schopenhauer nos ofrece la definición de la operación de la consciencia en su obra llamada *Los dos problemas fundamentales de la ética* [1841] respecto de la autoconsciencia; este concepto forma parte de la consciencia en general y es tema principal de la primera parte de su libro ético. Más tarde nos ocuparemos de la autoconsciencia, por el momento, lo que precisa Schopenhauer de la consciencia empírica es lo siguiente:

*Esta, con todas sus capacidades, está dirigida hacia fuera y es el escenario del mundo externo real, al que en un primer momento capta intuitivamente para después, como rumiando lo que ha obtenido por esa vía, transformarlo en conceptos, en cuyas infinitas combinaciones, realizadas con ayuda de las palabras, consiste el pensar.*<sup>17</sup>

En esta definición se concentra lo esencial de la consciencia, dado que destaca su carácter cognitivo y su modo o manera de operar. La consciencia –tal como refiere la cita– tiene dos momentos en su despliegue: primero apunta hacia el exterior por medio del sentido externo (espacio) e interno (tiempo); dicho con pocas palabras, ésta se manifiesta como receptividad. De allí surge para y por el entendimiento la causalidad, que es ley en el sujeto y esencia de las representaciones. Al respecto, la causalidad es entendida por Schopenhauer como una forma reconocible *a priori* en el sentido kantiano.

---

<sup>17</sup> Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI. Madrid, España. 2002. P. 44

Su segundo movimiento sería que “lo que ha obtenido por esa vía”, lo transforma en conceptos abstractos por medio de la razón.

En general, en estos dos momentos consiste la operación de la consciencia empírica, por esto tiene sentido la definición de Safranski donde menciona: *La consciencia empírica es un modo de percibir y de conocer*.<sup>18</sup> El modo de la consciencia es la representación, lo que percibe es la materia y de ésta, por medio del entendimiento, su esencia que es su obrar o actuar. Su representar es, pues, para el sujeto de dos modos: intuitivo y abstracto. Sin embargo, la operación de la consciencia generalmente explicitada, no se agota allí. Se han puesto de relieve conceptos fundamentales para la empresa schopenhaueriana. Tal es el caso de la noción de la causalidad, que como señala nuestro autor es ley y esencia de la materia.

## 1.2 La forma del conocimiento referido a la voluntad por vía de la consciencia.

¿Qué es lo que motiva que el concepto de causalidad tenga un valor imperante en el pensamiento schopenhaueriano? Su importancia reside en que, la causalidad es la forma definitiva de la consciencia, mediante la cual el sujeto conoce a la voluntad de manera objetiva. Podríamos pensar que la crítica llevada a cabo en su tesis doctoral sólo prepara el concepto de causalidad, pues más adelante ésta será interpretada como la única forma por la que conocemos a la voluntad, es decir, como naturaleza. Con esto se muestra el valor que sugiere Schopenhauer con dicho concepto, aunque su verdadera y esencial prioridad no será sino hasta el develamiento de la cosa en sí.

La preparatoria de la causalidad nos permite, por el momento, recoger algunos aspectos esenciales de la tesis que sostiene que *todo tiene una razón suficiente para ser*, por ejemplo: que el movimiento de la naturaleza que en su conjunto se reduce a lo orgánico e inorgánico, tienen un único principio, uniforme y general que es la voluntad. En consecuencia, al manifestarse objetivamente su ocasión será denominada *causa*. Sobre esto, Schopenhauer nos dice:

*No hay, pues, más que un principio único de todo movimiento, principio uniforme general y sin excepción; (...) Todo aquello que en las cosas no se conoce más que empíricamente a posteriori, es en sí voluntad; por el*

---

<sup>18</sup> Ibid. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. P. 276

*contrario, en cuanto las cosas son determinables a priori, pertenecen tan sólo a la representación, a la fenomenalidad.*<sup>19</sup>

Con lo anterior, como la causalidad es la forma del entendimiento y reconocible *a priori*, según la enseñanza de Kant, el conocimiento de la manifestación de la voluntad será a posteriori; en otros términos, a través de las representaciones conocemos a la voluntad como causa, es decir, como *sucesión temporal de las cosas y de los estados percibidos empíricamente que se ha hecho en nosotros habitual*. Esto lo sabemos también por la filosofía de David Hume; quien señala la estructura causal en los siguientes términos: *La causalidad es una relación que conecta ideas (...)* [en nuestro contexto, el concepto tendría que ser *representaciones*, pues la noción de idea es sólo mencionada por Schopenhauer en el mismo sentido que Platón]. Posteriormente afirma: *Es evidente que causa y efecto son relaciones de las que nos informamos por la experiencia y no por el razonamiento o reflexión abstracta.*<sup>20</sup>

Esto es evidente para nuestro autor en tanto que según su análisis, el entendimiento, cuya forma general y única es la causalidad, recibe de la experiencia sensible el efecto; tal efecto sólo es captado por los sentidos y llega hasta la consciencia, momento en el que es auxiliado por la forma del sentido interno (tiempo), es decir que, por medio de los sentidos la sensación del cuerpo captada como efecto es subjetiva. Schopenhauer nos dice:

[El entendimiento] *entra en actividad aplicando su sola y única forma, la ley de causalidad; se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. Entonces, en virtud de su forma peculiar, y por lo tanto a priori, esto es, antes de toda experiencia [pues ésta no es hasta ahora todavía posible], el entendimiento aprehende la dada sensación en el cuerpo como un efecto (palabra que solo sobrevive en y por el entendimiento] efecto que como tal debe tener necesariamente una causa.*<sup>21</sup>

Así, el efecto que perturba al cuerpo es proyectado por el espacio, que reside a priori en la consciencia de cada uno, al exterior, es decir, “coloca la causa fuera del organismo”.

---

<sup>19</sup> Ibid. *Sobre la voluntad de la naturaleza*. P.158

<sup>20</sup> Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Ediciones Orbis, Barcelona, España, 1984. P. 64

<sup>21</sup> Ibid. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Págs. 88-89

El entendimiento, por lo tanto, es el que crea ese mundo real y objetivo que, mediante su forma única (causalidad) repara en que el efecto no puede provenir sino del exterior. De este modo, tiempo, espacio y causalidad son las formas simples de la intuición mediante las cuales el entendimiento transforma en objetivo lo subjetivo (del efecto a la causa). En síntesis, esto nos remite a la intuición intelectual que logra desmenuzarse o explicarse a partir de la descripción de la actividad del entendimiento.

Esa creación de la facultad de la intuición (el mundo objetivo) se la representa en estados, es decir, como posibilidad de cambio. Esto no indica otra cosa que el devenir de las cosas del mundo. Lo “real”, como decía el antiguo filósofo griego es el cambio. Y, en efecto, para Schopenhauer el mundo está en constante devenir, pues por medio de aquella facultad y de sus formas simples es como se da la *Wirklichkeit* (realidad efectiva), término alemán que nuestro autor consideró más significativo que *Realität* (realidad), ya que la realidad efectiva es la suma de todo aquello que existe; además porque expresa lo que es objetivamente la voluntad:

*Que esta voluntad, que es la única cosa en sí, lo único verdaderamente real, lo único originario y metafísico, en un mundo en que todo lo demás no es más que fenómenos, es decir, mera representación, que esta voluntad, digo, presta a cada cosa, sea la que fuere, la fuerza porque puede existir y obrar, que, por consiguiente, no sólo las acciones arbitrarias de los animales, sino hasta los instintos orgánicos de su cuerpo animado y la forma y constitución misma de ellos, hasta la vegetación de las plantas, y, por último, en el reino de lo inorgánico, la cristalización, y, en general toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos físico-químicos y hasta la gravedad misma que todo esto es en sí, y fuera de la representación, es lo mismo que en nosotros hallamos cual voluntad, de la que tenemos el conocimiento más inmediato e íntimo que cabe.*<sup>22</sup>

En este concepto se concentra toda la materia (captada por los sentidos) y su esencia: causa y efecto, captada por la forma del entendimiento en mutaciones, en estados, o bien deviniendo. Por esto lo denomina en su tesis doctoral como *principio de razón suficiente del devenir* a los objetos para el sujeto cuya propiedad consiste en la mutación. En este sentido Schopenhauer se refiere a la ley de causalidad como ley de las mutaciones o ley

---

<sup>22</sup> Ibid. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. P. 49

del devenir. Después de todo, recordemos esto sólo como uno de los puntos importantes que residen en la causalidad como concepto preparatorio, pues ya se explicó aquí que su verdadero valor se obtiene en aras del descubrimiento de la cosa en sí como voluntad.

Lo que se ha tratado anteriormente cobra relevancia si reparamos en que la función de la consciencia, es decir, el representar, guarda convergencia con la tesis del mundo como voluntad, dado que estamos explorando todavía la superficie de la esfera de la consciencia empírica o sea, hemos estado en la *fenomenalidad* del mundo. En síntesis, la consciencia empírica da cuenta de la voluntad objetiva como devenir; para que se efectuara esa relación entre la consciencia del mundo y el movimiento de la causalidad, la propia naturaleza nos incita con su influjo, exigiendo el prestar y la disposición de esa clase de consciencia. Pero el sujeto al reparar y buscar la causa del efecto fuera de sí, da cuenta sólo de un espectáculo de movimientos y mutaciones entra las cosas que conforman el mundo exterior, sin que esos cambios o mutaciones tengan realmente un valor esencial en lo que concierne a su ser, ser del que sólo damos cuenta como causalidad de la materia.

### 1.3 La autoconsciencia y el objeto que la motiva.

A diferencia de la consciencia empírica cuyo despliegue es hacia el exterior y a las cosas que han de componer el velo ilusorio, el movimiento de la autoconsciencia se produce hacia el interior por medio del sentido interno y ésta ya es una forma de compensar el mundo de las apariencias. El tiempo, como forma en que se nos representa el objeto para el sujeto cognoscente, aparece ahora en *estados* de su propia consistencia.

Este objeto de la autoconsciencia –que es representación para el cognoscente– es ciertamente el mismo pero con un añadido centrado en la esencialidad del *yo*, como voluntad. Siendo él mismo su propio objeto y motivo, le resulta claro que no puede aparecer como cognoscente, sino que el estado instaurado en el que se presenta es distinto al modo en el que se halla. El estado hallado de sí mismo en la autoconsciencia se refleja en la siguiente expresión: siempre como algo que quiere y además, alimenta esa apetencia a términos inconcebibles.

El curso de la argumentación schopenhaueriana. nos ha advertido con anterioridad, que por medio de la consciencia empírica sólo conocemos relaciones de objetos y la forma en la que van postulando un mundo de sentido empírico. En contraste, ¿cuáles son los objetos que se relacionan con el sujeto volente y qué clase de mundo es el que deviene de aquellos objetos? Si la expresión del estado del sujeto volitivo indica que aparece “quiere”, es



evidente para Schopenhauer que el objeto debe ser algo que previamente ha conocido, pues, en este sentido, no se puede querer algo que no haya pasado por la experiencia, por esto nos dice:

*¿Qué es eso de querer algo? El acto de voluntad, que por de pronto no es más que objeto de la autoconsciencia, se produce con ocasión de algo que forma parte de la consciencia de las demás cosas, esto es, que constituye un objeto de la facultad cognoscitiva que bajo este aspecto, se llama motivo y es a la par la materia del acto volitivo, ya que éste se endereza a él (...).<sup>23</sup>*

Con lo anterior se revelan tres puntos importantes en la caracterización del sujeto volitivo según su descubrimiento en la autoconsciencia: primero, que la autoconsciencia forma parte de la esfera de la consciencia empírica (lo único que cambia es la dirección por la cual se despliega). Segundo, que toma de la consciencia empírica sus objetos, es decir, su querer es a posteriori; esto cobra sentido cuando Schopenhauer dice en la *Cuádruple raíz* que el *Yo conozco* es una proposición analítica *a priori*, mientras que el *Yo quiero* es una proposición sintética y *a posteriori*. Tercero, que el objeto representado para el cognoscente (dado que se examina al volente desde condición cognitiva), es el acto de voluntad. Respecto a esto, el objeto de la autoconsciencia, que es el acto de voluntad (ya que se encuentra en movimiento o estado en el tiempo) o bien, voluntad (ya que ésta designa el carácter del deseo y del querer) refieren a la misma cosa. Acto de voluntad, sujeto volente, o voluntad refieren a lo mismo: acción, movimiento, estado o inclinación, hacia un objeto de la facultad cognitiva.

Por otra parte, contemplamos que en la relación entre volente y objeto, éste último será para el primero denominado motivo, en aras de la explicación sobre el principio de razón, pues debido a la marca fatídica y originaria que la voluntad cósmica ha impreso en el volente, no conoce objetos y por el contrario, los quiere. Es el motivo el que afecta la voluntad humana, el que la motiva a actuar; cuando un motivo afecta a la voluntad humana puede o no realizarse la acción, la cual se verá reflejada como movimiento del cuerpo en el mundo exterior, sin embargo, la condición del querer no es suprimida en la solo consciencia de ello.

---

<sup>23</sup> Schopenhauer, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad humana*. Alianza editorial. Madrid, España. 1998. P. 57

En síntesis, cuando nos dirigimos hacia el interior hallamos únicamente una forma diversa de nuestro conocer, donde el objeto de la facultad cognitiva se convierte por la naturaleza del sujeto volente en motivo. El motivo ocupa una parte fundamental para su planteamiento epistemológico en la *Cuádruple raíz* y cobra relevancia para problemas venideros cuando Schopenhauer sugiere que, el motivo determina el actuar del hombre y, además, como señalamos, la forma del tiempo en la que se da el sujeto volente en la autoconsciencia indica que este es el conocimiento más inmediato para él, pues no está mediatizado como el conocimiento de los objetos intuitivos y abstractos; por ser el tiempo la única forma por la cual el cognoscente se ve a sí mismo, deja al sujeto como algo casi descubierto de no ser por la permanencia del tiempo. Sin embargo, al ser el objeto más inmediato de nuestro conocimiento, suele quedar opacado por lo mediato, es decir, por la consciencia empírica, la cual conforma la mayor parte y funcionalidad de nuestra consciencia en general.

Asumimos lo siguiente en vista de la declaración de la autoconsciencia dada por Schopenhauer, puesto que se había planteado examinar a la consciencia en general, nos damos cuenta de que por medio de la autoconsciencia y su conexión con los objetos de la facultad cognitiva, ésta se muestra incompetente para nuestro tema. La consciencia de sí no descentraliza a la consciencia sino que forma parte de ella, incluso, como señala el propio autor *la motivación es la causalidad vista por dentro*, por lo cual la actitud del sujeto empírico permea toda la esfera de la consciencia cognitiva incluyendo a la autoconsciencia.

Es posible derivar de su pensamiento que la regla de la causalidad aplica también para este tipo de consciencia; por ella no conocemos los objetos, sino que estos aparecen como algo propiamente del querer o del deseo. No obstante, esta es una de las pruebas de Schopenhauer que nos ayudan a comprender las afecciones humanas, pues son los objetos de la experiencia los que llegan y tocan nuestra voluntad humana, exigen a la voluntad su atención, siendo que por una parte para el cognoscente atiende al objeto para conocerlo, y, por otro lado, este es atendido desde el sujeto volente como objeto del querer.

En conclusión a este primer apartado sobre la consciencia empírica y la consciencia de sí, restaría señalar lo siguiente: la consciencia empírica es la forma por la cual el sujeto sintetiza el mundo, se lo representa y explica. La consciencia cognitiva es un movimiento que depende del enfoque del sujeto mismo, o sea, de lo que necesita saber, ya sea del mundo o de sí, por esto se dirige hacia fuera para hallar respuestas a sus preguntas que

por antonomasia refieren al “por qué”, pero cuando se cuestiona sobre sí, éste debe dirigirse hacia el interior, donde sólo se hallará como sujeto del deseo o del querer.

Con lo dicho al inicio del capítulo, la consciencia empírica y su forma general (la causalidad), concluimos que representa para el sistema epistemológico de Schopenhauer el fundamento de las ciencias naturales (o bien, como principio de razón suficiente del devenir) y de las ciencias exactas (como principio de razón suficiente de ser en el tiempo y en espacio). Ahora nos ha revelado el contenido de la autoconsciencia (donde el principio de razón aparece como ley de motivación), es decir, ha revelado al sujeto volitivo que en palabras se reduce a la expresión “yo puedo querer” que es lo mismo que decir, “puedo hacer lo que quiero”, a saber, que el sujeto actúa conforme a su voluntad, y el acto de acción queda determinado por el motivo, por eso se le llama precedentemente deseo al acto no realizado, y querer al acto realizado reflejado en el mundo fenoménico.

Ahora bien, de lo anterior resultan dos cosas fundamentales para esta investigación, las cuales se entrelazan con las dos significaciones planteadas al inicio del capítulo: primero, que la consciencia es fundamento de todo conocimiento y explicación del mundo como representación. Aquí se evidencia el límite trascendental de la consciencia que es el fenómeno. Más allá de la representación nada podemos decir sobre la esencia íntima de los fenómenos, incluso el objeto de la autoconsciencia aparece como representación; la autoconsciencia, además, se relaciona por medio de los objetos de la facultad cognoscitiva formando una parte muy limitada de la consciencia.

La segunda cuestión fundamental reside en que la consciencia empírica se torna incapaz de resolver los problemas que se presentan cuando damos cuenta de que de la condición volitiva, que es en lo que consiste la naturaleza humana, aqueja al hombre por la siguiente razón, nos dice Schopenhauer:

*(...) su voluntad aspira algo, se satisface, aspira de nuevo, y así continuamente; su felicidad y su bienestar dependen de que el paso del deseo a la satisfacción y de esta a un nuevo deseo sea rápido, pues el retraso en la satisfacción produce dolor, y la falta de un deseo genera ansias vacías, languor, tedio.*<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Gredos. Madrid, España. 2010. P. 304

Las apetencias humanas, desde la concepción schopenhaueriana, son constantes e insostenibles a la vez. Con la consumación de un deseo otro irremediamente aparece y así sucesivamente. Entonces, ¿por qué la consciencia se torna incompetente a dar una resolución? La respuesta reside en sus propios límites y en su función principal y objetiva, que es la explicación. Explicar algo sólo nos revela que esto está en relación con lo otro y que pertenece a esta clase, familia o especie, como vimos acerca de la ciencia, que no es sólo un agregado de conocimientos sino una explicación lógica de los enlaces.

La explicación como forma última de la consciencia no es necesariamente la razón por la que asumimos su segundo significado como crisis; más bien la crisis se presenta como forma psicológica del sujeto que da cuenta que es imposible consumir los deseos que se dan en su autoconsciencia, lo que genera, como dice Schopenhauer, dolor. Este dolor viene acompañado también, de que el sujeto repara en su finitud, en su perecer como existencia., pero los padecimientos no se agotan allí, la muerte, el dolor, el tedio, el sufrimiento, son sólo algunos de ellos. La vida humana que le es revelada por medio del análisis de su modo conocer, despierta en él la intranquilidad, como señala Safranski:

*Cuando reflexionamos sobre nuestra manera de conocer cualquier cosa que se nos ofrece, al final queda siempre cierta sensación de intranquilidad que apunta hacia otra cosa completamente distinta de esa cosa convertida en objeto para nosotros y con la que quisiéramos establecer un tipo diferente de conexión. Precisamente, la toma de consciencia extremada de los procedimientos según los cuales se produce nuestra representación refuerza la sensación de que el ser representado, es decir, objetivado, refleja en realidad sólo las estructuras de nuestra consciencia, sin mostrarse a sí mismo.<sup>25</sup>*

Esa sensación de la que habla Safranski es a lo que nosotros nos referimos como una *situación crítica del hombre*, la cual inicia con el análisis de nuestras facultades cognitivas y desemboca en que el mundo y las cosas que en él residen son sólo la apariencia de algo más, como precisa nuestro autor:

*Es Maya, el velo de la ilusión, el que cubre los ojos de los mortales haciéndoles ver un mundo del que no se puede decir ni que es ni que no es, pues se parece al sueño, se parece al resplandor del sol sobre la arena,*

---

<sup>25</sup> Ibid. Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía. P. 227

*que el caminante confunde desde lejos con agua o se parece también a la cuerda tirada en el suelo, que el caminante toma por una serpiente. Pero todos ellos [Heráclito, Platón, Kant, lo Vedas y los Puranas] no se referían a nada distinto de lo que nosotros consideramos ahora: el mundo como representación, sometido al principio de razón.*<sup>26</sup>

El problema se plantea cuando los resultados obtenidos sólo revelan las estructuras de nuestra consciencia, el modo y los límites de nuestro conocimiento, a saber, la explicación completa de la representación. Pero, ante la insistencia de nuestro problema planteado, por medio de la consciencia y la consciencia de sí, nos es inconcebible obtener soluciones de ellas, pues sólo apuntan a un mundo que queda velado por ellas mismas. Lo desconocido comienza a adquirir el carácter de conocido sólo en la medida en la que reconoce en sus relaciones mutuas su naturaleza y su esencia. Safranski anota que, mientras *Uno presenta al otro y así sucesivamente. La tesis doctoral analiza el ritual de presentaciones*<sup>27</sup>, es decir, aquello que inicialmente nos es desconocido será su contrario bajo el argumento de nuestra fisiología; además que hay que considerar a la *Cuádruple raíz* sólo como un ritual o una preparatoria para la revelación.

Evidentemente, Schopenhauer buscó preparar a sus oyentes con su tesis doctoral, de modo que se entendieran cuáles son los límites de nuestras capacidades cognitivas y así plantear la problemática de que por medio de ese movimiento doble, nos es imposible solventar todas aquellas cuestiones relacionadas que afectan el día a día de los hombres, en general, el sufrimiento. De ahí podemos colegir en que, desde el punto de vista del pesimismo y del autodescubrimiento, la naturaleza esencial y fundamental de un individuo no estriba la materialidad de su corporalidad ni en lo formulado por el conocimiento en sentido epistémico, sino sobre su voluntad de vivir y la fuerza que así lo predetermina.

El sufrimiento del hombre en el mundo, que es revelado por el sujeto del conocer por medio del descubrimiento de sí como volente, y situando a la causalidad como esencia de las cosas y regla general de todas nuestras representaciones, queda de manifiesto la causa de aquel, a saber, que su obrar está determinado por el motivo. Saber esto sólo revela la condición volitiva y la razón de nuestro obrar en el mundo, pero también manifiesta la

---

<sup>26</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P.32

<sup>27</sup> Ibid. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. P. 204

incompetencia del sujeto del conocimiento para dar con el camino de la abstención y el cese del sufrimiento.

## Capítulo Segundo:

### El problema de la consciencia mejor y la negación de la voluntad

Atendamos ahora lo que entiende Schopenhauer por aquel concepto de consciencia mejor, cuya característica principal, se refiere a un estado autónomo según el cual, el principio de razón suficiente como regulador de la experiencia y el conocimiento humano, no tiene validez alguna y queda entonces relevado, por otra forma de orientarse en el pensamiento:

*Al hombre, a fin de que alcance un sentimiento elevado y oriente sus pensamientos hacia lo eterno desde la temporalidad (en una palabra, para que nazca dentro del mismo la mejor consciencia), el dolor, el sufrimiento y los fracasos le son tan imprescindibles como al barco ese pesado lastre sin el cual no cobra profundidad alguna, convirtiéndose así en un juguete de las olas y del viento, incapaz de fijar su rumbo y que naufraga con suma facilidad.*<sup>28</sup>

En este sentido, se anuncia un sentimiento *patentizable* o demostrable en el hombre que lo dirige hacia lo eterno *por mor* de la voluntad. La metáfora del barco que navega, más que por su propia dirección, por el juego de las olas y del viento, nos presenta el modelo de hombre vislumbrado a través de la analítica del pesimismo que, en suma, carga y soporta *todo* el peso del sufrimiento y dolor primariamente originado en una fuerza que no puede dominar. Sin embargo, esa condición infortunada de llevar todo el peso sobre su espalda –en un sentido positivo– le permite al mismo, inicialmente distinguirse de los demás seres, pues no hay otra clase de existencia igual en la tierra que dé cuenta de su propio dolor como de hecho lo hace el hombre; esa condición, cuando menos, asegura que el ser humano pueda sobreponerse de alguna manera a tal influjo del deseo: he allí una forma en la que el pesimismo ilumina, aunque la vía todavía no pueda decirse bajo ese saberse constreñido a la voluntad.

En el avance de ese descubrimiento y ahora bajo el influjo de la luz, es posible suponer que éste se orienta hacia el mandato que exige su nueva actitud y su nuevo estatus frente a la voluntad: se trata de librarse de aquel peso, aunque ello cueste defraudar o sacrificar sus propios anhelos y deseos; en todo caso, se busca el plano de la subjetividad autónoma

---

<sup>28</sup> Aramayo, Roberto. *Manuscritos de juventud*. Editorial Pre-Textos. Valencia, España. 1999 P. 37

como perdida frente a la subjetividad sujeta. Más adelante, el filósofo nos habla respecto a aquello que nos conduce a la constelación de la subjetividad autónoma:

*Hacia la luz, la virtud, el espíritu santo, la mejor consciencia, hemos de tender todos: tal es la concordancia, el tono fundamental de la creación. Para ello sólo hay dos caminos. / O se alza uno desde adentro hasta la mejor voluntad, liberándonos de la volición vital, apartando con gusto el mundo de nosotros, destruyendo con las propias fuerzas el engaño para sobreponernos al mismo y redimirnos cual héroes libertadores. O bien seguimos las tinieblas, el descomunal apremio de la volición vital, sumiéndonos cada vez más en el vicio y el pecado, en la muerte y la futilidad, hasta que poco a poco el encono de la vida se vuelva contra sí mismo y cobremos consciencia de que, según sea el camino elegido, así será el mundo que nosotros querremos, (...).<sup>29</sup>*

Existe pues, una tendencia o bien, un sentimiento que es en verdad compartido por la existencia en común; éste es descrito por Schopenhauer como un movimiento según el cual, es posible elevarnos hacia luz entendida como *mejor consciencia*. La naturaleza de la mejor consciencia no es en sentido alguno, tenderse o afanarse hacia lo corrupto; la corrupción de la libertad se origina, más bien, en un punto de irreflexión que acepta sus dolores y tormentos como lo único que puede dar de sí. La consciencia mejor, por el contrario, empieza a andar sus troles conforme a la virtud y así, su aspiración es igualmente conforme a lo que Schopenhauer denomina primitivamente como *espíritu santo*.

Esta tendencia hacia el espíritu santo se explica en tanto que, los caminos que propone el filósofo para el derrocamiento de la volición y consecuentemente, para alcanzar la mejor consciencia, son inaugurados *originariamente* por la figura del santo y del genio. Y en efecto, por un lado, el santo representa la figura del hombre de la religión cristiana, el cual hace penitencia hasta la llegada del juicio final; el hacer penitencia es un modo de acallar a la voluptuosidad y de conseguir así, un vínculo con el espíritu santo. Pero también representa la figura del místico asceta, el cual, en cierta medida, niega el mundo y sus afanes para entrar en el curso mismo del movimiento de la naturaleza. El genio, es la figura del artista, del cual ya diremos algo más adelante puesto que su apremio ya no

---

<sup>29</sup> Ibid. *Manuscritos de juventud*. Págs. 38-39



es lo espiritual en tanto trascendencia inalcanzable; es algo más propio de la dimensión práctica del espíritu: su apremio es la experiencia no pretenciosa, esto es, la experiencia estética.

Lo que deja ver con la cita anterior, son dos formas por cuales podemos legitimar el presente estado. Por un lado nos anuncia la posibilidad de alcanzarlo desde el interior, lo cual hace referencia tanto al asceta como al santo. Caminar por el mundo, según la concepción de estas figuras, representa estar tentado por las voluptuosidades, por lo que sus actividades se centran en despojarse de todo aquello que corrompe al alma y al cuerpo. La penitencia del santo y la redención del asceta son prácticas que tienen como objetivo alcanzar la paz de Dios y por otro, diluirse en el transcurso del universo.

La segunda forma es entendida como la pérdida o la enajenación de uno mismo hacia las cosas del querer. Hundirse en el vicio representa haberse perdido en el mundo sin haber reparado en alguna forma “mejor” de llevar a cabo nuestras propias acciones. En otras palabras, consiste en tocar fondo hasta darnos cuenta por sí mismos, de que existe una vía de escape para detener el curso de la voluntad.

## 2.1 Caracterización fundamental de la consciencia mejor

El problema de la mejor consciencia no encuentra su referencia en la hegemonía de la consciencia científica, la cual oscurece nuestra percepción al grado de concluir sobre las cosas que, tienen sentido en relación con otras cosas y con nuestras facultades cognitivas; a ello escudriñamos un nuevo prototipo tanto para el planteamiento de la consciencia mejor, como aquel que pretende interpretar el mundo práctico. En la filosofía medieval, tenemos el caso de esa búsqueda por una nueva panorámica del mundo en San Agustín, quien a través de sus *Confesiones* nos proporciona una idea sobre cómo fijar la mirada para que podamos alcanzar y sobreponernos a la eventualidad terrenal:

*Pues cuando buscaba la causa que me permitía apreciar la belleza de las cosas materiales de la tierra o del cielo, y cuando tomaba decisiones sobre asuntos sujetos a cambio, diciendo: esto es así, aquello no es así, o me decía a mí mismo: cómo has podido juzgar de ese modo, descubrí la inmutable y auténtica eternidad de la verdad por encima de mi mente mudable. Y así, paso a paso, mis pensamientos fueron ascendiendo desde la consideración de las cosas materiales del alma, que percibe a través de los sentidos del cuerpo. De aquí pasé a la parte más interior del alma, a*

*la que los sentidos del cuerpo anuncian las cosas del exterior. Por encima de aquí no pueden llegar las bestias.*<sup>30</sup>

La visión opacada por la mutabilidad de las cosas, por las causas y por la multiplicidad, nos conduce a esa luz propia de la consciencia empírica, que mediante sus formas, espacio, tiempo y causalidad dibujan el mundo en el que las acciones humanas se realizan. Lo que San Agustín ofrece con su reflexión de la interiorización del alma, es la forma en la que pasamos de la eventualidad terrenal, a la auténtica eternidad de la verdad. Tal sea cuando miramos en la profundidad del alma, lugar inaccesible para las bestias y por el contrario, pasan desapercibidas por la luz de la consciencia y tocan a la voluntad, perturbándola y corrompiéndola.

Frente a lo anterior, tengamos presente que para el sujeto de la consciencia cognitiva los objetos tienen dos significaciones, por una parte son objetos del conocer, y por otra parte son objetos del querer, o simplemente, motivos. Estos perturban a la voluntad y contaminan el alma en sentido agustiniano, pero, a pesar de que para nuestro autor el motivo determina el acto de voluntad, no es menos cierto que lo esencial de la voluntad reside en que no se cansa de desear. En su sistema no se infiere que el proceso de saciar a la voluntad impida la entrada a la ciudad de Dios, pues este no figura como principio ni fundamentos de la vitalidad de la naturaleza, sino que es la voluntad misma e insaciable la que colma la salud psicológica de los hombres.

Pero dirigirnos hacia el interior del alma, como nos ha enseñado San Agustín, implica apartarnos de la luz de la consciencia. En este sentido, esa luz debemos entenderla del mismo modo que la entienden los físicos, principalmente la que entiende Isaac Newton. Por el contrario, la luz de la mejor consciencia no es aquella luz de la física, más bien debemos entenderla en el sentido que la entendía Michelle Foucault cuando busca extraer de los corpus (conjunto de cosas) a las visibilidades, a saber, en el sentido goetheano.

La luz es requerida por ese alejamiento que debemos pasar al negar a la consciencia empírica y sus conocimientos. La mejor consciencia posee su propia luz y le es indispensable porque en ella veremos su posibilidad y realidad misma. Realidad que debe ser posible por medio de la luz, como señala Safranski, [para que] *anule las demás*

---

<sup>30</sup> San Agustín. *Confesiones*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2018. P. 188

realidades<sup>31</sup>. Al respecto de la luz aquí planteada, Gilles Deleuze en sus conferencias sobre el *Saber* en el pensamiento de Michelle Foucault nos dice:

*¿Qué quiere decir «lo primero es la luz»? Quiere decir que no tienen que creer que la luz es el medio físico [lo que nosotros interpretamos como la luz de la consciencia empírica, la cual llega a través de los sentidos, específicamente al ojo]. La luz ya no es un medio físico, es decir, la luz ya no es newtoniana. Es también un medio físico, pero la luz como medio físico se llamará, luz segunda.<sup>32</sup>*

Esa luz a la que se refiere Deleuze como “luz segunda” figura aquí como forma para la visión del sujeto cognoscente. Mas, como sabemos, Deleuze busca explicar que la luz primera es condición de posibilidad para extraer visibilidades de los corpus, la cual cae sobre el corpus y emanan aquellas. Por lo tanto, continúa diciendo:

*La luz es algo más. ¿Qué es? Y bien, es lo que pretendía Goethe, y no Newton. A saber, es una condición de la experiencia y del medio, es una condición indivisible. Es aquello que los filósofos llaman un a priori. Los medios se desarrollan o se exponen en la luz. La luz no es un medio, es una condición a priori.<sup>33</sup>*

Así como la luz física alumbró el mundo fenoménico, por medio de la tesis de la negación de la voluntad esa luz a de quedar suspendida. De lo que se infiere que el momento de despliegue hacia la mejor consciencia quedará sombrío, allí no percibiremos las cosas ni sus relaciones. Para que la mejor consciencia pueda percibir esos objetos, es indispensable que haya luz, en este sentido, la luz de la que habla Goethe, a saber, como condición de posibilidad de los objetos de la mejor consciencia.

Ahora bien, dado que la mejor consciencia es un término reformulado por Schopenhauer, el cual concluye como la tesis de la negación de la voluntad, debemos asumir que en este contexto no hay diferencia entre ambos sino agregados. Agregados que posibilitan que la mejor consciencia sea un modo real donde sus objetos son

---

<sup>31</sup> Ibid. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. P. 198

<sup>32</sup> Deleuze, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault I*. Cactus editorial. Buenos Aires, Argentina. 2013. P. 98

<sup>33</sup> Ibid. *El saber. Curso sobre Foucault I*. P. 98

concebidos desde esa luz, y ya no como objetos o representaciones, sino como objetos puros del arte.

Así, hemos de considerar a la tesis de la negación de la voluntad como negación y omisión de la luz que produce la consciencia empírica, para después, en la oscuridad que nos ha dejado aquella negación de la voluntad, y por ende, negación del sujeto del conocer, de las concupiscencias, del querer, en general de la volición, la cual debe quedar alumbrada por la luz de modo análogo al sentido goetheano. Entre tanto, es importante asumir nuestra postura frente a las dos formas anteriormente expuestas por Schopenhauer sobre la elevación del sentimiento que nos permite acceder al estado de la mejor consciencia, es decir, aceptar el *descomunal apremio de la condición vital*.

La razón por la cual hemos tomado el aciago camino es por la vulnerabilidad y propensión de la existencia humana hacia el pecado, el deseo y el querer. Esta elección tendrá una suerte de arrimo factible para sopesar la ventura de aquellos que, sin la necesidad de ahondar en el fatídico escenario dominado por la voluptuosidad, han logrado acceder a los senderos de la mejor consciencia, como, por ejemplo, la virtud innata, la genialidad o la santidad que serán expuestos a continuación.

## 2.2 Las vías para el acceso de la mejor consciencia.

Dos caminos han sido alumbrados y nos orientan al estado de la consciencia elevada, a saber, el camino de la experiencia estética y la ascética. Reconocidas por Schopenhauer como las vías de acceso hacia la mejor consciencia, el artista, el músico y poeta, son las figuras que mediante sus creaciones (pintura, pieza musical y el poema) y, con un lenguaje completamente distinto al lenguaje científico (trazos y líneas, notas musicales, versos y rimas) revelan a los demás la verdadera esencia de la existencia humana.

La diferencia entre lo revelado por la consciencia empírica (el sujeto volente) y el arte o el ascetismo, sobre la existencia humana, radica en el modo de expresar lingüística o corpóreamente la esencia misma de nuestro ser en el mundo. Mediante la consciencia científica la existencia del ser volente es expresada por las relaciones de los conceptos, lenguaje que se corresponde con en el principio de causalidad. En otros términos, lo *explicado* por la ciencia se halla velado por el velo de maya. Por otra parte, el artista y el místico asceta han conocido la configuración de aquel principio y han logrado ver más allá del velo, de modo que, lo percibido ha de ser mostrado a los demás por medio de un

lenguaje que por su índole, es distinto al lenguaje científico que, sin embargo, describen lo mismo, a saber, la voluntad.

El lenguaje del artista está diversificado según su especialidad; el poeta logra captar la esencia del fenómeno y lo expone a través de versos, estrofas y rimas, el artista por medio de su escultura y la pintura y el músico utiliza notas y acordes que constituyen la pieza musical que describen el despliegue de la voluntad. Por último, el asceta mediante la inacción, la meditación, expresa que ha entendido que el obrar en el mundo, el moverse y desplazarse en busca de satisfacer todos sus afanes, significa que el cuerpo humano busca de alguna u otra manera inclinarse hacia aquello que quiere o que desea. Por esto, la inacción caracteriza el control del asceta que al reducir su obrar a lo indispensable, se opone al transcurso natural de la voluntad.

Schopenhauer, a una temprana edad, se había identificado con aquella figura que por su excelencia era conocido por todo oriente, a saber, *Buda*. Buda, el asceta, había comprendido desde joven que el mundo de los hombres estaba ceñido al dolor y al sufrimiento. La muerte, la enfermedad y la vejez eran verdad para él. Schopenhauer se compara con él al dar cuenta de que, en efecto, este mundo, al ser el peor de los mundos posibles, era también un mundo que: *no podía ser la obra de un ser infinitamente bueno, más bien sería la de un demonio que dio vida a las criaturas para recrearse la vida ante sus tormentos*.<sup>34</sup> El estudio de la doctrina oriental por parte de Schopenhauer, pudo haber despertado aquel pesimismo de cual brota toda su filosofía, sin embargo, ante la concepción de un mundo permeado por demonios que juegan con la existencia de las criaturas vulnerables, también se revelan para nuestro autor la posibilidad de hallar las herramientas para enfrentar a los demonios de la enfermedad, la muerte, el dolor y la vejez.

En este sentido, la doctrina *budista* representa la mayor expresión para la vía hacia la consciencia mejor. Su carácter pesimista e interpretación de la existencia humana refiere a aquello mismo que Schopenhauer concibe: *La existencia es propiamente un error y escapar de dicho error es la redención. Esto constituye el carácter universal de la existencia, sin excepción alguna*.<sup>35</sup> La redención es la liberación de aquel mundo que tiene como fundamento la apariencia (velo de maya), al que refiere todo conocimiento fundado

---

<sup>34</sup> Schopenhauer, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2007. P. 15

<sup>35</sup> *Ibid.* *Notas sobre oriente*. P. 43

en la consciencia empírica. El carácter de redención de la doctrina *budista* posibilita la liberación de las concupiscencias y afanes de los hombres en el mundo. Sin embargo, por una razón, está no resulta ser una vía asequible para todos por lo que menciona nuestro autor:

*Mi filosofía se diferencia de la mística en lo siguiente: que mientras esta parte de lo interior, yo parto de lo exterior. Con ello quiero decir: el místico actúa motivado por su experiencia interior individual, en el cual se reconoce a sí mismo como el centro del mundo y como el ser único eterno. Pero nada de esto resulta comunicable a los demás, salvo afirmaciones en cuyas palabras se debe creer, pero que no pueden convencer.*<sup>36</sup>

La creencia es un fenómeno tal que, para Schopenhauer, debemos aprender o extraer del místico con los *ojos cerrados* debido a que resulta imposible acceder al interior individual ajeno de aquel. Queda, de esta vía, aprender, por ejemplo, como aprendió Siddhartha en aquel coloquio que realizó para conocer la doctrina de la palabra del propio *Buda*, y dar cuenta de que para alcanzar la paz interior o encontrar el camino hacia el estado de la mejor consciencia, no es necesario ser un fiel seguidor y creer ciegamente de la experiencia individual del místico –como relata la novela de Herman Hesse–, tal como *Buda* lo hace con los monjes, es decir, describiendo una experiencia e inspiración subjetiva la cual se distorsiona con la comunicación.

Schopenhauer no se opone al fin de la doctrina del asceta, más bien confronta el modo en el que se intenta describir una experiencia individual que es a la vez fundamento. En consecuencia, considera plausible partir de la consciencia empírica y de aquello que representa en el ámbito de la experiencia objetiva. Su filosofía, dice, –*parte del exterior*– no del convencimiento de la palabra del místico, más bien, de aquello que es evidente para todos, a saber, la *experiencia compartida*.

¿Qué significa la *apariencia* y qué es lo que comunica? La *apariencia* es todo aquello que está velado, es decir, la representación, el motivo, las cosas del mundo en su fenomenalidad. La representación es la forma general de todo conocimiento; la experiencia compartida que señala Schopenhauer se refiere al modo en que conocemos el mundo, es decir, como representación. En contraste con la forma en que las figuras del

---

<sup>36</sup> Ibid. *Notas sobre oriente*. P. 26

*santo* y el *genio* conocen las cosas del mundo, es decir, como vestigio del fenómeno. Como se mencionó anteriormente, la esencia de la representación que conocemos por medio de la consciencia empírica es la *mutación*.

Entonces, lo comunicable es la representación y Schopenhauer parte de allí no para afirmarlo, sino para negarlo. Lo niega por lo que es, *apariencia*. De modo que para acceder a la verdadera esencia de las cosas, la representación, lo velado, ha de ser considerado en su carácter negativo. Partir del exterior significa partir de la experiencia representativa, lo percibido, lo óptico, lo que se puede explicar y comprobar para posteriormente clasificarlo sólo como la envoltura del mundo. De modo que lo que Schopenhauer comunica es ciertamente esto, la experiencia compartida, lo que se nos representa es la *apariencia*.

Mas cabe presionar sobre la cuestión, pues ¿acaso el místico no llega a la misma conclusión y, acaso no es lo que comunica? Ciertamente lo es, pero el filósofo considera que el punto de partida es distinto y por su diversa forma de partir, lo hace incomunicable. Al contrario, el análisis científico es comprobable y comunicable. No obstante, a través de la figura del místico, por ejemplo, como lo describe Hesse en su novela, es posible dar cuenta del carácter pedagógico que esta vía tiene para nosotros.

En la novela de Hesse se describe a un hombre capaz de aliviar el sufrimiento de los demás, ciertamente por que aquella ilustre figura que representa el *Buda* ha logrado alcanzar el *nirvana* y ha detenido *la rueda de la reencarnación*, en nuestro contexto, ha logrado alcanzar un estado similar al descrito como consciencia mejor:

*Como cuando una nación sufre la peste y se dice que allí o allá hay un hombre, un sabio, un experto cuya palabra y aliento es suficiente para curar a todos los enfermos, y esta noticia recorre el país y todos hablan de ella, unos la creen, otros dudan, pero muchos se ponen rápidamente en camino para buscar al sabio, al salvador, así también con aquel rumor perfumado de Gotama, el buda, el sabio de la tribu de los Sakias. Los creyentes decían que Gotama poseía la máxima ciencia, se acordaba de sus vidas pasadas, había alcanzado el nirvana y jamás volvería al ciclo, jamás se hundiría de nuevo en la turbia corriente de las configuraciones.<sup>37</sup>*

---

<sup>37</sup> Hesse, Herman. *Siddhartha*. Biblioteca Digital. P.10

Podríamos asumir que se dibuja una fuente de aprendizaje con la figura del místico, en este caso, de Buda, y de cómo sus creyentes, tal cual lo mencionó Schopenhauer, se convencen ante lo profesado por el asceta. La novela de Hesse nos sirve como referencia en una especie de metáfora hiperbólica, para mostrar que, los hombres pudieron haber tenido un aprendizaje de un maestro existencial y moralmente superior, de esto se colige, que es posible allanar un estado similar al estado de la mejor consciencia. Aunque, para nuestro autor, esto resulta inviable, no es menos cierto que la vía ascética alude a la negación del mundo y del *yo*, como se dilucida en la filosofía schopenhaueriana.

El *Buda* de Hesse ha negado su propia individualidad y se ha vuelto uno con el mundo, su doctrina, sin embargo, es interpretada por Schopenhauer como lo es para el Siddhartha de Hesse, ha hallado en ella un vacío después de haberla escuchado, ese vacío representa el punto de inspiración por el que ha pasado el maestro y que, por lo tanto, se torna incomunicable. No existen palabras para comunicar la experiencia en el orden de la inspiración individual, el orden de la iluminación de sí es incompatible con iluminar el tránsito común. Así pues, la doctrina del *Buda*, según el personaje de la novela revela: *¡que nadie encuentra la redención a través de la doctrina!*<sup>38</sup> Esa es la objeción que el Siddhartha de Hesse hace al maestro. Por su parte, Schopenhauer nos explica la diferencia entre la creencia de los seguidores que se convencen con la descripción de la experiencia individual del místico y su filosofía, la cual se funda a partir del reconocimiento de lo exterior como apariencia.

La vía ascética como uno de los caminos hacia la consciencia mejor, halla su punto de inflexión en el contenido de lo comunicado (la doctrina), lo cual no representa eficazmente lo que se quiere comunicar en sentido práctico; pues este es uno de los casos en el que la praxis no puede subordinarse a lo teórico. Siddhartha figura aquí como el personaje que se separa de la doctrina del asceta para buscar la propia, pues nunca logró, al oír las palabras de la doctrina del propio Buda, captar lo esencial para dirigirse hacia aquel estado, en otras palabras, reconoció que existe una diferencia entre lo vivido en carne propia y lo descrito. Frente a esto, nos queda conservar el carácter pedagógico en la tarea de la aminoración de la voluntad, esta se desprende de la enseñanza budista, a saber, el fin o los motivos de su doctrina:

---

<sup>38</sup> Ibid. *Siddhartha*. P. 15



*-Tú has escuchado la doctrina, hijo de brahmán ¡Dichoso de ti por haber pensado en ella! Tú has encontrado un vacío, una falta. Sigues pensando en la doctrina. Pero deja que te avise, tú que tienes tanto afán por saber acerca de la dificultad de las opiniones y la desavenencia de las palabras. No importan las opiniones, sean buenas o malas, inteligentes o insensatas; cualquiera puede defenderlas o rechazarlas. Pero la doctrina que has oído de mis labios no es mi opinión, ni su objetivo es explicar el mundo para los que tienen afán de saber. Su fin es otro: es la redención de los sufrimientos. Eso es lo que enseña Gotama, nada más.*<sup>39</sup>

Con lo anterior, damos cuenta que como comenta Aramayo: *semejante atajo, no está al alcance de todos*,<sup>40</sup> por esta razón, es necesario analizar los verdaderos derroteros en los que tanto praxis como teoría puedan vivir en unión. Hallamos esa concordancia en tanto comunicable y habitable en la vía del arte como posible acceso al estado de la consciencia mejor. Pero estos caminos donde transita el músico, el pintor y el poeta, al igual que la vía ascética, en primera instancia, no está a disposición ni comprensión de todos por el solo hecho de haberlo postulado o pensado, sino que están reservados para aquellos que se han sumergido en lo más hondo de la existencia misma y sólo así puede vislumbrarse un posible alcanzar. Aquellos, como los *poetas trágicos*, que figuran en esta senda y que han logrado captar la maldad pura de la voluntad primigenia e irracional en lo más hondo de su existencia y que en cierto sentido se diferencia de la inspiración del asceta en el modo de transmitir sus conocimientos, pues estos lo comunican por medio de objetos que llegan a la sensibilidad.

Por ende, debemos considerar la posibilidad de adquirir la clave que el artista ha dominado y le ha permitido elevarse por encima de la consciencia empírica. Para esto, debemos poner atención a la figura del *héroe* de la tragedia, el cual surca la tierra del dolor, de las pasiones, de la muerte y de la lucha en contra de su propio destino. Sobre este punto, Pilar López relata en su introducción al *Mundo como voluntad y representación* lo que representa la poesía trágica para Schopenhauer de la siguiente manera:

---

<sup>39</sup> Ibid. *Siddhartha*. P. 15

<sup>40</sup> Ibid. *Escritos inéditos de juventud*. P. 14

*En ella [Tragedia] se nos presenta en toda su crudeza el terrible espectáculo de la existencia humana, la más dolorosa de todas, con el triunfo de la maldad, el azar y el error. La tragedia expresa el conflicto interno de una voluntad que se devora a sí misma a través de sus fenómenos y que se sustrae a toda racionalidad y toda lógica. Y expresa, sobre todo, el carácter de culpa que tiene nuestra existencia y que solo se puede expiar con el sufrimiento y la muerte: El verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma.<sup>41</sup>*

La figura del héroe de la tragedia griega, por ejemplo, representa un modelo de vida *doloroso* y conmovedor en lo que refiere a la constelación de su destino: merece tanto el castigo por los excesos de su existencia, como la posibilidad de reivindicarse aunque sea parcialmente. Ha faltado a la justicia –que se expresa bajo el carácter de lo justificado y no así, como siendo un capricho divino– por el simple hecho de rebasar los límites de la divinidad, aunque no pueda evitarlo porque de por medio, aquello que lo impulsa en sus pensamientos y principalmente, en sus acciones, es su propia voluntad de vivir irrefrenable para sí mismo. Su tragedia es tener que aceptar su falta *originaria* proveniente de algo que cósmicamente no es él, pero al mismo tiempo y sin otro camino posible, es su deber irremediable tener que remendar.

El poeta en su sentido más clásico muestra a través del arte de su narración, un estado en el que el sufrimiento, el dolor y la muerte son sólo recuerdos de una mente atormentada; la obra del artista es la puerta hacia la consciencia mejor, pues este ha partido desde los confines del mundo terrenal y ha logrado *virtuosamente* sobreponerse a la mundanidad y lo acusa de ser la causa de los tormentos del hombre. A través de líneas y trazos, de acordes o versos, el artista dibuja un mundo *ficticio* que denuncia al mundo de la concupiscencia, incitando a los admiradores u oyentes a situarse momentáneamente al estado de la mejor consciencia. Esto puede encontrarse de buena manera en la *Poética* de Aristóteles, quien afirmó que el primer cometido de la tragedia bien hecha es la de causar en el espectador un sentido de plena identificación y de mimesis. El arte desde este punto de vista compartido, según nuestro autor, tiene un fin con los demás:

---

<sup>41</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P. 8

*Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento. [En oposición a la consciencia empírica]- Mientras que la ciencia, al seguir la continua corriente de razones y consecuencias en sus cuatro formas, con cada objetivo que consigue es remitida a otro sin que pueda nunca alcanzar un fin último ni una completa satisfacción, del mismo modo que no podemos alcanzar andando el punto donde las nubes tocan el horizonte, el arte, por el contrario, alcanza siempre su fin.<sup>42</sup>*

Lo que nos convoca a pensar Schopenhauer, es justamente en una actitud por la que hallemos en el arte el verdadero método de la filosofía; aquel que ha sido utilizado por los *virtuosos*, los genios del arte, que al sumergirse en el orden de sus ficciones, han comprendido en el sentir más profundo de la vida, ese ver más allá del fenómeno, precisamente al negar su realidad material como fuente de verdad. Schopenhauer halla en el arte un modo de conocer las cosas mundanas de una manera tal, que es distinta y no puede compararse a la forma tradicional de las ciencias empíricas. El objeto no ha de ser pensado *en virtud de sus relaciones y devenir en el tiempo y el espacio*<sup>43</sup>, sino que debemos concebirlo según las condiciones extra-cognitivas que revelan su vinculación con la voluntad misma.

Esta suerte del artista y el camino que apertura hacia la mejor consciencia, no es en sentido alguno una empresa disponible a cualquiera, ni hay modo fácil de concebir y efectuar la apertura, pues como ya señaló Aramayo, su limitación imposibilita alcanzar el estado de la mejor consciencia por esta vía. Sin embargo, este minucioso análisis sobre los objetos del arte es reanudado por nuestro autor en su obra capital dentro del cual podemos comprender a ciencia cierta por qué la senda artística como vía de acceso a la mejor consciencia había sido tempranamente inviable para la existencia común.

### 2.3 El objeto puro del arte

La tesis de la negación de la voluntad, también expresado como el rechazo a la individualidad, la cual hemos considerado anteriormente como un símil del estado de la consciencia mejor, posibilita la percepción de los objetos del mundo ya no como objetos de conocimiento sino como objetos puros del arte. La distinción entre un objeto del

---

<sup>42</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P. 112

<sup>43</sup> Cfr. Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P. 318

conocimiento y uno del arte es importante en tanto que ahí radica no solo una modificación del pensamiento, sino que se sostiene una clave para la búsqueda del buen vivir schopenhaueriano. No puede sustraerse a un objeto desde el punto de vista de su naturaleza –entiéndase naturaleza como pureza, sin las vestiduras de la volición– si nos anclamos en el terreno de las ciencias o el conocer mismo; pues un objeto ligado a la condensación de la subjetividad no es para el filósofo, una vía de apertura hacia una mejor consciencia: la subjetividad provoca una disconformidad entre lo que rige a un obrar desinteresado y a uno encauzado por la mundanidad del deseo. Resta preguntar: ¿cuál es la forma de tal posibilidad? Es decir: ¿En qué consiste el proceso de la captación de los objetos en su pureza y en este caso, la pureza del objeto del arte?

Todo modo de percepción tiene un principio que le indica cierta naturaleza del objeto, pero no toda naturaleza adjudicada a los objetos habla en el tono de su pureza. El modo que ahora nos concierne ya no es el de la consciencia empírica, pues hemos comprendido que esta forma de posicionarse en el mundo tiene más relación con el querer conocer como un acto volitivo del pensamiento y no así, con la elementalidad del conocer puro. Schopenhauer describe esta posibilidad de una percepción más elemental y arcaica en los siguientes términos:

*Para esclarecer esto con más exactitud, recordaré que nuestra consciencia tiene dos lados: por una parte, es consciencia del propio yo, es decir de la voluntad; por otra parte es consciencia de otras cosas y, como tal, ante todo es conocimiento intuitivo del mundo externo, captación de objetos. Cuanto más sobresale un lado de la conciencia global, tanto más retrocede el otro. Con arreglo a ello, la consciencia de otras cosas, ósea el conocimiento intuitivo, será tanto más perfecta, ósea tanto más objetiva cuanto menos conscientes seamos del propio yo.* <sup>44</sup>

La metafísica racionalista, iniciada y representada en la modernidad por Descartes, afirmó que la pureza del conocimiento de los objetos del mundo en realidad estaba sustentada en el descubrimiento del *yo puro*. En este sentido, lo único que puede decirse de la cosa con veracidad proviene de aquellas estructuras immanentes de la razón que en

---

<sup>44</sup> Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación, Tomo II*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México. 2013. Págs. 356-357

su generalidad, no pueden originarse en el objeto tal cual; en la doctrina racionalista tiene más valor la idea del objeto, que la cosa por sí misma. De ahí se sigue que la verdad sobre la densidad del mundo sea expresada en términos de lo medible, calculable o cuantificable. Sin embargo, el análisis que no solo capta los misterios del pensamiento, sino que también presta atención a la autoridad del cuerpo y del deseo en el encuentro con el mundo de las cosas, arrojó para Schopenhauer que la voluntad cósmica ejerce un influjo tal que permea cualquier acto, incluso el más racional; motivo por el que más que de un conocimiento puro estaríamos hablando de una mente que ve en los objetos lo que desea ver. He aquí el riesgo de una confianza ciega en la subjetividad del conocimiento, o lo que es lo mismo, el riesgo de proseguir los caminos de la voluntad sin detenerse ni por un momento a cuestionarla; piénsese en la voluntad como un antagonista del conocimiento.

El sentido de objetividad en la filosofía schopenhaueriana no se resguarda en las condiciones de posibilidad de la facultad espontánea; esta es una decidida diferencia entre la trascendencia kantiana y el naturalismo schopenhaueriano. La otra parte de la consciencia, es decir, aquella que es consciencia de otras cosas, ampara el renovado sentido de objetividad para este caso. Esto no quiere decir que ninguna facultad se involucre, mucho menos niega que en efecto sea conocimiento, pues Schopenhauer considera que la pureza del conocimiento se dispone en una forma distinta de dirigir a la consciencia: más que de observar y separar a los objetos según el *a priori* del entendimiento y lo *a posteriori* de las cosas, se trata del acto de contemplar a través de la consciencia objetiva.

Aunque la insistencia en este punto pueda parecer excesiva, no deberíamos confundir el estado empírico de la consciencia con el estado contemplativo de la consciencia. Este último no desea conocer la cosa, tan solo la conoce. El filósofo utiliza el concepto de conocer *avolitivo*, momento en el que el *yo* y todas sus pretensiones de poseer sabiduría tienden a desvanecerse para ceder el paso a la intelección de las cosas en su más pura condición. Si presionamos más sobre el asunto de la evanescencia del *yo* y la aparición de las otras cosas, daremos cuenta que Schopenhauer intenta explorar una forma según la cual sea posible sustraernos a nosotros mismos de la ecuación del mundo. ¿Y cuál es el fin de disipar al sujeto de su co-pertenencia al mundo con las demás cosas? Parece tratarse de un proyecto que busca ganar tiempo en contra de la voluntad: disipar el *yo* es cerrar el camino de las pulsiones mundanas y abrir paso a la contemplación desinteresada.

La consciencia contemplativa se nutre de las intuiciones puras y así se le dan sus objetos. En el acto puro de la contemplación carecemos de las inclinaciones naturales de la propia voluntad, pero nuestro autor es claro al afirmar que este estado solicita *un ímpetu especial del intelecto*<sup>45</sup>. Surge entonces un modo alternativo de obtener una percepción de la realidad: se trata de una realidad desde el punto de vista de la esencia objetiva de las cosas, o en otros términos, es la captación del mundo de las ideas. Puesto que este proceder reclama la desaparición de la subjetividad, la significación del concepto idea adquiere el tono del mundo y no de la razón: así se conforma el mundo como representación y se renuncia al mundo como voluntad.

¿Qué es lo que caracteriza a la contemplación de objetos sin el sesgo de la volición? Pongámonos en el escenario en el que se vive cotidianamente; la intuición de las cosas que nos circunda no es de alguna otra índole más que inmediata. Las cosas aparecen en el ritmo de la cotidianidad enmarcadas en sus distintas relaciones, principalmente en el vínculo que desarrollan con nuestra volición; por tal motivo los juicios que emitimos sobre los objetos e incluso las personas están influenciadas por la trama del *yo*.

La contemplación de las esencias objetivas de la realidad no percibe relaciones o conductas, por el contrario se hace de una idea absoluta de la cosa: la esencia es el todo indeterminado de lo que aparece. Llegamos al punto tanto de las figuras como de la experiencia que hacen posible una contemplación naturalmente desinteresada. Si de lo que se trata es de un intelecto que pueda sobreponerse a la voluntad y de una experiencia que logre captar el todo sin la vestidura de la inmediatez, habremos de referirnos a las figuras del genio, del artista y a la experiencia estética:

*Para comprender cabalmente este asunto cabe decir que, si el hombre normal tiene dos tercios de voluntad y un tercio de intelecto, por el contrario el genio tiene dos tercios de intelecto y un tercio de voluntad. (...) La primera manifestación que provoca este superávit de la capacidad cognoscitiva se muestra por lo general en el conocimiento más originario y esencial, esto es, en el conocimiento intuitivo, ocasionando su reproducción en una imagen: así nace la pintura y la escultura.*<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II. P. 359

<sup>46</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II. P. 366

La importancia del arte y del modo en el que el genio y el artista conciben la realidad estriba en su capacidad para conmoverse por la forma más pura de la representación: la idea. En el acto contemplativo se activa la consciencia *de las otras cosas* y en el momento en el que cedemos al objeto y a su forma absoluta de representarse, nos introducimos en un plano complejo de la existencia; la filosofía sobrevive de preguntas existenciales como *¿qué es la vida?* o *¿cuál es el sentido de la realidad?* que en lo general no puede responder, según lo que enseña esta perspectiva, por las imposiciones del deseo no examinadas y no erradicadas. La volición tiene una mirada reducida en tanto que se dirige solo a los objetos que capturan su atención y perpetúan el flujo de su excitación, por lo tanto, provoca representaciones igualmente limitadas y basadas en la consciencia empírica.

El pesimismo schopenhaueriano encuentra una resolución –que más que definitiva se presenta como una tarea constante e inacabada– hacia aquellos tropiezos del pensamiento cuando se trata de descifrar el tedio de lo existente; en la liberación del deseo, las imágenes que componen el mundo en su total autonomía comienzan a mostrar los signos de su propia vitalidad y aligeran el peso que el yo ha cargado por una enmascarada del destino: con la vista volcada hacia la fuerza de la naturaleza y a los distintos paisajes que en esta se ofrecen, somos capaces de impresionarnos y contemplar de una vez por todas lo que el mundo tiene que decir sobre sí mismo. Si la impresión que el mundo natural causa a los sentidos humanos puede describirse a través de categorías racionales, será entonces la voz de la individualidad que no hemos logrado acallar; pues el sujeto en conjunción con la voluntad, colocan a su conveniencia conceptos y tendencias que el mundo natural no engendra y tampoco le son familiares.

Observamos como la *imagen* se convierte en una modalidad de representación objetiva para acceder a las cosas en virtud de su propia esencia. Sentidos y facultades humanas como la visión y la fantasía fundan la posibilidad de captar a la cosa en su elemento natural y en su estado más originario. Para que logremos asimilar cómo es posible contemplar el exterior o las creaciones de la naturaleza sin incluirnos a nosotros mismos en la representación, es necesario que la memoria o la imaginación hagan uso de sus funciones y evoquen todas las etapas que transcurren en el acto de percibir.

Nuestra posición en un lugar, mientras observamos un paisaje cualquiera, nos revela un momento fundamental de lo dado en la intuición sensible: lo que miramos *está* delante de nosotros creando un realidad independiente e indeterminada –así podríamos definir lo

que una imagen es, una representación de lo que tenemos frente a la mirada—; y por lo tanto, no nos contiene como representación. El paisaje nos involucra sólo en sentido físico, somos una presencia carente de la esencia de lo representado, o dicho con otros términos, nos sabemos en un lugar sin ser parte originaria de tal lugar.

Puesto que la imagen se dispone como una forma originaria de contemplar objetiva y desinteresadamente, cualquier efecto que se produzca a raíz de esta experiencia le sugiere al filósofo alemán una muestra de capacidades superiores de la consciencia. Estas capacidades encuentran la manera de manifestarse humanamente sin reducirse ni hacer referencia al ego; tal es el caso del arte y de la filosofía pura. Cuando el artista o el genio convocan sus sentidos en el acto de contemplar, no pretenden que el objeto de sus intuiciones se confunda con el objeto de su volición; por el contrario, la apertura y el talante de su sensibilidad les permiten sustraerse y embelesarse con lo que más tarde será el objeto de sus creaciones artísticas o sus incurrencias filosóficas. El objeto puro del arte es una reproducción con arreglo a lo recogido de las representaciones objetivas del mundo natural, si bien todo comienza con la percepción de imágenes indeterminadas del mundo, lo que sigue para el artista es la manifestación de la pureza experimentada. Si el arte tiene la característica de desvincularnos del dolor y el sufrimiento, es gracias a su referencia a la vitalidad de la naturaleza.

Comprendemos ahora el origen del arte y de la sabiduría del genio: nace del encuentro entre una mirada pura y un objeto absoluto; a su vez, se reproduce y se transmite en imágenes o efectos sensibles. Además, otros *órganos de la representación* asisten al encuentro de la objetividad del mundo, tales como el oído o el tacto, pero su disposición tendría que estar a la altura de comprender las emociones que ahora la sensibilidad le despierta. Son las formas, las texturas, los colores, los sonidos y el juego entre luz y oscuridad aquellas condiciones que hacen partícipes a nuestra intuición y a nuestra consciencia de una nueva forma de contemplación; pues invitan al desarraigo de lo meramente sensual y empírico, que en diversas ocasiones nos atraen solo por el camino de la reflexión.

La contemplación es justamente la apropiación de ideas perfectas —y lo perfecto no puede tener un fundamento en la imperfección humana—, en tal acto no se reflexiona ni se teoriza, por el contrario se experimenta la vida en su punto menos perturbable y más arcaico. Pero ¿esto explica solventemente en qué consiste la experiencia estética o la experiencia del genio? Puesto que se tratan de experiencias en las que la individualidad y



las inclinaciones del *yo* empírico se disipan, ¿cuál es el lenguaje que puede transmitir este modo alterno de conocimiento del mundo de las ideas? ¿Es suficiente el recurso de la consciencia *de las otras cosas* en el proceso creativo del artista o en la contemplación objetiva del sabio, del filósofo? O lo que sería lo mismo preguntar: ¿solo a través de la intuición sensible se hace posible crear arte y responder filosóficamente a los dilemas de un mejor vivir?

De la consciencia *de las otras cosas* y la intuición sensible es posible que emanen las formas objetivas de las cosas que contemplamos e incluso usamos cotidianamente. Esta clase de perspectiva es la necesaria si lo que se busca es superar el terreno de lo científico y del conocimiento empírico; el reino que intenta abrir paso a la mera contemplación no solo ha de disponer de una conducta especial de la mirada, también requiere de un movimiento intelectual de esa consciencia que ha logrado despojarse de sí. El artista, por ejemplo, no basa su arte en formas del principio de razón suficiente.

Las obras de arte no se crean a partir de preguntas ni de dudas, como lo hace el conocimiento. Conocer un objeto implica que pueda ser resuelto el dónde, cuándo y por qué de lo aparecido, pero la contemplación guía hacia el qué. *¿Qué es lo que aparece, como si no hubiese alguien que lo mirase?* Precisamente, Schopenhauer detecta en el qué del mundo la manera de acceder a lo que en filosofía alemana se conoce como *profundo sentido*:

*cuando, de este modo, el objeto se ha desprendido de toda relación con cuanto existe fuera de él y el sujeto se ha emancipado de toda relación con la voluntad, lo conocido ya no es entonces la cosa particular en cuanto tal, sino la idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en este grado; y por eso, quien se entrega a esta intuición deja de ser individuo (...)*<sup>47</sup>

¿En qué sentido se puede interpretar esta condición descrita por el filósofo, es decir, aquella que exhorta a dejar de ser individuo? La aprehensión de una idea o de las múltiples ideas que componen al mundo objetivamente, solicitan que de individuos logremos elevarnos a artistas o genios. El artista o el filósofo no solo son consciencia *de las otras cosas* e intuición sensible, estos son sus principios en tanto una *nueva disposición* de la mirada; pero para lograr arribar al *sentido profundo* del mundo a través de la creación

---

<sup>47</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P. 218

artística o filosófica es imperante ser una *mejor consciencia*; he aquí el principio intelectual del proceder avolitivo. Piénsese en el caso del poeta y la forma en la que pone en juego un movimiento entre imágenes y conceptos: para conseguir que su prosa contenga al mundo y posteriormente pueda describirlo, se torna necesario que tanto su intuición como su recepción de ideas se vinculen de una forma mejor que la de cualquier individuo común.

El objeto puro del arte posee una partida doble: para el genio o el artista no solamente es fuente de inspiración, es también contemplación de ideas y composición de las formas intelectuales de tales obras de arte. Sin embargo, el arte y la filosofía no solamente tienen como correlato a su creador, exigen también el encuentro con un espectador, o bien, aquel a quien el mensaje busca recibir. El espectador tiene un rol indispensable en el apaciguamiento de la excitación y en la confluencia con la perfección del mundo, Schopenhauer describe la naturaleza del papel del espectador con las siguientes palabras: *Ante un cuadro uno ha de colocarse como ante un príncipe y aguardar a que nos dirija la palabra (...)*<sup>48</sup>.

Quien solo observa también coopera desde el punto de vista de una consciencia mejor y no solo desde la consciencia de las otras cosas o de la intuición sensible. Este punto también nos revela una forma de arte no esencial o bien, de arte imperfecto: si un cuadro o una pieza musical despiertan más a los sentidos o a la sensualidad que al mundo de las ideas, podríamos considerar a tal creación y a su objeto como deudores de una voluntad individualizada. La doble partida del objeto del arte en su sentido profundo y avolitivo, consistiría entonces en una vinculación espiritual e intelectual de los creadores y los espectadores con la belleza de la naturaleza; bajo estos términos, la belleza no se ofrece a los sentidos como si de eso se tratase una experiencia estética. La contemplación de lo bello y aún más, la creación de lo bello, son experiencias estéticas si encuentran el punto de reflexión y contemplación en una consciencia intelectual, a la cual hemos llamado desde el presente estudio: la conciencia mejor.

---

<sup>48</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II. P. 393

## 2.4 El objeto puro de la filosofía a propósito del objeto puro del arte

Sucede que en el arte, hay una distinción entre los objetos particulares que motivan la aparición de ciertas corrientes artísticas y el objeto puro que conviene a la disciplina artística en general: el mundo en su presentación objetiva. El mismo criterio puede aplicarse en el sentido filosófico: hay objetos particulares que dan origen a disciplinas igualmente particulares de la filosofía, por un lado, y por el otro, un objeto puro o ideal del filosofar en general. El mismo Schopenhauer hace una distinción entre los objetos particulares de su teoría estética o de su teoría ética y el objeto ideal de todo su sistema pesimista e idealista en sentido objetivo.

La figura del filósofo (*ideal*) tiene un par de similitudes con la figura del artista según lo concebido por Schopenhauer. Este es capaz –o al menos, a ello tendría que aspirar– de suprimir toda clase de apariencia que le impida contemplar al mundo y a la verdad ocultos tras cualquier velo ilusorio. Distintas apariencias del mundo pueden ser fundamentadas en puntos de vista igualmente divergentes; en la misma división de los conceptos filosóficos es posible observar que, lo que se ha postulado con arreglo a la verdad del mundo y a la universalidad de las leyes en los que se fundamenta, obedece más que a lo esencial de la evidencia, a lo aparente de la misma.

Si acaso se hace posible sostener una verdad inescrutable sobre el mundo y la naturaleza humana, la filosofía debe atenerse a principios, disciplinas y métodos que no encuentren sus fuentes fundamentales en la *apariencia* que ha formulado lo que hemos denominado *consciencia empírica*. Bajo este percepto, el artista y la orientación que ha conseguido según su objeto puro, independiente del contenido que luego ha de expresarse en su obra, ha comprendido mejor que la filosofía el significado de buscar y hallar la *verdad* a costa de diferenciarla de lo que *parece ser*. Siendo el descubrimiento, la expresión y la apreciación de lo bello el objeto que toda figuración artística ostenta y ello le permite contenerse bajo un sistema verdaderamente autónomo de la volición, la filosofía en sentido general ha de encontrar su propósito en un proceder análogo al del arte. Aramayo comenta:

*Con arreglo a estas bases programáticas, Schopenhauer se propone que la filosofía imite al arte y no a las ciencias. En la idea de que nadie se vuelve un gran pintor copiando cuadros ajenos, ni tampoco poeta o filósofo leyendo las obras de otros, considera que la vida y el mundo son*

*las únicas fuentes válidas para su inspiración. A partir de conceptos – afirma– no es posible forjar ninguna filosofía, sino una mera escolástica, dado que los conceptos le resultan al filósofo tan estériles como al artista.*<sup>49</sup>

La idea de que el objeto general de la filosofía es el desciframiento y la crítica de los conceptos, es una perspectiva reinante y proveniente de la Modernidad. Una vez más este hecho puede corroborarse con la afirmación cartesiana que explica que lo racional es el único dominio en el que puede sostenerse un sistema de verdad, motivo por el que la filosofía ha de tratar, no de la vida que aparece patente en los sentidos, sino de la silogística y el lenguaje que solo de la razón puede provenir. Y a pesar de que esta perspectiva se afine con la aparición del criticismo trascendental, lo cierto es que la división entre lo fenoménico y la espontaneidad del entendimiento conducen a la creencia de que el mundo en sí mismo es inaccesible para la consciencia.

Así se comprende entonces que la especulación de los conceptos sea el camino por excelencia de la filosofía, ahí el margen para el error se ve más disminuido en comparación con lo que sea posible decir o no de los fenómenos. ¿Habríamos de admitir entonces, una radical diferencia de naturaleza entre el que conoce y lo conocido, y determinar así la imposibilidad de justificarnos al lado de otras especies o formas de vida? ¿Del mundo solo cabe afirmar que es *mi representación* y en ocasiones, tal representación es engañosa, mientras que del hombre únicamente tiene valor para la gnoseología su pertenencia en el dominio de lo racional? ¿Hay un sustrato cognoscible de la naturaleza humana pero negamos que lo *que aparece* tenga efectivamente, sustrato alguno?

Es en este momento que resalta la importancia de la contemplación esencial del mundo y de un método que soporte el grado en el que se descubre, justamente, lo que las cosas son en sí mismas. Si el artista consiguió una perspectiva de lo que acaece totalmente distinta a lo que su consciencia empírica pudo otorgarle, ¿cómo es posible que la filosofía, ni siquiera en su disciplina más arraigada en lo que concierne a la dilucidación del ser como lo es la metafísica, no haya conseguido arribar al escrutinio de la posibilidad de todas las posibilidades? ¿cómo es que no consiguió, como el arte lo hizo, encontrar el sustrato del mundo para posicionar desde su más privilegiada mirada lo que el mundo es por sí mismo? Nuestro autor se afianza en un tipo de actitud contemplativa como aquella

---

<sup>49</sup> Ibid. *Manuscritos*. P. 15

que ostenta el artista para afirmar que detrás de todo lo aparente ha de encontrarse por lo menos una sola fuerza que otorgue legalidad a lo que es fenómeno para el sujeto. Así se dispone el descubrimiento de la voluntad:

*La voluntad, que considerada puramente en sí misma es solo un impulso ciego, incesante y carente de conocimiento, tal y como la vemos aparecer tanto en la naturaleza inorgánica y vegetal y en sus leyes como la parte vegetativa de nuestra propia vida, recibe del mundo de la representación, que se le ha añadido y se ha desarrollado a su servicio, el conocimiento de su volición y de aquello que ella quiere, y que no es otra cosa que este mundo, la vida tal y como existe.*

En el entramado del pesimismo schopenhaueriano se descubre una condición aún más originaria que la razón y como tal, la destrona de ser el objeto reinante de la especulación filosófica, este es, el allanamiento de la voluntad. El hecho de que la filosofía haya postulado como única fuente de conocimiento universal a la razón, propició a que ésta omitiera algunas fuentes más que nos aportan conocimiento igualmente universal, pues una verdad que no proviene de las deducciones racionales y que vale para cualquier forma de existencia posible es justamente que el mundo es voluntad. Sistemáticamente hablando, la voluntad como fundamento de la vida en general es una verdad que no se descubre hasta el empleo del autoconocimiento, es decir, el conocimiento del yo puro. Pero en caso de no darse una reflexión sobre sí mismo, el cuerpo como agente directo de las intuiciones que tenemos sobre el mundo habría advertido que nuestra condición es la de siempre estar orientados por medios y fines.

La volición no es apariencia en tanto que no es un fenómeno presentado de una vez sin más hacía los sentidos y al influjo de la consciencia empírica. Solo a través de un cambio de actitud de la consciencia es posible dar cuenta que incluso, lo que pervive en la razón como sustento de su autoridad y cómo revelación de su autonomía, en realidad pertenece a una forma sofisticada y objetivada de la voluntad. Al no reconocer como un efecto de la certidumbre propia alguna donación del exterior o del cuerpo mismo, omite todo rasgo que hay en ella de volición; y esto se justifica en el entendido de que su mayor aspiración, que es el conocimiento y la conquista de sí misma, no es precisamente un *imperativo* fundado en el resguardo de su autonomía, por el contrario, esta es una noción desiderativa.

La especificación de la naturaleza desiderativa del hombre, para Schopenhauer, se convierte en el objeto puro de toda filosofía que pretenda contemplar, al igual que el artista, al mundo en su más clara lejanía con las categorías del entendimiento común, pues éstas no llegan al desciframiento del sustrato del mundo al que el mismo hombre pertenece. Y como sucede con el proceder artístico, el objeto puro de la filosofía va perfilando la clase de filosofía que es *necesaria* fundar una vez que se develado la apariencia o representación del mundo. Esto es, una filosofía que imitando al arte, se comprometa con lo que el mundo como *cosa en sí* le ha mostrado; pues así como el artista al contemplar lo bello se responsabiliza con un *quehacer* y crea arte, el filósofo tendría que responsabilizarse del sufrimiento que la voluntad genera al ser el sustrato de la existencia y el mundo por sí mismos.

## Capítulo Tercero

### Del pesimismo al buen vivir:

#### Un modelo de vida artístico y práctico

Antes de desenvolver la tesis que este trabajo de investigación defiende, parece ser necesario resumir lo que hemos conseguido hasta el segundo capítulo, pues de aquel depende que efectivamente cobre un sentido filosófico importante el problema de un buen vivir a través del arte por un lado, y por el otro de un deber exclusivamente vinculados a la mejor consciencia. Mientras que en el primer capítulo se hallan las bases de una filosofía que distingue los modos en los que una consciencia empírica se presta al mundo, en el segundo capítulo el esfuerzo se dirige a los métodos schopenhauerianos según los cuales es posible divorciarse de tal consciencia empírica y por lo tanto, volitiva. Las desventuras del querer y el deseo permean todo el transcurso o todos los ciclos de un pensamiento que en la medida de lo posible se apaña con ideas como la libertad o la felicidad. La consciencia empírica, al tener una disposición orientada por la volición, contempla en los objetos de las superficies sensuales modelos efímeros de felicidad o bien, ideas irrealizables de un buen vivir.

¿Cómo es que la filosofía alemana logra fundamentar en un sentido positivo conceptos como los de libertad o felicidad humanas? La clave se halla en la idea de una voluntad humana que inmersa en los poderes de la razón, logra autogobernarse y emplearse hacia el bien. En este sentido, la voluntad posee un carácter enteramente positivo, pues su encarnación como obrar en el mundo se experimenta a través de actos benevolentes o sentimientos e intenciones de buena fe. Sin embargo, el pesimismo schopenhaueriano ha revelado el velo de esa voluntad cargada de buena fe.

En esta filosofía, la voluntad es el gesto no de la maldad, pero sí de la crueldad y el desamparo; en su devenir deja un rastro de apetencias y anhelos irrealizables, los cuales se fortalecen precisamente en una voluntad egoísta e individualista; esta es la cara que Schopenhauer ha exhibido del proyecto de la voluntad en sentido filosófico. A tal motivo, nuestro autor declara la imposibilidad de vivir conforme a un concepto positivo de libertad; la naturaleza de la voluntad es irremediamente contraria e impositiva a cualquier designio *de la razón humana*.

El arte y la filosofía misma se postulan como vías de acceso a una mejor consciencia; los fines de tal consciencia mejorada se relacionan con una empresa que explora los posibles caminos de la detención del influjo de la voluntad, pues el deseo y el querer son deudores de una percepción volitiva. Anteriormente explicamos las causas que implican que el filósofo o el artista sean figuras casi redentoras de ese castigo que la voluntad ha sobrepuesto sobre el hado de los hombres –pues su genialidad tampoco puede asimilarse con la que caracteriza al santo o al asceta–: ambas figuras poseen una mirada privilegiada y elevada sobre el mundo que les circunda, es así como se pone en acción la consciencia pura de las otras cosas y destronamos a la consciencia que solo puede ilusionarse consigo misma y su volición, esto es, la autoconsciencia o consciencia de la voluntad.

Además añadimos la necesidad de que tales intuiciones puras en la representación puedan ser expresadas o imitadas, tal proyecto requiere de un uso intelectual de la consciencia, para ello hemos apostado por el término de consciencia mejor. Sin ser un concepto central en la filosofía de Schopenhauer, la presente la defiende como el órgano de la intelectualidad, pues no solo se trata de un concepto maleable, sino también de una conceptualización que nos permite establecer el principio de una filosofía del buen vivir; esto es gracias a que su caracterización se desatiende de las cuatro formas del principio de razón suficiente y por ende, de la autoconsciencia en sentido volitivo.

Precisamente, el presente capítulo conduce a la reflexión de la mejor consciencia como principio del buen vivir sobre la existencia común. Hemos hablado de las figuras del artista y del filósofo como los prototipos de la actitud o de la mirada que requerimos para una *mejor percepción*, esto es, una percepción sobre los objetos del mundo en sentido avolitivo, incluyendo a la suerte de objetos que somos nosotros mismos con los demás. No obstante, cuando nos referimos *al buen vivir sobre la existencia común*, lo que queremos decir es que buscamos un criterio que, dentro de esos mismos modelos artísticos y filosóficos, sea conveniente y aplicable a cualquier expresión de la existencia. El buen vivir no se limita y no solo es posible para quien practica las artes o a quien este versado en filosofía, pues se trata de que tal doctrina pueda ser accesible a quien incluso le sobra poco el tiempo; el mismo Schopenhauer concibió a su filosofía como accesible a toda forma de vida pensante.

Más que imitar el estilo y la ocupación de los artistas y los filósofos, la presente defiende la posibilidad de un buen vivir conforme a las posibilidades de la mejor consciencia, motivo por el que más que de la veneración hacia un buen artista o filósofo,



se trata del arte y de la filosofía por sí mismas; justamente las posibilidades de la mejor consciencia refieren a los efectos de un cambio de actitud, esto es, las creaciones artísticas y filosóficas por su valor avolitivo.

### 3.1 El arte en sí mismo

Hacia el final de *El mundo como voluntad*, que conviene al segundo tomo, Schopenhauer comenta que su propia filosofía, o al menos como la intentó presentar, se atiende en cada concepto o reflexión a lo generado por *la experiencia* y por ende, a lo aparecido en sentido objetivo en el mundo. Si hay un principio para el filosofar según Schopenhauer –y este puede evidenciarse en todos los libros de sus obras capitales, en los que trata a la gnoseología, la metafísica, la estética y la ética– este tendría que ser que en el comienzo de toda travesía del pensamiento, hallamos el influjo de lo experimentado y por lo tanto, de lo intuido. El orden de la experiencia abarca múltiples dimensiones de lo que efectivamente es una vivencia para el cuerpo o la consciencia en general; de ahí se sigue que el proyecto schopenhaueriano sea uno de los primeros de la filosofía contemporánea en buscar lo *verdadero* y lo *eterno* fuera de las fronteras del *yo racional*. En ese sentido, cualquier objeto de la experiencia desde el punto de vista de la filosofía de la voluntad, no tiene algún otro fundamento más que en el mundo de los hechos.

Para cercar una definición del arte o de cualquier cosa que sea posible experimentar, el filósofo alemán afirma la necesidad de una interpretación ceñida a lo mostrado por el mundo. Incluso cuando se trata de hallar la idea o la esencia de cualquier fenómeno, la filosofía de Schopenhauer se compromete a apelar sin restricción a todo campo de experiencia posible; pues para él, la idea o la conceptualización *perfecta* de las cosas, si bien se da en y gracias a órganos de la representación, o estimula facultades humanas tales como la fantasía, nunca hace referencia a efectos extramundanos.

En el contexto schopenhaueriano del pesimismo y de la verdad revelada por el *Maya* de los *Vedas* –esto es, el mundo de las apetencias como ilusorio–, *qué es el arte* en sí mismo es preguntar por la idea o la conceptualización perfecta de tal concepto; o dicho con otros términos, es preguntar por lo que el arte representa intelectualmente sin el velo de las consciencias cognitiva y volitiva. El hecho de que el arte sea uno de los postulados para contrarrestar el impacto y los efectos de la voluntad –como se ha mencionado en el segundo capítulo al reconocer la actitud *desvinculante* del artista sobre su propia autoconsciencia– nos concede un indicio sobre cómo se *ve* el arte por sí mismo: como un

fenómeno mitigante de la miseria del mundo y esclarecedor de las pretensiones de la voluntad.

El libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* (tomo I) nos advierte que cualquier individuo que intente desterrar de sí todos los efectos e incluso, las causas de su querer, no estaría haciendo otra cosa que cayendo en un círculo vicioso que la misma voluntad cósmica ha proferido. La razón de fondo estriba en la imposibilidad de sustraerse a sí mismo del mundo que naturalmente lo ha originado y en todo momento lo contiene. El dolor y la miseria tienen una forma arcaica que, en el desarrollo de la historia humana y también de la historia de cada individuo, consigue progresar allanando el camino de su perfeccionamiento; y por cada deseo alcanzado o necesidad satisfecha la forma originaria de la voluntad solo logra sofisticarse más, sin que esto implique su satisfacción por entero.

*Los esfuerzos incesantes por desterrar el sufrimiento lo único que consiguen es que éste cambie de forma. Esta forma es originariamente carencia, necesidad, cuidado para conservar la vida. Si se tiene la fortuna de haber eliminado el dolor en esta forma, lo cual resulta muy complicado, este adopta entonces mil otras, variando según la edad y las circunstancias: impulso sexual, amor pasional, celos, envidia, odio, miedo, ambición, codicia, enfermedad, etc. Y si no se puede adoptar ninguna otra forma, entonces se presenta con el ropaje triste y gris del fastidio y del aburrimiento, contra los cuales tantas cosas se han inventado.<sup>50</sup>*

En el orden de la necesidad, el problema de la existencia como sufrimiento y desasosiego parecen no tener resolución. No existe algo así como un querer bueno y un querer malo, ninguna inclinación volitiva hacia el mundo natural es mejor que otra; ello ni siquiera podría ser afirmado sobre el deseo de ser un hombre intelectual o un hombre caritativo, pues que algún acto este más aceptado que otro socialmente hablando, no implica que la voluntad tenga sobre estos un mejor o peor aspecto. Inclusive, si alguien pudiese alguna vez tomar la libre elección de no querer o no necesitar nada en absoluto, no podría afirmarse que su estilo de vida se haya convertido en el modelo de una existencia ideal; pues como puede leerse en la cita anterior, el aburrimiento es un componente más de la forma sofisticada de la voluntad. ¿Qué le queda por resolver a la

---

<sup>50</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P. 363

existencia si se toma en cuenta que la naturaleza de su problema rebasa la fuerza de sus capacidades?

En lo que concierne a lo defendido por la presente investigación, lo que le queda a la existencia es el dominio de la mejor consciencia. Si es cierto que lo que caracteriza a una facultad como la *mejor* consciencia es que, precisamente, es capaz de ver a los objetos y al mundo objetivamente, esto es, avolitivamente, entonces la mejor consciencia puede reconocer la dimensión metafísica del dolor en el mundo: la confirmación y el reconocimiento del estado originario e insufrible del mundo, es decir, lo que es el mundo por sí mismo, es condición de posibilidad hacia la mitigación de tales aflicciones. En este caso se aplica aquel proverbio popular: *conocer mejor al enemigo te hace ganar la batalla*.

Ahora bien, la mitigación del dolor no es lo mismo que pretender la exterminación del dolor. La mejor consciencia tendría que ser capaz de evitar caer en ese círculo vicioso del deseo, pues no niega el dominio del sufrimiento como algo real e inherente de la forma de su consciencia antagónica, y por ende, como la forma más originaria de la creación en sí misma. Por el contrario, la asume gracias a su capacidad de ver y conducirse objetivamente. Si el arte en sí mismo es una posibilidad para acceder a la mejor consciencia y al mismo tiempo es una posibilidad para el desarrollo de la mejor consciencia, se debe a su atributo de representar al mundo en sentido objetivo y puro.

En la filosofía de Schopenhauer, la idea de arte, al igual que cualquier otro prototipo ideal, se deslinda de todas las condiciones formales del conocimiento y logra así, concursar de lo que él denomina el *intelecto puro*; el conocimiento que proviene de las condiciones formales no puede adherirse al sentido eterno y perfecto del mundo. Sin embargo, la naturaleza del intelecto se establece en otro tipo de condiciones: esto es, las condiciones según las cuales es posible instalarse en el dominio de lo espiritual.

El conocimiento espiritual también rebasa los límites de la voluntad y de su objetivación. Basta con preguntarse sobre el mundo y sus objetos qué es aquello que no cambia a pesar de su unión con el mundo de los hechos. Si interrogamos por la idea perfecta del arte con Schopenhauer, entonces nos estaríamos acercando a Platón y a su teoría de la idea como aquello que no se somete a las superficies sensuales de los lugares que componen al mundo experimentado, ni tampoco obedece al engaño de los sentidos; entonces, ¿qué es lo que permanece en el arte sin importar su género o su corriente?

Cuando se contempla al arte en la remota distancia del principio de razón suficiente, cuando se intenta obtener una imagen panorámica de todas las obras que se han contemplado o en su defecto, se han escuchado, y finalmente cuando se piensa en la genialidad del artista para crear y replicar a la realidad en su sentido objetivo, lo que resulta como esencia del arte es la eterna exploración y pesquisa de la belleza del mundo.

Desde el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* el filósofo habría advertido que el objeto de una experiencia de goce estético se inclina hacia la apreciación de la belleza. Si el objeto del arte o bien, el objeto del genio creador se remite a la objetividad del mundo, el arte en sí mismo encuentra su objeto en la generalización y en el perfeccionamiento de tal intuición objetiva. En tanto hablamos del objeto puro del arte por sí mismo, nos referimos justamente al espacio que se crea entre quien contempla y lo contemplado; espacio que se hace posible por la belleza que pueda ser hallada en la representación. Mientras entendamos a la belleza como un fenómeno que se ciñe a aparecer en un nivel contemplativo y aislado de la volición, podríamos afirmar, como lo hace nuestro autor, que objetivamente *cualquier cosa es bella*.<sup>51</sup>

Y aunque Schopenhauer extienda el análisis de lo bello a cualquier clase de objetos y a la naturaleza misma –cuestión que pronto se abordará–, el concepto de lo bello y su explicitación se pueden comprender más fácilmente en la teoría del goce estético de las obras artísticas. Esto no solo se debe a la idea que un artista pueda lograr representar en sus obras, sino también a la familiaridad que la consciencia gana toda vez que se perfila en el dominio del mundo de lo eterno. La clara diferencia entre la idea platónica y la idea schopenhaueriana reside en la facultad que las engendra, pues mientras que Platón se sirve de la razón para sostener lo eterno y lo bello de los objetos, como se habría mencionado antes, Schopenhauer halla el origen de nuestras ideas en lo intuitivo en sentido avolitivo.

La forma compleja de explicitar el concepto de lo bello se haya precisamente en el encuentro de la mirada con lo silvestre. Es por tal motivo que, la belleza como lo único inalterable y permanente en el arte y por tanto, como lo único que define al arte por sí mismo, debe hallarse en un acto contemplativo. Si resultase cierto que en la contemplación de una obra de arte, el sujeto pierde todo rasgo de su personalidad y entonces se compromete únicamente con lo que la obra tiene que mostrar o decir, y

---

<sup>51</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P. 391

además, fuese igualmente verdadero que el arte es en sí mismo *belleza*, entenderíamos el porqué del tono liberador del arte, de su creación y de su contemplación.

La contemplación de la belleza solo puede darse en tanto que la visión establezca un contacto con los objetos o cualquier obra de arte de manera desinteresada. Bello es aquello que hace posible que la consciencia acceda al dominio de las ideas, el cual es un lugar en el que no tiene cabida el sufrimiento ni el orden de la necesidad; puesto que se ha pausado el influjo de la voluntad de querer, en la contemplación de lo bello lo que resalta es el encuentro de la intuición con lo sugestivo del mundo por sí mismo. La belleza que puede residir en una obra de arte está relacionada con su capacidad de replicar la idea perfecta de un objeto cualquiera, he ahí, en la objetividad del asunto, la posibilidad de lo bello; en palabras de Moreno Claros, este proceso corresponde a la posibilidad de que: *El mundo como representación se libera momentáneamente del mundo como voluntad.*<sup>52</sup>

El reconocimiento de lo bello a través de la contemplación modifica notablemente el aspecto más pesimista de la filosofía de la voluntad; pues siendo la contemplación de lo bello una condición de posibilidad para la mitigación del dolor, habríamos de postular al goce estético como una forma de conocer al mundo sin el velo que le hace aparentar lo que idealmente no es, aunque ello implique, en primer lugar, la usanza del método pesimista en favor de la objetivación más elevada de la voluntad. Ello nos conduce a pensar que el pesimismo adopta no solo un valor metódico, sino también un valor metafísico, y sin éste, fácilmente se pierden de vista las condiciones que ven nacer una forma *privilegiada* y concreta de contemplar al mundo.

Y si bien es cierto que el filósofo alemán aborda el asunto del arte y sus competencias en la mitigación de los efectos de la voluntad principalmente desde la perspectiva del goce estético y de la creación artística del genio, para la presente no podrían pasar por inadvertidas las múltiples obras de Schopenhauer que se agrupan bajo el rótulo de un *arte*. Considérese la gran cantidad de experiencias ordinarias –e irremediamente, existenciales– que analiza desde un punto de vista filosófico, pero en sentido artístico: *El arte de insultar, El arte de siempre tener razón, El arte de hacerse respetar, El arte de conocerse a sí mismo, El arte de vivir, de sobrevivir, de envejecer*, y hasta *El arte de ser feliz*.

---

<sup>52</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*, Estudio introductorio. P. CIX

Llama la atención que F. Volpi, por ejemplo, en un estudio introductorio hacia *Aforismos sobre el arte de vivir*<sup>53</sup>, afirme que Schopenhauer: *aun reconociendo la vacuidad del mundo y la miseria de la condición humana, nos [enseñe] a darle a nuestra vida la mejor configuración posible.*<sup>54</sup> Al parecer, lo que constituye el principio y el objetivo de las *Artes* de Schopenhauer es precisamente la aplicación y la enseñanza de esa forma privilegiada o elevada de contemplar al mundo a partir de lo que pueden ofrecer una visión artística y la esencia del arte en sí mismo. Podemos apreciar la forma en la que la teoría del goce estético como reconocimiento de lo bello en el arte o en la naturaleza, se extiende y transfiere a la contemplación de lo bello en lo general y lo cotidiano. Así como es un arte crear una pintura o contemplar un paisaje, resulta ser un arte el poder conocerse a sí mismo, poder defenderse e incluso, es un arte el saber vivir y perecer. El propio filósofo admite en los *Aforismos* que su definición de *sabiduría* de vida tendría que emparejarse con el sentido de un *arte* [para] *conducir la vida de la manera más agradable y feliz posible (...)*<sup>55</sup>, haciendo así de la *eudemonología* una doctrina capaz de expandir sus límites meramente filosóficos.

En tal proceder, se destaca uno de los caracteres que en realidad, Schopenhauer solo explora en la especificidad de las artes; nos referimos a la clásica vinculación del arte con su técnica. *Qué es lo que hace* a la escultura, a la poesía o la música *artes*, no solamente se deriva del grado de emancipación que pueda lograrse a través de su creación o bien, de su contemplación; existe también un rango estético en estas según la naturaleza de su materialidad o inmaterialidad. No se trata de la arcilla, la pluma o el piano como los objetos físicos o herramientas que permiten respectivamente la creación de una o tal obra; la referencia a la materialidad o inmaterialidad de las bellas artes la encontramos, según Schopenhauer, en las formas o figuras que componen una escultura, en los conceptos o versos que integran a un poema y finalmente, en las notas y coros que se incorporan en una pieza musical. La correcta configuración de los elementos que constituyen a una obra de arte de cualquier índole solo es posible en el conocimiento de una técnica de igual forma, correcta.

El hecho de que la mayoría del compendio de las *Artes* existenciales schopenhauerianas se hallen escritas en el tono de aforismos, sentencias o simplemente

---

<sup>53</sup> Schopenhauer, Arthur. *Aforismos sobre el arte de vivir*. 2012

<sup>54</sup> *Ibid.* *Aforismos sobre el arte de vivir*. P. 9

<sup>55</sup> *Ibid.* *Aforismos sobre el arte de vivir*. P. 31

consejos nos sugiere, justamente, que para vivir de mejor manera –esto es, en menor conexión con las pasiones y los deseos de la voluntad– requerimos, más que de una construcción filosófica abstracta y sistemática de la existencia, de técnicas relacionadas con una perspectiva afinada que pueda localizar la belleza aún dentro del malestar de esa misma existencia; o lo que sería lo mismo según la apuesta interpretativa que este estudio propone, solicita de una *mejor consciencia*. La organización de una vida preferible a aquella que ha dispuesto y condenado la voluntad, o bien, la búsqueda por un *buen vivir* a pesar de lo que ha revelado el proceder pesimista acerca de la naturaleza del mundo y del hombre, unifica la posibilidad de una filosofía con arreglo al arte y evidentemente, con arreglo a reflexiones de sabiduría práctica; cuestión que se aborda en lo que sigue.

### 3.2 El deber en sí mismo

A lo largo de la presente se ha insistido en aquella marcada tendencia en la filosofía schopenhaueriana a determinar el lugar de todos los fenómenos, de los conceptos y hasta de las esencias de estos en la experiencia. *Qué es el deber en sí mismo* como problema fundamental de la filosofía o sabiduría prácticas, no se escapa de fundamentarse en las leyes y el orden de la experiencia; tal es el factor que lleva al filósofo a criticar y a distinguirse de la moral y la ética de sus predecesores y contemporáneos. Pueden encontrarse en los análisis de conceptos relacionados con la moralidad y la eticidad –tales como la libertad o la voluntad humana– los constantes desacuerdos de nuestro autor con las fundamentaciones teológicas que finalmente, conllevan a teorías éticas o del deber a sesgos prescriptivos. Por lo mismo, el filósofo alemán inicia la aplastante mayoría de sus tratados éticos preguntándose, precisamente, sobre la fuente de engaño que ha llevado a una parte de la tradición filosófica a creer que la ética debe y sobre todo, puede oponerse a la dimensión volitiva de la humanidad.

Es posible suponer que el método pesimista ayude al filósofo a dar cuenta de los fenómenos y conceptos que conforman una realidad vivida cualquiera en sentido originario –piénsese en una realidad epistemológica, social o artística –pues si es cierto que las vestiduras del mundo no son otras que las de la ilusión, el asunto ha de encontrar solvencia en la disolución de dicha ilusión no originaria. Contemplar el mundo y las vivencias que en este ganamos desde la óptica de su propio acaecer, pone en marcha, más que un pensamiento optimista en el que las cosas aparecen al servicio de la existencia, el reconocimiento del deseo insaciable suscitado por esas mismas cosas y por ello, de los dolores del mundo en general.

Si se hace una precisión en lo que refiere a cuál es la dimensión empírica desde la que el filósofo teje el entramado del conocimiento o de la ética, ésta tendría que ser ningún otro que el escenario de la voluntad. Por tal motivo, lo volitivo y su fenómeno son el supuesto insuperable de su teoría del deber, y aún bajo el trasfondo metafísico, la voluntad, según nuestro autor, tiene un lugar demostrable en lo concreto de la experiencia cotidiana del mundo; por tanto, dicho supuesto es en realidad un principio tanto teórico, como práctico. Bastaría con la experiencia propia para ser testigo del influjo de una fuerza tal como la de la voluntad: si se pone en perspectiva el rasgo fundamental de nuestras acciones o pensamientos, concluiremos su motivación y referencia al querer; por ello, parece no haber fenómeno más concreto que la voluntad misma. La contemplación de la voluntad es entonces un acto concebible aún y cuando su forma primitiva solo pueda pensarse metafísicamente hablando.

Schopenhauer afirma en *Metafísica de las costumbres*<sup>56</sup> que la *significación ética del obrar es un hecho innegable*<sup>57</sup>, o dicho con otros términos: todo obrar es posible de explicar y de hecho, es atravesado por el punto de vista de la ética. Puesto que la voluntad les da una forma y un contenido determinados a nuestras acciones, tanto la moralidad como la ética, más que un asunto prescriptivo u ordenador, a Schopenhauer le parecen materia descriptiva y por ende, demostrable. La descripción de nuestras formas de actuar y convivir con el resto de los seres implica la posibilidad de hallar los sentidos originarios de los conceptos que se agrupan engañosamente bajo leyes autónomas de la razón. Antes que afirmar que el obrar humano está vinculado a una suerte de deliberación racional como Kant lo afirmaba, el filósofo sostiene que el único orden de nuestro obrar es el de la irracionalidad y por ende, el de la naturaleza que nos ha perfilado en el escenario del mundo.

*Quizá se me querrá oponer que la ética no tiene que ver con cómo actúan los hombres sino que es la ciencia que indica cómo deben actuar. Pero ese es justamente el principio que yo niego después de haber mostrado suficientemente, en la parte crítica de este tratado, que el concepto de la obligación, la forma imperativa de la ética, sólo tienen validez en la moral teológica, mientras que fuera de ella pierden todo sentido y significado. En cambio, yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a*

---

<sup>56</sup> Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2001.

<sup>57</sup> Ibid. *Metafísica de las costumbres*. P. 3



*su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, o sea, el investigar si es que hay acciones a las que tenemos que reconocer auténtico valor moral, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza.*<sup>58</sup>

Con esta afirmación, hallada en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, nuestro objetivo parece haber encontrado los límites infranqueables para mantenerse en un camino conscientemente demostrable y principalmente, fundamentado. Ello no quiere decir que la demarcación de los límites de la ética schopenhaueriana nos faciliten el hallazgo de un modelo de un buen vivir vinculado a la noción de deber y por tanto emparentado con las posibilidades perceptivas de la mejor consciencia; en contraste, la misma antipatía que en primera instancia el filósofo tiene hacia el término *deber*, nos conduce a un nivel complejo de argumentación: pues, ¿dónde halla el fundamento de la ética y de la noción de deber, una vez que ha rechazado el argumento teológico?

Resulta que uno de los principales problemas con el concepto *deber* vinculado a la tradición teológica es la imposibilidad de privilegiar a la obligatoriedad –en un sentido plenamente humano, como aquel que se transmite por los padres, las academias y finalmente, la legalidad y por algún motivo, éstos se confunden con un imperativo racional– por encima de la fuerza volitiva. La voluntad no ha encontrado un rival que pueda oponérsele cuando se trata de dirigir y complacer la ley de su propia necesidad. Más aún, hay en las éticas teológicas la inclinación a afirmar una supuesta relación de lo esencialmente humano con actos dignificantes y responsables, o lo que es lo mismo decir, a la ética tradicional se le ha hecho concursar de principios lógicos y puros del ser. De ahí que planteamientos éticos como los de Kant y sus predecesores intercambien constantemente valoraciones morales y éticas con conocimientos silogísticos. El asunto puede ser bien comprendido a través de lo que el filósofo alemán Cassirer explica de la *estructura de la ética crítica*:

*Por donde ya el carácter formal de la primera certeza ética fundamental lleva implícito directamente el aspecto de su “indemostrabilidad”. La*

---

<sup>58</sup> Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI. Madrid, España. 2002. P. 220

*existencia de valores morales absolutos, de algo bueno “de por sí” y no en función de otra cosa, no puede derivarse ni comprenderse partiendo de los meros conceptos. Esta afirmación constituye, dentro de la estructura de la ética pura, una simple premisa, ni más ni menos que en la estructura de la lógica y de la matemática es necesario partir, a lado de los principios puramente formales de la identidad y la contradicción (...).*<sup>59</sup>

Y si bien es cierto que como admite igualmente Cassirer, la ética kantiana en su despliegue comienza a rozarse con premisas antropológicas y psicológicas –cuestión que inaugura una dimensión empírica para la misma–, lo que Schopenhauer le objeta es precisamente el punto de partida formal y tan abstracto que ni siquiera una posible consciencia moral, pudiese justificar. En realidad, la consciencia moral –según lo que explica en la *Metafísica de las costumbres*– no consigue hacerse de un gran número de certezas de forma inmediata ni mucho menos permanentemente; por ejemplo, la culpa por haber utilizado a una persona como un medio para conseguir el bienestar y el goce personal podría llegar tiempo después de lo ocurrido, y sin embargo, la culpa experimentada no garantiza que no se vuelva a cometer el mismo acto.<sup>60</sup>

En este intransigente paso del ser al deber, y en ese argumento circular de que el deber se justifique en todo momento en la formalidad del ser, Schopenhauer encuentra una expresa contradicción: si el ser es lo que es por sí mismo, ningún otro adjetivo puede describirlo o complementarlo, sin embargo, cuando Kant afirma que el *hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo*<sup>61</sup> hallamos precisamente una valorización de lo que el ser tendría que ser por sí mismo. La definición kantiana de hombre o de razón pura tiene la misma estructura que la definición del ser sin más, no obstante, logra observarse la referencia y el complemento con la conceptualización de *fin*.

Manteniéndose en las fronteras de la tradición práctica, Kant distingue entre dos modelos de un fin, los cuales se complementan con el principio racional de toda ética que conjugue esta clase de razonamiento. Dicho brevemente: hay fines que en realidad son un medio (cuya necesidad se expresa en el conocido imperativo hipotético) y hay fines que por sí mismos se articulan como necesarios (imperativo categórico). El mismo criterio puede aplicarse cuando se intenta responder *¿qué es lo que debo hacer?*, se debe

---

<sup>59</sup> Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica. México. 1948. P. 273

<sup>60</sup> Cfr. Ibid. *Metafísica de las costumbres*. P. 3

<sup>61</sup> Ibid. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. P. 188

hacer algo para conseguir otro fin o bien, se debe hacer algo en mera virtud del deber. Tal distinción permite que unos u otros actos puedan ser calificados según una escala moral, pues no habría ningún otro acto más valioso y bueno que aquel que se realiza por una especie de matrimonio con el deber por sí mismo; pero en Schopenhauer esta distinción carece de sentido si se toma en consideración que el único fin y el único deber que se perfilan por sí mismos son los de la voluntad, así entonces, ningún desarrollo del concepto *fin* puede negar su relación con su justificación motivante.

Por ello es importante reconsiderar constantemente que cuando el filósofo habla de una voluntad que influye a nuestras acciones y pensamientos, no se refiere solamente a una capacidad o característica humana, sino también a una fuerza que nos afecta desde el exterior y prácticamente hace nulo el empoderamiento de nuestra subjetividad y lo que resulta aún más grave para una ética formalista: nulifica nuestras capacidades racionales. Solo un ser tan perfecto y elevado como el de la voluntad es capaz de actuar por fidelidad a su propio ser, aunque esto suceda debido a su irracionalidad.

No es el caso el del hombre común y ordinario, siendo el santo el único que puede constreñir su propia volición en virtud de un valor tan abstracto como el deber derivado del principio de identidad del ser; si hay una figura a la que se le pueda arreglar una ética formalista es justamente a esta, y aunque el estado puro del santo es el más aspiracional para los hombres excesivamente atormentados, los pasos que deben seguirse para conseguirlo no se desvinculan totalmente del sentido teológico de la noción de deber, pues como apunta nuestro autor:

*Puedo hacer lo que quiero: puedo, si quiero, dar a los pobres todo lo que tengo y así volverme yo mismo uno de ellos, —¡sí quiero!—. Pero no soy capaz de quererlo; porque los motivos en contra tienen demasiado poder / sobre mí como para serlo. En cambio, si yo tuviera otro carácter y, por cierto, hasta el punto de que fuese un santo, entonces podría quererlo; pero en tal caso, tampoco podría sin más quererlo, sino que también tendría que hacerlo.*<sup>62</sup>

Para el filósofo, el deber en sí mismo no constituye un valor moral originario y auténtico si lleva consigo la marca de una obligación, pues ésta no es más que el fin de una voluntad ajena. Comprendemos de mejor manera el motivo según el cual la ética

---

<sup>62</sup> Ibid. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. P. 75

schopenhaueriana, más que de un sistema racionalmente fundamentado y de un manual prescriptivo, debe tratarse de un estudio descriptivo que inicia, justamente, en la observación de los comportamientos de los hombres con sus semejantes u otros seres vivos. Por lo anterior, la forma correcta de la pregunta ética fundamental no es para nuestro autor *qué debo hacer o que no debo hacer* según lo que el deber es por sí mismo, antes bien, la estructura de esta interrogante esencial a la sabiduría práctica tendría que ser, *¿cómo es que se ve y se comprende el deber por sí mismo, esto es, dentro de los actos y pensamientos mundanos?* O bien, *¿qué es lo que nos enseña la experiencia de lo que uno debe hacer y cómo atribuirle a una acción un valor moral auténtico?*

La crítica que Schopenhauer erige a sus coetáneos y principalmente, al maestro de Königsberg, ha producido un malentendido entre algunos estudiosos del autor de *El mundo como voluntad y representación*. Se ha interpretado que por su exhortación a pensar la ética y los comportamientos de valor moral en lo que efectivamente sucede y no así en lo que *debe suceder*, el principio de su ética se relega a supuestos biológicos, ni siquiera antropológicos. Habría que admitir que Schopenhauer encuentra en lo naturalmente humano el argumento que rechaza que hay actos moralmente superiores a otros y así, doctrinas éticas más elevadas que otras. Puesto que, toda acción que ocurre lo hace por necesidad –y si no ocurre, simplemente no existe o es imposible–, tal ha de encontrarse motivada por una dimensión volitiva: todo lo necesario es exigido y generado por la voluntad. Es así como hallamos entonces la antítesis por excelencia de toda inclinación al buen obrar o mejor dicho, al obrar desinteresado: el egoísmo.

*El egoísmo es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer. Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible, quiere / disfrutar todo, tener todo; pero, puesto eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: «Todo para mí y nada para los demás», es su lema.<sup>63</sup>*

---

<sup>63</sup>Ibid. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. P. 222

Por encima de la forma del egoísmo podemos hallar la cara que mostramos al mundo y con la que solemos, precisamente, esconder nuestra propia naturaleza como si ésta nos avergonzase, a la cual Schopenhauer ha denominado como: un *móvil antimoral*. Justamente, el hecho de tener que esconder u ocultar nuestros motivos cuando obramos o solicitamos que alguien más actúe conforme a nuestro beneficio, tendría que insinuarnos la razón por la que la consciencia moral no puede ser el fundamento de una doctrina práctica o del deber; sucede que la fuerza de nuestra moralidad siempre se ha visto vencida por la fuerza de nuestro natural egoísmo.

Por si fuese poco, al estar vinculado con la voluntad en general –pues insistamos que todo lo posible e incluso lo real se origina en aquella fuerza– y al objetivarse con la voluntad humana, el egoísmo tiene una base originaria: esto es, conviene a la supervivencia y a la permanencia del deseo por la vida; si a esta doctrina se le preguntase cómo se ve el hombre desde el punto de vista de su esencia tendría que responder que se le contempla, sin el velo de la ilusión, como mero egoísmo. Quizá, el hecho de que el género humano haya conseguido perfeccionar su forma de vida y las herramientas que tiene a su servicio se deba a la estructura más básica de su existencia, una vez más, al egoísmo. Incluso si se quiere pensar en las creaciones más nobles de la humanidad como la medicina o la arquitectura, uno tendría que cuestionarse seriamente si el motivo que las ha impulsado no es otro que el de asegurar su propio bienestar y supervivencia.

La razón por la que a Schopenhauer le parece un asunto importante el determinar el origen de los móviles morales se debe a que existen actos que conducen, más que a una sabiduría, a una exaltación ilimitada de los designios de la voluntad y por tanto, a la prolongación de una vida insufrible, pues, ¿quién pudiese detener el flujo de su deseo si sólo se concentra en autosatisfacerse? ¿No es acaso la autosatisfacción un camino sin retorno y directo hacia la volición ilimitada? Si bien la cuestión ética en nuestro autor no gira en torno a qué actos valen por puro amor al deber o de lo contrario, por filia a algún motivo material, si trata de averiguar qué obrar o qué conductas valen por su desasimiento volitivo y por tanto, por estar libres de motivaciones egoístas.

Precisamente, al igual que en la descripción de la esencia del arte y de la experiencia estética, no podemos dejar de subrayar el valor filosófico de un medio que permita modificar el uso natural de nuestra percepción. Sabemos que para captar la idea o esencia de cualquier fenómeno según la doctrina schopenhaueriana, dependemos de la medida en la que sea posible una observación deslindada de las leyes de la causalidad o la

motivación; razón por la que si se trata de conseguir lo que el obrar y el deber son por sí mismos, no se tendrá que juzgar un acto o una decisión justificada en el deber según los factores previos que lo han ocasionado –sean estos psíquicos o materiales–, ni mucho menos considerarlos a la luz de su afinidad con valores o antivalores abstractos. Antes bien, hay que contemplar a los actos y su relación con el deber desde lo que puede intuirse sobre éstos: el deber no puede examinarse sin lo dado. Pero ¿cómo es posible contemplar en los actos el desinterés o de lo contrario, cómo se determinan las motivaciones egoístas?

En la *Metafísica*, el filósofo alemán redacta brevemente el propósito general de su ética o lo que pretende demostrar por medio de tres incisos: *–no existe una doctrina del deber;–ni un principio ético universal;–así como tampoco un deber incondicionado.*<sup>64</sup> El argumento que le autoriza a sostener una ética desprovista de principios clásicos aceptados por el *canon de la razón* como un *factum* exclusivo de la misma no solamente se basa en la indeterminabilidad empírica de su fundamentos, pues el cuestionamiento del origen de los *hechos* de razón prácticos puros es solo el primer paso en la demolición de los cimientos prácticos que él considera endeble.

El sentido en el que sostiene que *no existe una doctrina del deber* se relaciona inmediatamente con la contradicción que expone la tercera premisa: el deber no puede ser incondicionado según Schopenhauer porque lo que fundamenta al deber esencialmente no es el principio de identidad que perfila su forma pura, aunque eso sea lo que desee aparentar. Puesto que el deber solo puede ser descrito conforme a lo que ya sucedió o está sucediendo, su esencia no puede deducirse ni abducirse; ésta tiene que fundamentarse en lo experimentado y contemplado.

El concepto de deber fincado en algo que no es posible demostrar, no puede separarse entonces de su relación con una obligación prescrita sea por una autoridad en filosofía o en derecho, o sea incluso por supuestos divinos y que por tanto, atenta en contra de la naturaleza humana y condiciona el obrar con una serie de recompensas o en su defecto, de castigos o consecuencias negativas. Pues como afirma: *decir que la voluntad [humana] es libre y prescribirle luego leyes con arreglo a las cuales ha de querer*<sup>65</sup>[actuar] de antemano, convierte al deber *puro* en un deber verdaderamente condicionado precisamente por ese mismo *querer*.

---

<sup>64</sup> Ibid. *Metafísica de las costumbres*. P.4

<sup>65</sup> Ibid. *Metafísica de las costumbres*. P.4

Querer el deber absoluto y actuar conforme a la esperanza o bajo la promesa de ser recompensados o bien, por temor a ser castigados, es una muestra más de que el egoísmo es el único móvil moral –o mejor dicho, antimoral– por el cual somos capaces de dirigirnos. El egoísmo puede adoptar múltiples formas derivadas y por su naturaleza cambiante puede no ser advertido con facilidad, pues como habríamos insinuado anteriormente, hay actos y obras aparentemente indulgentes erigidas secretamente sobre su regazo. Para Schopenhauer el caso a la inversa es aún más preocupante: aunque en ocasiones pueda reconocerse en nosotros mismos o en los otros un móvil egoísta, preferimos ignorarlo antes que denunciarlo, aunque ignorarlo no consiga erradicar la culpa o la vergüenza por ello.

Que deseemos ocultar nuestras intenciones en el momento de obrar de tal o cual forma, como darle limosna a un indigente, donar sumas importantes de dinero a la caridad o simplemente ofrecer a un amigo hospedaje *gratuito* en nuestro hogar, es un indicio de cuanto despreciamos la naturaleza de nuestro ego y de cómo empleamos toda herramienta o fuerza posible para conseguir disfrazarla con bondad porque en este caso, la consciencia moral no permite engañarse a sí misma y reconoce que el centro de su obrar es el propio *yo*, su placer o bienestar. He aquí uno de los rasgos y premisas fundamentales de la ética descriptiva schopenhaueriana: la propiedad intrínseca del obrar ordinario se rige bajo las mismas leyes causales con las que la consciencia empírica conoce el mundo material, de forma que, al estar motivada y dirigida por el *yo*, la consciencia moral es un principio ético insuficiente y por lo demás, ilusorio.

Vistas desde esta perspectiva, las consciencias empírica y moral tienen en común el ser la causa de la diseminación de la voluntad originaria y por supuesto, de la prolongación de las aflicciones del mundo. Sin embargo, conforme a lo que la investigación sostiene, hay una vía posible para limitar los arrebatos de la voluntad y acercarse a una teoría y a una práctica de un buen vivir; entendiendo como su opuesto un estilo de vida doloroso y volitivo. Así como la mejor consciencia se emplea para contemplar al sufrimiento como la marca esencial de la existencia y en hallar formas para su constricción, así como se afana en percatarse de lo esencial en la naturaleza y en lo artístico y los declara prototipos para la emancipación de la voluntad, la consciencia mejor bien podría contemplar la esencia egoísta del deber infundado y supuestamente incondicionado para contrarrestar sus efectos hacia la consciencia moral, hallando finalmente obrares que puedan ser calificados como auténticamente éticos.

Con todo lo dicho hasta el momento podemos colegir que un principio moral posible para un sistema de pensamiento afincado en un proceder y una perspectiva de la existencia pesimistas, a lo sumo puede aspirar a mitigar los efectos asoladores de dicha condición volitiva imperante en el mundo. Pero lo poco que se consiga no tendría que ser demeritado si reparamos en el hecho de que no hay fuerza o determinación subjetiva alguna que pueda hacer frente a la brutalidad de la voluntad; es por tal motivo que la descentralización del *yo* aparece como casi la única forma de reconquistar el terreno del que hemos sido despojados sin necesariamente ser desterrados: no se es dueño de las pasiones, sentimientos y deseos propios, sin embargo, se está condenado a cumplir con su satisfacción aunque esto implique sacrificar la subjetividad y la dignidad de otros seres vivos.

Los comportamientos moralmente auténticos y la ética como sabiduría práctica –y no solo como análisis descriptivo– adoptan un sentido patentemente revolucionario si se les considera una rasgadura en el tejido perfecto de la voluntad: la nulificación y el sacrificio del *yo* rompe con la dinámica voraz del deseo que nos arregla conforme a móviles antimorales y en consecuencia, aminora el sufrimiento que deja tras su paso. Es así como arribamos al fundamento de la ética schopenhaueriana y a un acercamiento del cómo se ve el deber por sí mismo; esto es, sin el recurso de una teología o sin la impresión de una obligación infundada y con arreglo a las capacidades de una mejor consciencia. Afirma el filósofo alemán que: *La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el criterio de una acción de valor moral.*<sup>66</sup>

Tal afirmación nos indica que lo moral en su sentido real y empírico en ningún momento puede vincularse con el cuidado de uno mismo y por consiguiente, el caso contrario puede instituirse como un obrar moral sin más. Para poder determinar el suceso en el que se da una acción cabalmente moral, cabría preguntarnos qué clase de móvil es opuesto o contradictorio a los volitivos. ¿Cómo es posible pensar u obrar según un móvil avolitivo, desinteresado, esencialmente moral? Ello da como resultado la apreciación de dos clases distintas de obrar e imposibles de asociarse la una con la otra, las cuales se diferencian principalmente por el móvil que las anima –pues en función de que todo lo que sucede en el mundo real tiene una causa suficiente, incluso lo moralmente valioso tiene una razón de ser–: por un lado, hallamos las acciones con un móvil antimoral como

---

<sup>66</sup> Ibid. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. P. 230



el egoísmo y por el otro, tenemos a las acciones que se originan en un móvil ajeno a las potestades del *yo* y por tanto, están fundadas en el reconocimiento y en la apropiación del dolor, las necesidades y el sufrimiento del *otro*. Nuestro autor sostiene que la noción que describe de mejor manera al acto de convertir el dolor y el sufrimiento ajenos en verdaderamente propios es el de *compasión*.

*Pero si mi acción debe producirse únicamente en razón del otro, entonces su placer y dolor tienen que ser inmediatamente mi motivo: igual que en todas las demás acciones lo son los míos. (...) Está claro que sólo convirtiéndose el otro en el fin último de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente su placer [Wohl] y no queriendo su dolor [Wehe], tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Pero eso supone necesariamente que yo compadezca [mit leide] directamente en su dolor como tal, que sienta su dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera esté identificado con él, es decir, que aquella total diferencia entre mí y todos los demás en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, dado que no me hallo en la piel del otro, sólo a través del conocimiento que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia.<sup>67</sup>*

Siendo que la voluntad busca objetivarse con el propósito de obtener el beneficio más alto en lo que respecta a las exigencias de la naturaleza misma, esto es, su conservación, y lo consigue actuando como si fuese un parásito encontrando en el *yo* egoísta a su huésped ideal, un actuar compasivo o motivado por su aspecto le parece a Schopenhauer un movimiento ecuánime capaz de desparasitar a ese mismo *yo* volitivo. En ese sentido, la compasión trae consigo el espíritu del autosacrificio y de la redención de todas las culpas de la consciencia moral que el *yo* carga como un peso muerto sobre su espalda.

La mirada atenta y cautelosamente puesta en el malestar del *otro* que no soy *yo*, pero que se aproxima y se asocia conmigo –como sostiene Schopenhauer, por medio de la

---

<sup>67</sup> Ibid. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Págs. 232-233

representación que es para mí— origina una motivación para actuar radicalmente opuesta al egoísmo y así, dicha motivación del obrar propio se articula ahora en el placer o el displacer del otro.

He aquí la importancia de que mi representación del *otro* pueda superarse para convertirse en mi contemplación del *otro*; pues solo en la contemplación sin ingredientes materiales o causales soy consciente de que en esencia, los demás no son una individualidad solitaria que no puedo comprender ni interpretar. Contemplar al *otro* o cambiar la actitud de mi consciencia sobre el *otro yo*, difumina las diferencias y cerca las similitudes, así doy cuenta que las condiciones de su existencia no son más que las condiciones desfavorables propias de mi *yo*; su egoísmo no es fortuito, hay una razón suficiente de sus comportamientos y acciones y desde este punto de vista, puedo *ponerme en el lugar* de sus padecimientos. Es así como el *otro* deja de ser el enemigo del que debo protegerme por medio de acciones injustas o malintencionadas y por el contrario, se configura ahora como la evidencia de que mi dolor no es el más insufrible de todos los habidos.

En los *Aforismos sobre el arte de vivir* hallamos una peculiar forma de acercarnos a la naturaleza del fenómeno de la compasión, justo en el momento en que Schopenhauer otorga una serie de consejos en lo que respecta a la pregunta: cómo podríamos conducirnos en nuestras relaciones con los demás sin ofenderlos o herirlos. Hay hechos que se deben considerar una vez que se ha despertado el deseo de, precisamente, no desear ni actuar conforme a lo propio. Primeramente es indispensable preguntarse si algo tan natural y biológico como lo es el egoísmo puede ser desplazado por una virtud tal como la compasión, que parece no tener un fundamento más que aquel que exige un cambio de actitud en nuestra consciencia general.

O bien, por el contrario, ¿será el caso que la compasión como posible principio del obrar humano es al igual que el egoísmo, una característica innata de lo humano y por lo tanto, no es un espejismo de la ética sino que es un móvil que puede perseguirse y alcanzarse en un sentido plenamente real? Ya desde *Los dos problemas fundamentales de la ética* el filósofo habría declarado que, según su concepción antropológica de la existencia, tanto las tendencias virtuosas como viciosas del ser humano se remiten a una dimensión totalmente innata y natural. Para exponer sus razones, se apoya en una referencia a Aristóteles y a su concepción naturalista del *carácter* u *ánimo* humanos:

*Y si uno echa un vistazo al conjunto de virtudes y vicios en el libro de Aristóteles De virtutibus et vitiis, donde son agrupados para una breve visión general, / encontrará que, en su conjunto, las virtudes y vicios sólo pueden pensarse en el hombre real como cualidades innatas y sólo como tales serían auténticas: en cambio, si nacieran de la reflexión y fueran aceptadas voluntariamente, irían a parar en una especie de disimulo, serían falsas y, por lo tanto, no se podría de ningún modo contar con su permanencia y garantía bajo la presión de las circunstancias.<sup>68</sup>*

Es decir: en la concepción schopenhaueriana de la naturaleza humana y de las motivaciones de su obrar, no es posible dissociar lo que uno desea o la forma en la que actúa, con lo que uno efectivamente es. Y reiteramos el motivo: nada sucede sin una razón suficiente que convenga a la experiencia real del mundo y en este caso, no nos conducimos con los otros seres sin que nuestra propia naturaleza y nuestros móviles reales nos justifiquen. Así como dentro de nosotros residen motivos egoístas, lo hacen motivos desinteresados y virtuosos. Pero además de lo evidente y de los grados de voluntad que se objetivan sea en la virtud o sea en el vicio, lo que separa a la compasión del egoísmo es la dificultad para contemplarla y practicarla. La compasión es posible porque hay una tendencia en el ánimo natural que la justifica, pero a diferencia del egoísmo, esta es el camino enmarañado y difícil de recorrer, pues la mayoría del tiempo se encuentra bordeado por la neblina de la voluntad y de la individualidad.

Asimilamos ahora la razón por la que los consejos orientados a las relaciones que tenemos con nuestro propio *yo* y con los *otros* que Schopenhauer ofrece en los *Aforismos* son expresados a través de casos bastante concretos. Presenta situaciones tan cotidianas como el simple hecho de conocer a una persona, tener una conversación, tener un amigo o solamente un colega y nos enseña los caminos y las conductas que tenemos a nuestra disposición para conducirnos frente a éstas, o bien puede elegirse nuestra primacía y entonces actuamos conforme al beneficio propio, o puede optarse por promover relaciones más placenteras y auténticas a costa del sacrificio de la individualidad.

Para ilustrar lo anterior, en los *Aforismos* sobre la relación propia con los demás trata el asunto de la tolerancia y la paciencia como dos actitudes que recomienda si lo que se desea es un acercamiento con los *otros* auténtico. Pareciese que ambas, la tolerancia y la

---

<sup>68</sup> Ibid. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. P.85

paciencia, son virtudes muy próximas a la compasión; pues pensemos en que la falta de éstas nos conduce a riñas y desacuerdos que pudiesen herir los sentimientos o la personalidad de aquellos a quienes dirigimos nuestra intolerancia e ira. En lugar de *querer cambiar* a los demás y buscar adecuarlos a nuestras formas de pensar y actuar, el filósofo recomienda reconocer que su individualidad y alteridad provienen del mismo sitio del que se derivan la individualidad y alteridad propias; reconocimiento que reduce la aparente distancia entre mi *yo* con el *otro* y consecuentemente, me permite *vivir y dejar vivir* o lo que resulta aún más virtuoso, me concede la oportunidad de *ocupar el lugar, el dolor y el sufrimiento del otro*.

*Entre tanto, le recomiendo a quien desee aprender a soportar a los hombres que desarrolle su paciencia con esos objetos inanimados que entorpecen tenazmente nuestras acciones debido a alguna regularidad mecánica o física; tendrá a diario ocasiones para ejercitarse. Uno aprende luego a trasladar a los hombres la calma así adquirida, porque se acostumbra a pensar que también éstos, cada vez que obstaculizan nuestros designios, lo hacen forzados por una necesidad tan implacable y connatural como aquella que rige la causalidad de los objetos inanimados; molestarse por sus acciones serían tan irracional como molestarse porque una piedra pequeña venga rodando a interponerse en nuestro camino.<sup>69</sup>*

Practicar la tolerancia o la paciencia incluso con las personas que lucen opuestas a nosotros –pues recordemos, esa diferencia es mera ilusión frente a las condiciones volitivas de la existencia– se postulan como un paso formidable para comenzar a recorrer el engorroso camino hacia la compasión; pues tales acciones tienen inscrita la marca del bienestar y el placer ajenos a través de un ejercicio *autocensurable*. Si la compasión es un móvil auténticamente moral es debido a que representa todo aquello que va en contra de la voluntad y el deseo, pues recordemos que todo lo animado por la voluntad en nada se vincula con lo moral.

Al experimentar los padecimientos ajenos y de la misma forma, al convertirlos en el único motivante de nuestro propio accionar –sea para intentar mitigar su infelicidad o bien sea para reemplazar su dolor con otro menos funesto– conseguimos, según

---

<sup>69</sup> Ibid. *Aforismos sobre el arte de vivir*. Págs. 241-242

Schopenhauer, al menos dos certezas que nos permiten aminorar el dolor general de la existencia y consecuentemente, mejorar directamente las condiciones de nuestra vida compartida e indirectamente, las condiciones propias: 1) Al ser conscientes del sufrimiento ajeno, podemos evitar magnificarlo o incluso, podemos prevenirnos de ser la causa estimulante de tal sufrimiento y 2) Un actuar conscientemente compasivo, invita a nuestros sentidos de ayuda y protección a ponerse al servicio de los otros.

Pero la cuestión no termina si no hemos resuelto el problema del *deber* con el que se ha inaugurado esta disertación sobre la compasión. Podríamos preguntar en favor de todo lo dicho si el deber en sí mismo luce, precisamente, como motivaciones y acciones compasivas. En gran medida podríamos responder afirmativamente: el deber en su forma esencial, visto sin las ataduras de las relaciones causales que conforman el conocimiento material, se presenta como lo compasivo, lo servicial, lo empático. Sin embargo, esto es así siempre que se admita que el deber no puede fundamentarse en un principio racional o en un contexto teológico.

En el sistema schopenhaueriano, como se ha insinuado con anterioridad, la esencia del deber o de cualquier otra noción vinculada a los fenómenos existenciales, solo puede fundamentarse en lo real, en lo sentido y en la experiencia ajena; esta connotación del deber schopenhaueriano es precisamente la que Kant habría reservado solo al reino de la antropología pragmática<sup>70</sup>. A diferencia de lo formal y lo que conforma al sistema de la *metafísica de las costumbres*, lo pragmático es en Kant una descripción empírica del obrar humano en general y en cierta medida, pretende ser una guía para las buenas relaciones entre individuos con una vida común. En la pragmática no cabe algo así como un *deber por el otro* –pues ello admitiría un sacrificio por algo más que la razón pura y si esto sucediese, el sistema de la razón pura quedaría en ruinas– pero sí conviene un *obrar* a través de la prudencia y tolerancia en favor de la paz y el engrandecimiento de la cultura. Sin embargo, la moral como la ha postulado Schopenhauer no puede desvincularse de lo que se *intuye* en la experiencia vinculada con el dolor y el sufrimiento ajenos, precisamente como un deber en sí mismo.

Así, un obrar compasivo puede arreglarse a la noción de *deber en sí mismo* precisamente por ser un obrar desligado de las pretensiones egoístas del yo y por ende,

---

<sup>70</sup> Cfr. Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica. 2014

de la voluntad. Sin embargo, en lo que respecta a la esencia del deber, tendría que corresponderle a todo aquel acto que reconozca en los dolores del mundo –y no los propios– su principal y única motivación; pues el reconocimiento de tales nos empuja e incita a la acción de mitigarlos, como si esta fuese una labor por la que *la vida tiene algún sentido, algún valor*.

### 3.3 A modo de conclusión: el diseño de un buen vivir a través de la mejor consciencia

Según lo que se pretende defender en este estudio, la mejor consciencia, su análisis y principalmente su uso, tiene un principio insuperable: poder ver sin ser parte ingrediente de lo observado. Bajo la disposición de observar al mundo y sus objetos sin las categorías del conocimiento empírico, se insinúa la posibilidad de acceder –aunque no por entero– al dominio que Kant habría restringido para la sensibilidad y el entendimiento humanos; esto es, el dominio de la *cosa en sí*.

No obstante, hay una ligera pero importante diferencia entre contemplar a la naturaleza sin las categorías del conocimiento empírico y entre contemplarla en todos los efectos de su naturaleza empírica, fuera de la causalidad, el tiempo y el espacio; es ahí, justamente, donde el padre del pesimismo halla la posibilidad de describir a la cosa en sí. Dar el salto hasta las entrañas de la *cosa en sí* para el método pesimista, representa la máxima de sus tareas porque de ahí surge la posibilidad para Schopenhauer de una metafísica del obrar y del buen vivir despojada del misticismo con el que se ha fundamentado el mundo a partir de la categoría de *sujeto* racional.

Nuestro autor apunta que la distinción kantiana entre lo fenoménico y lo nouménico conlleva a la resolución de un problema que desde Platón habría configurado el discurrir de toda filosofía futura –se refiere a la distinción entre el ser y el devenir– y por tal motivo, el sentido de tal distinción abarca más categorías de la comprensión y es más profundo que aquel que se limita al orden epistemológico. Pues si es cierto que entre el cuerpo, la consciencia y el mundo se interpone el *intelecto* y de ahí se sigue que las cosas *no pueden conocerse de acuerdo con lo que son en sí mismas (...)*<sup>71</sup>, entonces la distinción kantiana adquiere, igualmente, el tono del descubrimiento metafísico más *relevante* de toda la historia de las ideas: *este mundo que se manifiesta en los sentidos no tiene un verdadero*

---

<sup>71</sup> Ibid. *El mundo como voluntad y representación*. P. 472

*ser, sino solo un constante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su percepción no es tanto un conocimiento como una ilusión.*

El filósofo advierte que en lo que toca a su acercamiento a la filosofía oriental, hallamos una concepción sobre el mundo que nos perfila sobre su aparente superficie igualmente cercana a las posiciones platónica y kantiana. A pesar de que el lenguaje de los Vedas y los Puranas no sea el mismo que se emplea en la rigurosidad y sistematicidad de la filosofía kantiana, pues se acerca más a las figuras retóricas del mito, en esencia la enseñanza es la misma: Maya, como deidad de la *ilusión*, es poseedora de nuestra consciencia natural; mientras no se desafíe a la consciencia por su emancipación, tal no será acreedora de la verdad que la obra de Maya ha *duplicado* y ocultado.

El análisis kantiano de las facultades cognitivas como configuradoras de esa misma ilusión según la cual el hombre ha instaurado el sentido de sus conocimientos generales, complementado con la noción del velo de *Maya*, guía al sistema schopenhaueriano, como afirma Giovanni Gurisatti bajo la máxima: *Vitam impendere vero (consagrar la vida a la verdad)*<sup>72</sup>. Pero la paradoja de la verdad simboliza la auténtica tragedia de nuestra existencia y el intento por comprenderla hasta el fondo de sus últimas sutilezas. Pues por un lado, Schopenhauer es partidario de la idea tanto platónica como kantiana que la verdad no puede ser demostrada ni en el orden de la naturaleza como fenómeno ni en el orden del intelecto; pero al mismo tiempo es una facultad la que hace posible develar los dos principios fundamentales de la metafísica schopenhaueriana: 1) el mundo por sí mismo se ve como volición y sufrimiento, 2) el sufrimiento y la volición pueden ser constreñidos bajo principios y actitudes en sentido pragmático.

Schopenhauer considera que Immanuel Kant estuvo cerca a descubrir un principio de acceso a la volición como esencia subyacente a todo lo que aparece como conocido. El camino habría comenzado a forjarse en el uso puro y práctico de la razón, pues a través de tal uso no solo se ingresa a la naturaleza del deber como forma, sino también se hace patente la naturaleza del *mundus intelligibilis* en el que habita la fuerza de la buena voluntad humana. Es el proceder teológico y místico el que según Schopenhauer, nubla la vista de Kant. De no haber primado la tendencia natural del hombre hacia el bien por encima de su tendencia al egoísmo y al deseo habría descubierto un uso pragmático puro

---

<sup>72</sup> Ibid. *Notas sobre oriente*. P. 9

de la razón sin la necesidad de apelar a una metafísica de las costumbres desligada de la antropología y lo empírico.

Además, otro factor decisivo en el pesimismo para conseguir allanar el terreno de la *cosa en sí* por medio de la mejor consciencia, es el hecho de dar cuenta que éste sujeto kantiano que ha sido dotado de una razón capaz de darse a sí mismo su propia *ley moral* y una voluntad lo suficientemente formidable para actuar conforme a ella, solo puede justificarse si se admite a la filosofía un principio meramente especulativo para conformar una unidad de sentido capaz de sostener así, la *verdad* inamovible sobre el ser. Sucede que para el pesimista, la experiencia y la sensibilidad no pueden ser rechazadas como fuentes de recepción para la *cosa en sí* porque, de hecho, el examen de la autoconsciencia nos ha mostrado que su motivo es la apariencia del mundo. Esto querrá decir que la *cosa en sí*, lo eterno, la verdad, no pueden hallarse en un movimiento interno de la consciencia: *El sujeto no es, sin embargo, la voluntad; es el puro cognoscente, a quien la voluntad, el cuerpo, la vida entera se le manifiesta de forma visible; (...).*<sup>73</sup>

El argumento anterior autoriza nuestras pretensiones de colocar en el centro de la constricción de la voluntad a una facultad tal como la mejor consciencia. No obstante, hemos explicado con anterioridad que la noción de consciencia mejor en el sistema schopenhaueriano desapareció tan pronto como apareció en sus obras joviales; no se hallará en la literatura schopenhaueriana sistema alguno de la consciencia mejor. Así que nuestra investigación, con el propósito de restaurarla y convertirla en un principio de actuar y de vivir –pues sus posibilidades le abren otras vías de acción concretas al ser humano– ha tenido que reconstruir la noción de mejor consciencia sobre la base de aforismos, sentencias o referencias disueltas a lo largo de sus escritos.

Por la descripción que realizamos de la *autoconsciencia* y la consciencia mejor en el primer y segundo capítulo, sabemos que el principio que las diferencia es su objeto motivante: el movimiento de la autoconsciencia es circular porque su fundamento y su objeto es el *yo puro*, por el contrario, ya que sus objetos son varios y el mundo exterior la configura, el movimiento de la consciencia mejor es hacia delante, directo y sobre todo multidireccional. Y si bien la autoconsciencia sería una región de la dimensión que fundamenta y describe a la ética en general, su naturaleza auto-referencial le restringe el

---

<sup>73</sup> Ibid. *Notas sobre Oriente*. P. 147



acceso a todos los planos que puede alcanzar la consciencia mejor; hemos hablado de aquellos dominios: el arte y el deber en sentido pragmático.

Comenzar la descripción del mundo en las apariencias y en los objetos sensuales tal y como conforman nuestras representaciones, para después así desplazarse hacia la contemplación de la *cosa en sí* no solo como condición de posibilidad del conocimiento representacional, sino como expresión de la verdad en tanto lo humano puede abarcarlo, no nos parece ahora una estrategia fortuita. Únicamente la verdad que contempla lo dado en el dominio de la experiencia, puede tener un fundamento metafísico no especulativo.

Al no estar determinada por los principios de razón suficiente de la consciencia general, ni limitada por las categorías del conocimiento empírico, decimos que la consciencia mejor tiene por delante a la *cosa en sí* y su primer designio, solamente como función, es la de *contemplar* tal esencia que no aparece a la intuición común, vulgar. Hemos determinado que la consciencia mejor intuye de una forma peculiar, no es empírica, no es intelectual y resta preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza de esa forma peculiar de la intuición y con base en ello, qué es lo que intuye? Parece que lo sabemos: su intuición es pura, contemplativa, desinteresada, avolitiva, impersonal, intuye esencias y la esencia no es otra cosa que el mundo en sí, he ahí la intuición pura y el encuentro sin máscaras ni intermediarios causales con la voluntad. Y sin embargo, debemos presionar más sobre el asunto si queremos transitar del primer designio de la consciencia mejor al segundo de sus usos, al sentido que Schopenhauer encuentra como *verdaderamente puro y práctico*: la acción por la maximización del placer ajeno.

Si todo lo que habría mantenido viva a la filosofía –nos referimos a justificaciones divinas, místicas y humanísticas–, principalmente a sus concepciones metafísicas, prácticas y vitalistas se derrumba en el momento en que develado el telón de fondo de la existencia y se descubre así, por medio de la contemplación y la intuición pura, el ímpetu y la crueldad de la voluntad, parece ser que el pesimismo nos ha legado un único camino; no para contradecir el fundamento metafísico del mundo, pues éste, la voluntad, es justamente el ser, la verdad, lo eterno, lo inmutable. El camino que efectivamente nos abre el pesimismo y la consciencia mejor como su complemento, es el de la acción que se redime de sus y se emancipa de las causas e individuaciones. Se trata entonces, del tránsito del *ser* a la *nada*.

¿La nada como principio contemplativo y compasivo? Y si la contemplación y la compasión como modelos extraídos de las actitudes artística y práctica conducen a la nada desde el punto de vista de lo que aspira a la consciencia mejor, ¿por qué se afirmarí­a que la consciencia mejor apunta a *algo* y no que desea lo contrario a la voluntad de vivir, que es la muerte y el nihilismo? Que estas interrogantes surjan a raíz de la postulación de la *nada*, nos indican que no hemos abandonado el ámbito del curso natural de nuestro pensamiento, aquel que se expresa en categorías y bajo coordenadas espacio-temporales. Ya Schopenhauer habrí­a advertido que la presencia de la consciencia mejor estremecerí­a el presunto suelo firme de lo *racional*:

*Acerca de lo que sea la mejor consciencia nada podemos decir positivamente, al caer nuestro discurso dentro del ámbito de la razón; sólo somos capaces de señalar lo que prevalece sobre ésta, por lo que únicamente podemos referirnos a ella de un modo negativo. La razón sufre por lo tanto una turbación: en el plano teórico queda suplantada por el genio [artístico] y en lo práctico viene a ocupar su lugar la virtud.*<sup>74</sup>

Nada positivo podrí­a decirse de la mejor consciencia en tanto se confiera al pensamiento la tarea de descifrarla, su principio y su dimensión práctica no pueden siquiera ser dilucidadas como cualquier otra facultad que componga la cuarta raíz del principio de razón suficiente, sabemos el motivo: aquellas facultades, en esencia perfeccionan y prolongan el influjo de la voluntad. Si en verdad la mejor consciencia ha de tener un valor como facultad tanto especulativa como pragmática, hemos de tener en cuenta que un método optimista no puede deducirla. El mismo Kant habrí­a afirmado que el éxito de una empresa cualquiera se lograba en la división de labores o tareas, pues: *Allí donde las labores no están diferenciadas y divididas y donde cada uno es un artífice universal, los oficios se encuentran en la mayor barbarie.*<sup>75</sup> Por lo que hemos conseguido, sabemos que Schopenhauer contempla como la más alta labor de la filosofía la descripción esencial de la existencia y a partir de dicha descripción, a la filosofía le compete la exhortación de mejorar y elevar tales condiciones de la existencia. ¿Cuál tendrí­a que ser la facultad que autorice una descripción de la existencia y consecuentemente, una guía para el beneficio de tal existencia?

---

<sup>74</sup> Manuscritos. P. 29

<sup>75</sup> Ibid. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. P. 44

Y si Kant hubiese seguido su propio consejo, quizá habría reparado en que la razón es insuficiente como facultad que descubre un posible buen vivir conforme a la noción de *deber* en sí mismo. Si el buen vivir a de afianzarse en una facultad de tal naturaleza como la razón, no nos quedaría más que admitir que no hay motivación más pura que la vanidad y el egoísmo que la misma razón se confiere con un acto de presunta autonomía. Siendo la razón la facultad del todo metafísico, su fundamento especulativo no es otro que la voluntad desde el punto de vista de su perfeccionamiento, y cabría ahora preguntarse: ¿cómo es posible que asuntos como el deber, la autonomía y la libertad humanas sean derivadas de una facultad igual de egoísta que su fundamento insuperable?

Puesto que el objetivo y la posibilidad de mejorar las condiciones de vida de una existencia condenada al deseo y consecuentemente al sufrimiento no puedan estar ligadas a una facultad *del todo*, pues es precisamente ese *todo* es la causa originaria del sufrimiento, hemos de ceñirnos a una facultad que apunte al antitético del *todo* y a raíz de la contemplación de la nada, *diseñe* posibles vías de escape o mejor dicho, vías para la redención y la emancipación de la voluntad. Esta es, la mejor consciencia como la facultad de la *nada*: nada de apariencia, nada de deseo, nada de egoísmo.

*La «nada» es un concepto meramente relacional. Aquello que no mantiene ningún tipo de relación con alguna otra cosa es tomado por ésta como nada y, a su vez, califica de nada a esa otra. Si, por ejemplo, nos consideramos como existentes dentro del espacio y el tiempo, tacharemos de nada, o diremos que no es en absoluto, todo cuanto quede fuera del espacio y el tiempo; y asimismo afirmaremos con todo derecho que, «tan pronto como cesemos de hallarnos inmersos en el espacio y el tiempo, / dejaremos de ser en absoluto, así como que nuestro ser (lo contrario de la nada) cesa con la muerte».*<sup>76</sup>

El proceder pesimista, en el momento que descubre la apariencia del mundo y deja a la vista de todos a la volición como el ser que ha fabricado los dolores del mundo, propone al antagónico del *ser* como *arma* y *escudo* en su aspirada detención o constricción del deseo. Sin embargo, la mejor consciencia debe ser casi tan aguda como lo es la voluntad para no seducirse con la idea de la nada que representa otro modo objetivado de la voluntad: la muerte, el suicidio, el nihilismo. Tales actos o eventos no son precisamente

---

<sup>76</sup> Ibid. *Manuscritos*. P. 30

lo contrario de la voluntad, de hecho son su continuación y su más alto grado de éxtasis; pues ahí ha de confirmar que el cuerpo humano irremediamente, le ha pertenecido de principio a fin, desde su procreación hasta su extinción.

Al morir cualquier individuo, lo que la vida pierde es solamente un cuerpo o un útil, pero ella continúa su flujo entre los tantos cuerpos que puede elegir para su objetivación. Resulta curioso pensar en el hecho de que el ciclo natural de la vida culmine en la vejez, mientras que en la juventud el ciclo encuentra su punto más activo y no cesa sus repeticiones. Bajo la concepción de la voluntad, la vejez representa el fin de la voluntad de vivir; la voluntad no puede objetivarse por entero en un cuerpo que precisa descanso y, por tanto, el cumplimiento de sus deseos han dejado de ser su prioridad.

Si es cierto que en el suicidio o la muerte es un individuo el que se extingue, mientras que la voluntad continúa ejerciendo su poder en otros de los tantos individuos disponibles, podríamos declarar que la muerte no es más que apariencia, es decir, no es más que otra cara de la voluntad. Cometer suicidio al suponer que con ello se consigue interrumpir o frenar el flujo de la voluntad o al suponer que se aminora el dolor, es para nuestro autor, actuar con base en un engaño y desear lo mismo que la voluntad solicita; pues aunque no lo catalogue como un acto *cobarde*, sí lo considera un acto motivado por el egoísmo. Si acaso se acaba el dolor propio y entonces, la voluntad gana al perder una materia debilitada; pero los dolores del mundo no se detienen con la *muerte* de un solo individuo. He ahí la importancia de que la mejor consciencia se sirva no de algo tan simple como la observación de fenómenos, sino de la contemplación de lo que las cosas son por sí mismas, justo como el artista lo consigue al contemplar a su objeto puro.

Respecto del nihilismo se sigue una argumentación similar, principalmente si se pone en perspectiva la premisa nihilista que afirma que *nada* tiene valor por sí mismo. Esta concepción arremete directamente a la noción schopenhaueriana del deber en sí mismo y del obrar compasivo. En el caso de que *nada* tuviese un valor esencial, ni siquiera el hacerse cargo de la existencia y el sufrimiento ajenos, cualquier intento por frenar a la voluntad resultaría tanto un sinsentido lingüístico, como un absurdo metafísico. Resulta que la voluntad no detiene su curso tan solo porque no reparamos en ella o por el simple hecho de decidir que no creemos en ella. Así que ignorarla es un acto que beneficia su prolongación y suprime cualquier caracter de una moral posible, asunto notablemente peligroso porque entonces, no habría espacio para distinguir entre el bien y el mal, entre actos compasivos y egoístas, entre la justicia y la injusticia. He ahí la importancia de que

la mejor consciencia, en el plano de lo práctico, se guie bajo la regla que mide el dolor ajeno; evitando así, ser la causa eficiente de un sufrimiento más en el mundo.

La concepción de *nada* a la que debe estar ceñida la mejor consciencia si su objetivo es la contemplación de las cosas sin el velo de la apariencia y así, conseguir la optimización de la vida en común, es aquella que ostenta el valor de lo mundano sin el entramado de relaciones causales que el entendimiento y la intelección ponen sobre sus intuiciones, por un lado, y por el otro requiere apreciar el valor de la nada como el descubrimiento de que el dolor propio *no impera sobre el ajeno*, no es, esencialmente, el más importante y urgente de resolver. El mundo se *ve* como *nada* sin la expresión del intelecto sobre éste, son la fuerza y la belleza de la naturaleza misma las que comienzan a inundar a nuestra consciencia mejor de una dicha inexplicable, momentánea, pero posible, libre, emancipada. La voluntad y el deseo *son* ahora desterradas a los confines de la nada cuando por medio de la compasión, el dolor del otro, que antes parecía impropio y no motivaba ningún obrar propio, se convierte ahora en regla heterónoma según la cual comprendemos, finalmente, que los dolores del mundo son *uno solo*. Así, la consciencia de las otras cosas se vuelve en mejor consciencia justo porque guía al espíritu humano a su desvinculación con el *yo*, y hacia un buen vivir conforme al deseo de *nada* en particular, sino más bien, con motivo del sufrimiento general.

La mejor consciencia encuentra la posibilidad de diseñar un buen vivir, un mejor vivir, desde cero, a partir de la *nada*, pero vinculada desde el inicio y acompañada hasta el final por su unidad de sentido y verdad: lo artístico y el deber por sí mismos. En su avance y discurrir histórico, la mejor consciencia en su labor arquitectónica no ha de olvidar sus orígenes que son, al mismo tiempo, sus motivaciones: lo bello y lo compasivo; conceptos que celosamente ha de resguardar como el recordatorio de que incluso en el ojo del huracán que es la voluntad, ha de centrar sus esfuerzos por mantenerse en pie en favor de los misterios que ha conseguido descifrar.

La forma en la que puede trasladarse hacia la vida común y la existencia ordinaria este principio del *buen vivir* conformado por la comunión entre el arte y el deber o sabiduría práctica es a través de la exhortación a obrar en la cotidianidad, en la medida de lo posible y lo justo, imitando tanto los dones del artista como los dones del sabio. Cuando el artista contempla la naturaleza o los objetos que el hombre ha fabricado obedeciendo las leyes de su inherente necesidad, decide no hacerse cómplice de las manipulaciones del deseo y prefiere, a través de sus obras, figurar el encuentro que su intuición pura ha mantenido

con la cosa por sí misma. El lenguaje, las imágenes y los sonidos que forman parte del contenido de una obra de arte, no tienen mucho sentido ni valor si se examinan conforme a la unidad del conocimiento científico otorgado por las facultades cognitivas. Desde el punto de vista de la mejor consciencia, el contenido artístico adquiere el tono del descubrimiento de lo esencial. Y en efecto, la voluntad de vivir que ha hecho posible cualquier forma de vida observable se encuentra inmersa en el *todo*, pero lo destacable de la contemplación que alcanza la mejor consciencia es su desvinculación de la mirada que ostenta la volición. Poder contemplar a la voluntad sin algún ánimo o motivo en específico, autoriza al hombre a desvincularse de la perspectiva del deseo con el que se promueve su sufrimiento de acuerdo con lo que la materialidad y la apariencia le incitan.

Respecto a la recomendación de llevar un estilo de vida imitando los dones del sabio, la clave se halla en la *extinción* del *yo egoísta*. Cuando se venera la posibilidad de contemplar las necesidades y los tormentos del otro por encima de los propios, la satisfacción que nos embarga no es de la misma clase que aquella que sobreviene cuando actuamos solo por el mantenimiento propio. Mientras que la satisfacción de los impulsos propios siempre se verá afectada y reemplazada por lo que Schopenhauer llama *remordimiento de consciencia*, un sentimiento casi imposible de desaparecer hasta distraer al deseo con algunas otras superficialidades, la satisfacción que brinda el ser compasivo con el otro se expresa en la consciencia como un rendimiento de la fuerza y la vitalidad de la misma: pues al anularse a sí misma y poner en el centro de su obrar al *otro-yo*, se muestra como verdaderamente resistente, redentora y purificante de toda la culpa que la consciencia moral pueda poseer.

## Bibliografía:

- Aramayo, Roberto. 1999. *Escritos inéditos de juventud*. Valencia, España. Editorial Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. 2018. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Borges, Jorge Luis. 1974. *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires, Argentina. Emecé Editores
- Deleuze, Gilles. 2013. *El saber. Curso sobre Foucault*, T. I. Buenos aires, Argentina. Editorial Cactus.
- Hesse, Herman. 2012 *Siddhartha*. Ciudad de México, México. Escritores mexicanos unidos.
- Hume, David. 2001. *Tratado sobre la naturaleza humana*. s/l. Libros en la red.
- Mann, Thomas. 2017. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Ricoeur, Paul. 2002. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Ciudad de México, México. Fondo de cultura económica.
- Safranski, Rüdiger. 1992. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- San Agustín. 2018. *Confesiones*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Schopenhauer, Arthur. 2010. *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona, España. Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, España. Siglo veintiuno de España editores.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Notas sobre oriente*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2016. *El mundo como voluntad y representación*. Ciudad de México, México. Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Sobre la libertad de la voluntad humana*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2018. *Aforismos sobre el arte de vivir*. Madrid, España, Alianza Editorial.