



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

El sufrimiento como fundamento ético: Schopenhauer y sus resonancias indias

Suffering as an ethical foundation: Schopenhauer and his Indian resonances

Autor/es

Abel Rafael Rubio Aisa

Directora/as

Carolina Meloni González y Joaquín Fortanet Fernández

Facultad de Filosofía y Letras

Año 2023/2024

Índice

1. Introducción.....	3
1.1. Objeto del trabajo.....	3
1.2. Consideraciones metodológicas.....	5
2. Capítulo I: Cosmología voluntarista.....	10
3. Capítulo II: El sufrimiento como fundamento ético.....	23
4. Conclusiones.....	39
5. Bibliografía.....	42

1. Introducción

1.1. Objeto del trabajo

En la actualidad estamos constatando un fenómeno interesante aunque no desconocido para la Filosofía: las doctrinas éticas del período helenístico vuelven a estar de moda, particularmente el estoicismo, lo cual lejos de ser un asunto baladí resulta francamente interesante. Digo que este fenómeno no es desconocido para la Filosofía porque a diferencia de otras disciplinas, cuyo modo de proceder se parece más al de un saber acumulativo, donde las posiciones previas son superadas con el tiempo y pasan a tener un interés propiamente histórico, en nuestra disciplina es frecuente asistir al revitalizamiento de doctrinas que parecían haber quedado ya relegadas en el transcurso del tiempo, mientras que por el contrario, doctrinas relativamente recientes pueden ser tan fugaces como un eclipse, y rezumar en su génesis ya un olor a tradición. En nuestro tiempo nos toca asistir al revitalizamiento de un estoicismo vulgarizado, que viene a operar como una suerte de autoayuda con el propósito de compatibilizarnos con una época profundamente acelerada y despiadada, y que para colmo, parece estar perdiendo la vergüenza a mostrarse como tal. Esto buenamente podría ser objeto de una reflexión de carácter político, sin embargo, no será lo que nos ocupe en el presente trabajo. La intención aquí es presentar un conato de doctrina ética que pueda obrar a modo de alternativa al *eudemonismo* que vuelve a resonar con fuerza en el presente. Hablo de conato, esto es, un intento, una tentativa, porque creo que es fiel al espíritu de Schopenhauer, que será el autor cuyo pensamiento vehicule nuestra exposición. Si lo expuesto acaba siendo satisfactorio, se entenderá de sus resultados por qué hablamos de conato y no más bien aseveramos una verdadera y efectiva alternativa. Conviene añadir que el autor que nos ocupa nunca tuvo la pretensión de ser un moralista, esto es, de responder a la pregunta de qué es lo que debemos hacer postulando un modelo de conducta, lo cual deberá seguirse también de la exposición. También debemos precisar: he hablado de Ética, concepto todavía no definido y que como se verá en Schopenhauer adquiere un sentido diferente al que solemos emplear; ofreceré el sentido schopenhaueriano de Ética y postularé qué vamos a entender nosotros por *ética*, dos conceptos que espero poder diferenciar adecuadamente. A continuación, vamos a adelantar la naturaleza del filósofo que nos va a ocupar.

Pretender categorizar a Schopenhauer es una tarea sumamente complicada y por ello siempre polémica: ¿Schopenhauer es un pensador *idealista* o *materialista*; es un *dualista de substancias* o un *monista fundamental*; es un *irracionalista* o un *determinista* que afirma la

universalidad del *principio de razón suficiente*; supone una reacción contra el idealismo alemán o más bien es su última expresión? Son cuestiones especialmente difíciles de responder y abiertas a contrarréplica. No es mi pretensión determinar a Schopenhauer en una de estas categorías, como si pudiera tener la verdad absoluta sobre su pensamiento, más bien aspiro a que la exposición de su pensamiento logre salvar alguna de las sutilezas que alberga. Quizá la naturaleza de la filosofía schopenhaueriana pudiera ser aclarada si atendemos a sus influencias. Podemos postular tres grandes referentes para el pensamiento de Schopenhauer: Platón, Kant y el pensamiento indio, más concretamente el brahmanismo y budismo. Esto podría parecer una información aclaratoria, pero si acudimos a voces autorizadas nos encontramos con que Felipe Martínez Marzoa no parecía estar demasiado satisfecho con su interpretación de la *idea* platónica¹; Heidegger advierte que «sabemos en qué gran medida Schopenhauer ha falseado y toscamente interpretado la filosofía kantiana»² y Juan Arnau incide en que «Schopenhauer no acabó de entender el budismo. Cometió el error de pensar que el nirvana era una especie de extinción, de nihilización de la realidad, que se ajustaba como un guante a su innato pesimismo»³. Aun teniendo las afirmaciones anteriores por honestas y bien formadas, no quisiera con ello inducir a un juicio de valor sobre la filosofía de Schopenhauer, puesto que nuestra partida se juega en los argumentos y deberán ser estos los que nos sirvan para juzgar a Schopenhauer como filósofo. En ocasiones el propio Schopenhauer declara que su filosofía es el resultado de desarrollar un único pensamiento, poliédrico, cuya manifestación varía en función del camino escogido para recorrerlo, pero en definitiva, un único pensamiento, una única intuición profunda que habremos de intentar exponer adecuadamente. Lo que parece estar fuera de duda es que estamos ante un filósofo reconocido por la sistematicidad y claridad de su obra, así como por la elegancia de su prosa.

El título del trabajo alude a algo tal que «resonancias indias», ¿a qué nos referimos? No quisiera llevar a nadie a equívocos, este no es un trabajo de Filosofía comparada, como ya ha quedado claro al hablar de su propósito. La Filosofía comparada es una de las ramas más serias y exigentes de la disciplina filosófica: exige un conocimiento meridiano de la cultura e historia de la zona a comparar a fin de evitar caer en ejercicios de desmesura que tengan como efecto la uniformización del pensamiento, ejerciendo un imperialismo cognoscitivo de soslayo y falseando las conclusiones. De esto nos advierte el filósofo Raimon Panikkar: «la iniciativa comparatista [...] ha nacido en Occidente; y cuando se ha trasladado a otras

¹ Marzoa, Felipe. (2003). *Historia de la Filosofía II*. Ediciones Istmo. p. 224.

² Heidegger, Martin. (2013). *Nietzsche*. Alianza Editorial. p. 150.

³ Arnau, Juan. (2020). *Historia de la imaginación: Del antiguo Egipto al sueño de la Ciencia*. Planeta. p. 163.

culturas, éstas mismas han adoptado una perspectiva occidental»⁴. Podría pensarse que al eludir hablar de «Filosofía india» y hacerlo más bien de «pensamiento indio» estamos negándole la condición de Filosofía a tal pensamiento o reservándola para el pensamiento surgido en occidente, pero no es el caso. En el pensamiento indio se entremezclan elementos filosóficos con otros religiosos y ritualistas, lo que hace del mismo algo difícil de categorizar y por ello la designación de «pensamiento» ayuda a salvar tales disquisiciones. Sea como fuere, el pensamiento indio se ha caracterizado por hacer gala de una potencia especulativa sin precedentes, así como de contener algunas intuiciones profundas similares a las presentes en Schopenhauer, cuya obra presenta resonancias especialmente brahmánicas y budistas. Cuando la exposición del pensamiento de Schopenhauer lo permita trataré de acompañarla de este pensamiento indio. Puede parecer un añadido artificio, pero no lo es en absoluto: sirve a modo de reconocimiento de un pensamiento muchas veces denostado por su forma de presentación y su lugar de procedencia; y también supone un correctivo al modo de proceder del pensamiento occidental, el cual muchas veces asume acríticamente presupuestos heredados de una visión del mundo judeocristiana.

1.2. Consideraciones metodológicas

El trabajo va a consistir en una exposición de algunas tesis fundamentales de la obra de Schopenhauer que nos permitan tratar adecuadamente el tema que nos ocupa. Me basaré principalmente en el primer volumen de la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, que emplearemos a modo de hilo conductor para vertebrar el trabajo. La exposición se articulará en torno a algunas tesis de naturaleza metafísica, más concretamente cosmológicas, que harán a su vez de base para poder sustentar la cuestión ética. Para las cuestiones puramente éticas tomaremos como referencia la obra *Los dos problemas fundamentales de la ética*, que ofrece una exposición ordenada y sucinta de las mismas. Las consideraciones epistemológicas sólo serán tratadas incidentalmente, para lo cual haré alguna breve referencia a la tesis doctoral de Schopenhauer posteriormente editada y revisada, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Puesto que nuestra exposición es de carácter fundamental, algunas observaciones accesorias que tienen lugar en obras como el segundo volumen de su *magnum opus*, su *Sobre la voluntad en la naturaleza* o

⁴ Panikkar, Raimon. (2017). *La experiencia filosófica de la india*. Trotta. p. 39.

sus *Parerga y Paralipómena* no serán tratadas aquí. Con respecto a las comparaciones con el pensamiento oriental, ahí donde la exposición se preste a ello me valdré principalmente de citas contenidas en las *Upaniṣad*⁵, ya que ahí están contenidas algunas de las ideas más próximas al pensamiento de Schopenhauer.

Para terminar con la introducción y comenzar propiamente con la exposición, unas consideraciones últimas sobre la filosofía de Schopenhauer, así como del porqué de la estructura del presente trabajo. Si buscásemos aplicar un enfoque histórico-genético a la hora de acercarnos a un sistema filosófico no sería extraño encontrarnos con una ordenación tal que Metafísica, Epistemología, Estética, Ética y Política; claro que el orden podría variar y también podríamos añadir alguna materia más o perdernos en subcategorías interminables. Aun con lo anterior, parece intuitivo pensar que la base fundamental sobre la que se asienta un sistema filosófico bien podría ser la Metafísica, donde estarían expuestas las consideraciones fundamentales de naturaleza ontológica, cosmológica, teológica o psicológica si es el caso. Con Schopenhauer no va a ser diferente, pero sí es necesario reparar en un detalle de su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, que podría parecer accesorio pero que es importante para comprender la naturaleza de nuestro peculiar autor. La obra mencionada, piedra angular del sistema schopenhaueriano, no comienza con la Metafísica, sino con su Epistemología. Quizá un filósofo de tendencias *idealistas, racionalistas*, lo que en la Historia de la filosofía ha recibido en ocasiones el calificativo un tanto malicioso pero no desacertado de «dogmático», no tendría problemas en partir de una suerte de *innatismo, apriorismo* o «intuición suprasensible» desde los cuales desplegar el resto del sistema. A este respecto encontramos varias declaraciones de Schopenhauer, tal que:

«no permitiré que el doble sentido de la palabra *conscientia* utilizada en la cuestión me induzca a insertar en la autoconciencia los conocidos impulsos morales del hombre, designándolos con el nombre de conciencia moral o también de la razón práctica [...] esos impulsos solo surgen como consecuencia de la experiencia y la reflexión, o sea, como consecuencia de la conciencia de otras cosas»⁶.

Uno podría pensar que Schopenhauer, debido a su horizonte histórico, debería estar más próximo a los modos de filosofar del idealismo alemán que a otros tipos de doctrinas, y

⁵ Compendio de textos también conocidos como *Correspondencias ocultas*, que suponen la culminación del pensamiento védico y donde aparecen por primera vez reflexiones especulativas eminentemente filosóficas. Obras a las que Schopenhauer tuvo acceso durante la redacción del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* y en las que apreció una intuición primigenia de las tesis defendidas en su obra.

⁶ Schopenhauer, Arthur. (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI. p. 46.

si bien no se termina de librarse de algunos de los temas y motivos del idealismo alemán (como tendremos ocasión de ver), en él encontramos un influjo empirista que podría sorprender a más de uno. Del grueso de autores mencionados en la obra de Schopenhauer, algunas de las palabras más elogiosas las recibe John Locke. También se le concede algún elogio a Thomas Hobbes, no tanto así a David Hume, con quien polemiza más. Si abandonamos estas coordenadas empiristas y nos aproximamos a otros autores, vemos cómo Spinoza recibe algún elogio pero es criticado por los fundamentos de su *Ética*, Leibniz es peor tratado, el Kant posterior a la primera crítica es duramente criticado y tachado de «viejo senil», Fichte y Schelling son hostigados, y Hegel es directamente vilipendiado. Esta influencia empirista que le atribuimos a Schopenhauer se puede apreciar ostensiblemente en el siguiente fragmento:

«Nuestra filosofía afirmará aquí la misma *inmanencia* de toda la consideración anterior: no pretenderá, contrariamente a la gran teoría de Kant, utilizar las formas del fenómeno, cuya expresión es el principio de razón, como un trampolín para sobrevolar por encima del fenómeno mismo, lo único que da significado a las formas, y aterrizar en el dominio sin límites de las hueras ficciones. Bien al contrario, el mundo real y fácil de reconocer, en el que nosotros estamos y está en nosotros, aportará tanto el material como los límites de nuestra consideración; dicho mundo es tan rico en contenidos que ni siquiera la más profunda investigación de la que fuera capaz el espíritu humano no podría agotarlo. Así pues, con el mundo real y fácilmente reconocible a nuestra consideración ética nunca le faltará material [...] tampoco necesitaremos recurrir a conceptos negativos y faltos de contenido, para hacernos creer a nosotros mismos que decimos algo cuando, arqueando las cejas, hablamos del “absoluto”, del “infinito”, de lo “suprasensible” y todo cuanto son simples negaciones»⁷.

O, por terminar de evidenciar el privilegio que Schopenhauer le concede a la experiencia y al conocimiento sensible:

«tal como la visibilidad de los objetos posee su valor y significado por el hecho de proclamar la perceptibilidad de los mismos, el valor del conocimiento abstracto radica siempre e íntegramente en su relación con lo intuitivo. [...] todo lo contrario sienten quienes viven más en las palabras que en los hechos, quienes han visto más en los papeles y los libros que en el mundo real»⁸.

⁷ Schopenhauer (2010). *El mundo como voluntad y representación*, 1. Alianza Editorial. pp. 495-496.

⁸ *Ibidem*. pp. 232-233.

Sabiendo esto se me podría objetar que por qué voy a empezar la exposición de mi trabajo con aquello que he venido a llamar «Cosmología voluntarista», que no deja de ser una consideración global, metafísica, del *mundo como representación*, y no comienzo más bien exponiendo la Epistemología, abordada en su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y el primer libro de su obra principal. La respuesta es doble: por un motivo práctico, véase la extensión del presente trabajo; y por una clave que Schopenhauer proporciona al final de *Los dos problemas fundamentales de la ética*, y que desde aquí suscribimos:

«Igual que al final de toda investigación y de toda ciencia real, también aquí se encuentra él ante un fenómeno originario que explica todo lo que se concibe en él y se sigue de él mismo inexplicado y se presenta como un enigma. Así pues, también aquí aparece la exigencia de una *metafísica*, es decir, de una explicación última de los fenómenos originarios en cuanto tales y, si se los toma en su totalidad, del mundo. [...] la necesidad de un fundamento metafísica en la ética es tanto más acuciante cuanto que los sistemas filosóficos, igual que los religiosos, son unánimes acerca del hecho de que la significación ética de las acciones tiene que ser al mismo tiempo metafísica; es decir, una significación que sobrepase el mero fenómeno de las cosas y así también toda posibilidad de la experiencia y que, por consiguiente, se encuentre en la más estrecha conexión con la totalidad de la existencia del mundo»⁹.

Considero adecuado afirmar que la inmensa mayoría de nosotros poseemos una determinada *visión del mundo*, una serie de consideraciones cosmológicas que suponen una precomprensión del mundo y de las cuales se va a deducir la forma en que lo aprehendemos. Algunos reproducen una *cosmología pluralista* caracterizada por una pluralidad fundamental de principios, otros apuestan por un *dualismo de substancias* y se comprometen con una doble naturaleza de la realidad, otros se decantan por un *monismo fundamental* y asumen que todo lo que existe deviene de un primer principio, esto en lo que refiere a la estructura de dichos modelos cosmológicos, pues luego tenemos las distintas variantes que se siguen de las *cosmovisiones idealistas y materialistas*. En cualquier caso son modelos explicativos que, cuando están bien construidos, se asientan sobre premisas fundamentales que no son *objeto de ciencia*, que resultan imposibles de refutar. Con esto no quisiera dar a entender que toda

⁹ Schopenhauer (2009). pp. 307-308.

teoría cosmológica, por el hecho de postular unos posibles fundamentos para el mundo, sea automáticamente verdadera, nada más lejos de la realidad, pues es frecuente encontrar metafísicas infundadas: si la base de determinado modelo cosmológico resulta contradictoria deberá ser rechazado por cualquier persona razonable, por motivos similares, si el desarrollo de un modelo cosmológico habilita contradicciones o sus conclusiones son refutadas, habrá que plantearse cambiar de modelo y optar por aquel cuya potencia explicativa sea mayor. Para el conflicto entre dos modelos igualmente explicativos pero desigualmente complejos, por el *principio de parsimonia*, convendrá decantarse por aquel que sea más simple. Otro caso sería que una persona decidiera optar por una *cosmovisión* particular que no supera el tribunal de la razón, por motivos pasionales; a este respecto nada tengo que decir.

Con todo esto, creo que se entenderá la pertinencia de comenzar este trabajo atendiendo a las consideraciones metafísicas de la obra de Schopenhauer, a fin de proveernos de una *visión del mundo* suficiente que explice la naturaleza del *sufrimiento*, que habrá de suponer el fundamento para nuestro conato de doctrina ética. Con ello procedo a exponer.

2. Capítulo I: Cosmología voluntarista

Por Cosmología voy a entender aquella rama de la Metafísica que tiene por objeto el estudio del mundo en su totalidad. La exposición presente tiene por finalidad desplegar la *esencia íntima* del mundo tal y como se infiere de la filosofía schopenhaueriana. Para lograr este objetivo será necesario analizar el concepto de *voluntad*, eje central de la obra de Schopenhauer. Nuestro autor identifica la *voluntad* con la *cosa en sí* kantiana, algo francamente cuestionable y polémico. En ocasiones se ha dicho que las filosofías desarrolladas durante el idealismo alemán surgen, entre otros motivos, como una reacción contra la incognoscibilidad de la *cosa en sí* kantiana, lo cual dio lugar a sistemas filosóficos que se extendían horizontalmente con el objetivo de poder desplegarla en el tiempo y alumbrarla, de tal forma que se nos haga presente. Schopenhauer, como ya adelantaba, comparte este rasgo con el resto de idealistas alemanes, y sostiene la posibilidad de conocer la *voluntad*, si bien su modo de proceder va a estar especialmente alejado del de Fichte, Schelling y Hegel.

Como anticipábamos, Schopenhauer, con ese espíritu cercano al empirismo, va a rechazar acudir a supuestas facultades cognoscitivas de índole cuasimística que proporcionen un acceso privilegiado a la *voluntad* (la epistemología schopenhaueriana, con la *intuición empírica* que nos permite captar los datos del mundo, el *entendimiento* conforme al *principio de razón suficiente* y la *razón* como capacidad para abstraer lo particular de la experiencia y conceptualizarlo, no necesita añadir nada más). Si no poseemos una facultad específica de tal índole, ¿cómo acceder al conocimiento de la *voluntad*? Schopenhauer dice:

«lo cuestionado ha de ser algo totalmente diferente de la representación y radicalmente distinto con arreglo a toda su esencia, por lo que también ha de ser plenamente ajeno a sus formas y a sus leyes; de ahí que, partiendo de la representación, no puede llegarse a ello siguiendo el hilo conductor de esas leyes que sólo enlazan entre sí objetos, representaciones, y que son las formas del principio de razón. [...] nunca se llegará a la esencia de las cosas *desde fuera*»¹⁰.

Hablamos de la *representación*, trasunto del *fenómeno* kantiano intercambiable también por *objeto*. Schopenhauer comienza su obra principal con las siguientes palabras: «“El mundo es mi representación”: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce,

¹⁰ Schopenhauer (2010). p. 251.

[...] el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es él mismo»¹¹. La *representación* u *objeto* lo es siempre para un *sujeto*, por el cual entendemos «aquel que lo conoce todo y no es conocido por nadie [...] es el sostén del mundo, la condición sempiternamente presupuesta de cuanto se manifiesta, de todo objeto»¹². De esta forma llegamos a la conclusión de que el mundo considerado como *representación* consta de dos partes: el *objeto*, cuyas formas van a ser el *espacio*, *tiempo* y *causalidad* (sobre las cuales ahora repararemos), y el mencionado *sujeto*. Entre *sujeto* y *objeto* se da una relación de codependencia: «Estas mitades son inseparables incluso para el pensamiento, pues cada una de las dos sólo tiene significado y existencia por y para la otra, coexistiendo y desapareciendo con ella. Se delimitan inmediatamente, y allí donde comienzan el objeto cesa el sujeto»¹³. Más claro resulta en su tesis doctoral, donde afirma:

«Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. [...] todas nuestras representaciones se hallan en una recíproca conexión regular y determinable a priori en su forma, en virtud de la cual nada que sea existente por sí mismo e independiente, como tampoco nada aislado y separado puede convertirse en objeto para nosotros. Esta conexión es la que expresa el principio de razón suficiente en su universalidad»¹⁴.

Podríamos preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza de ese *principio de razón suficiente* que mencionamos? La tesis doctoral de Schopenhauer tiene por objeto analizar las distintas formulaciones que adquiere el principio en virtud del tipo de objetos a los que se aplica, pero para una exposición general resulta más satisfactoria la exposición de su obra principal:

«las formas esenciales y por ello generales de todo objeto, que son espacio, tiempo y causalidad, también pueden ser encontradas y cabalmente reconocidas a partir del sujeto, sin el conocimiento del objeto mismo, [...] dichas formas se hallan a priori en nuestra conciencia. [...] el principio de razón es la expresión común para todas esas formas del objeto sobre las cuales cobramos conciencia a priori y que, por ello, todo cuanto sabemos puramente a priori no es sino el contenido de aquel principio y lo que se sigue de éste, [...] cualquier objeto posible se halla sometido a tal principio, es

¹¹ *Ibid.* p. 113.

¹² *Ibid.* p. 116.

¹³ *Ibid.* pp. 116-117.

¹⁴ Schopenhauer, Arthur. (2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Alianza Editorial. pp. 87-88.

decir, guarda una relación necesaria con otros objetos, por un lado en cuanto determinado y por el otro en cuanto determinante; [...] la existencia global de todos los objetos, en tanto que son objetos, representaciones y nada más, se reduce por completo a esa necesaria relación suya entre sí y sólo consiste en ella, por lo que es plenamente relativa»¹⁵.

Con esto quedan perfilados algunos de los conceptos centrales de la epistemología schopenhaueriana, además de atisbar cómo el *mundo como representación* cae bajo el dominio de la *necesidad* (relación de *causa* y *efecto*) y está plenamente determinado. Schopenhauer se muestra como un autor determinista y dota al *principio de razón* de un alcance absoluto en lo que respecta al *mundo como representación*. Algo similar encontramos en la doctrina brahmánica contenida en las *Upaniṣad*, donde el *karma*, que en la tradición védica se asociaba a la actividad ritual y sus beneficios para los practicantes bajo una estricta relación de *causa y efecto*, va a ser objeto de una generalización aplicándose a toda acción, haciendo del alcance de la *causalidad* algo absoluto:

«Su ātman imperecedero es como una gota de agua en la flor de loto, aparentemente dominada por la naturaleza y sus cualidades, y proclive al desconcierto. Ello le impide reconocer al soberano Señor que hay en ella y, llevada por la corriente de las sensaciones, se ofusca en ellas, pierde pie y es empujada y sacudida, aturdida y arrastrada de un lado a otro. Y en ese trance el alma individual piensa que ése es “su yo” y eso “lo suyo”, presa de sí misma como un pájaro atrapado en la red. Dominada por los efectos del karma, cae en un vientre auspicioso o nefasto, sube y baja, y oscila como un péndulo, de un lado a otro, a merced de impulsos contrarios»¹⁶.

Algo similar encontramos en el pensamiento budista, para el cual los *dharma*, unidad fundamental de la cosmología budista, tienen una naturaleza contingente, esto es, ningún *dharma* es por sí mismo, todo *dharma* depende de otro. Ahora que sabemos cuál es el alcance del determinismo podemos proseguir con la exposición del concepto de *voluntad*.

Schopenhauer es consciente de que no somos *puro sujeto cognosciente*, no somos ninguna especie de *res cogitans* distinta del mundo material (cabría añadir que para Schopenhauer *substancia*, *materia* y *causalidad* son conceptos intercambiables). Estamos insertos en el mundo mediante un *cuerpo*, y en virtud de ello somos *individuos*. La naturaleza

¹⁵ Schopenhauer (2010). p. 117.

¹⁶ Arnau, Juan. (2021). *Upaniṣad Atalanta*. pp. 466-467.

del *cuerpo* es equivalente a la de cualquier otra *representación*, por lo cual está tan sujeto a la *necesidad* como cualquier otra *representación*; está plenamente determinado por el *principio de razón*. Aun con lo anterior, el conocimiento que nosotros tenemos en tanto que *sujetos* de nuestro propio *cuerpo* difiere del conocimiento que podamos tener de otros *objetos*, pues de lo contrario nuestro propio *cuerpo* sería percibido de la misma forma que la piedra que rueda ladera abajo. A este respecto Schopenhauer dice:

«Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*. Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo. El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente [...] La acción del cuerpo no es sino el acto de voluntad objetivado, esto es, colocado en la intuición. [...] el cuerpo entero no es sino voluntad objetivada, o sea, convertida en representación; [...] cabe decir en cierto sentido que la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad»¹⁷.

Vemos la radical importancia que adquiere el *cuerpo* en la filosofía de Schopenhauer, ya que supone el pasadizo desde el cual podemos acceder al conocimiento de la *voluntad*. El *cuerpo* se nos presenta como *voluntad objetivada*, que al entrar en los dominios del *mundo como representación* se ve tan determinada por la necesidad del *principio de razón* como cualquier otra *representación*. Vemos también cómo *querer* y *hacer* se identifican, pues como veremos más adelante el *querer* no es tanto una *causa* como un *efecto*, o dicho al modo schopenhaueriano, el *querer* no se trata de un *motivo* (correlato de la *causa* aplicado al mundo animal) sino lo *motivado*, esto es, la manifestación de la determinación que encuentra su razón en el *motivo*, lo que no deja lugar a alternativa y se traduce en una negación de la *libertad de la voluntad*.

Este conocimiento del *cuerpo* como *voluntad objetivada* es de carácter fundamental, no se puede ir más allá de lo dicho, a este respecto Schopenhauer lo expresa de la siguiente forma:

¹⁷ Schopenhauer (2010). pp. 252-253.

«Esta identidad de la voluntad y del cuerpo [...] sólo puede acreditarse [...] partiendo de la conciencia inmediata [...] y ascendiendo al saber de la razón o transfiriéndolo al conocimiento en abstracto; [...] con arreglo a su naturaleza no puede demostrarse nunca, es decir, no puede deducirse como conocimiento indirecto a partir de otro inmediato, justamente porque él mismo es el más inmediato»¹⁸.

Hemos expuesto la importancia del *cuerpo* para el pensamiento de Schopenhauer, en tanto que mantenemos un doble conocimiento del mismo: en primer lugar como *representación*, cuya naturaleza es equiparable a la de cualquier otra, mas el conocimiento que tenemos de nuestro *cuerpo* no acaba ahí; la acción del *cuerpo* se nos presenta como *voluntad objetivada*. Así opera Schopenhauer el acceso al conocimiento de la *cosa en sí*. La doble naturaleza del *cuerpo* habilita una pregunta sobre el mundo: ¿comparten el resto de las *representaciones* conocidas una naturaleza similar a la del *cuerpo*, esto es, son todas las *representaciones* una forma de *voluntad objetivada*? Una respuesta negativa a esta pregunta daría pie a un *egoísmo teórico* consistente en el privilegio de nuestra propia *representación* frente al resto, y que estaría fundado sobre la naturaleza particular de nuestro *cuerpo*. Al estar moviéndonos en un ámbito fundamental, como hacemos siempre en la Metafísica, Schopenhauer reconoce que no podemos desestimar este *egoísmo teórico* con pruebas, su carácter contingente será algo que quedará alumbrado al término de nuestra exposición. El *egoísmo teórico* no debe ser entendido como algo absolutamente pernicioso, pues está relacionado con la capacidad de conocer: «Nuestro conocimiento invariablemente vinculado a la individualidad y a la limitación implícita en ella comporta necesariamente que cada cual pueda ser sólo uno, pero en cambio pueda *conocer* todo lo demás»¹⁹.

Parece que estamos ante una encrucijada. Hemos llegado a la conciencia del *cuerpo* como *voluntad objetivada* gracias al conocimiento privilegiado que tenemos de la *representación* de nuestro *cuerpo*, que sin embargo no podemos tener del resto de *representaciones*, lo cual nos induce a un *egoísmo teórico*, arrojando tinieblas sobre la posibilidad de responder a la pregunta de si el resto de *representaciones* son a su vez *voluntad objetivada*. ¿Cómo sortear esta encrucijada? Schopenhauer nos ofrece la siguiente alternativa:

«Al margen de la voluntad y la representación no hay nada que nos sea conocido ni nos resulte pensable. [...] si analizamos la realidad de ese cuerpo y de sus acciones, al

¹⁸ *Ibid.* p. 256.

¹⁹ *Ibid.* p. 259.

margen de que se halla en nuestra representación, no encontramos ahí nada más que la voluntad, con lo que se agota su propia realidad. [...] Así pues, si el mundo corpóreo debe ser algo más que nuestra mera representación, entonces hemos de afirmar que, al margen de la representación, o sea, en sí y según su esencia más íntima, es aquello que hallamos inmediatamente en nosotros mismos como voluntad»²⁰.

De esta forma, o bien el resto de *representaciones* distintas del *cuerpo* son eso, meras *representaciones*, o por el contrario son también *voluntad objetivada*, no cabe alternativa posible. Sea como fuere, se nos exige seguir ahondando en la naturaleza de esta *voluntad*: «hemos de aprender a conocer más de cerca esa esencia de la voluntad, para saber distinguirla de lo que no pertenece propiamente a ella misma, sino a su fenómeno, que tantas gradaciones tiene»²¹.

Llegamos a la conclusión de que esta teoría cosmológica alberga aparentemente dos elementos fundamentales, la *voluntad* y la *representación*, y digo aparentemente porque mantenemos la sospecha de que toda *representación* no sea otra cosa en esencia que *voluntad objetivada*. Ahora cabría preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza de la *voluntad*?; ¿guarda algún tipo de relación con la *representación*? Son preguntas que debemos responder, para lo cual conviene volver nuestra mirada sobre nuestro *cuerpo*, que sabemos que es *voluntad objetivada*. Como decíamos antes, constatamos una identidad entre *querer* y *hacer*, y tratamos de perfilar someramente la naturaleza de este *querer*, ahora se exige una definición más detallada:

«Si un hombre *quiere*, quiere también algo: su acto de voluntad está siempre dirigido a un objeto y sólo puede pensarse en relación a él. ¿Pero qué significa querer algo? Significa: el acto de voluntad, que en principio es solo objeto de la autoconciencia, surge con ocasión de algo que pertenece a la conciencia *de otras cosas*, o sea, que es denominado *motivo* y constituye la materia del acto de voluntad en tanto que se halla dirigido hacia él: en esa *reacción* consiste toda su esencia. De aquí se infiere ya que el acto no puede producirse sin él; pues carecería tanto de motivo como de materia»²².

²⁰ *Ibid.* p. 260.

²¹ *Loc. cit.*

²² Schopenhauer (2009). p. 50.

Los *motivos*, que como adelantamos son el correlato de la *causa* que tiene lugar en la naturaleza aplicado al campo de los animales, suponen la *razón suficiente* que determina las acciones de nuestro *cuerpo*, que es *voluntad objetivada*. Los *motivos*, al igual que las *causas*, están supeditados al *tiempo* y al *espacio*, por lo cual su determinación, esto es, lo *motivado*, adquirirá siempre la forma de un *querer* concreto sujeto al *principio de razón*. Ahora bien, si nuestro *cuerpo* es *voluntad objetivada* y sus acciones son el resultado de una determinación que encuentra su *razón suficiente* en los *motivos*, ¿la *voluntad* puede verse determinada por los *motivos*, siendo por ello sometida a la *necesidad* de igual forma que lo hacen las *representaciones*? Schopenhauer lo niega:

«la esencia de mi querer no puede ser explicada mediante los motivos, sino que éstos determinan simplemente su expresión en un momento dado, son simplemente la ocasión en la que se muestra mi voluntad; en cambio, esta misma cae fuera del ámbito de la ley de motivación; sólo su fenómeno está determinado por esa motivación en cada momento. [...] sólo la *manifestación* de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, mas no la voluntad misma, que en esa medida ha de tildarse como una *sinrazón*. [...] la explicación de un fenómeno por el otro, o sea, aquí el hecho por el motivo, no contraviene en absoluto que su esencia en sí sea voluntad y que ella misma no tenga fundamento alguno, dado que el principio de razón en todas sus configuraciones es una mera forma del conocimiento y su validez abarca por lo tanto simplemente a la representación, al fenómeno o visibilidad de la voluntad, mas no a la voluntad misma que se hace visible»²³.

Con esto queda claro que la determinación que ejercen los *motivos* sobre las acciones de nuestro *cuerpo* afectan al *fenómeno* de la *voluntad* dado que cae bajo los dominios del *principio de razón* y con ello está sometido a la misma *necesidad* que cualquier otra *representación*. Por el contrario, no supone en ningún caso una determinación de la *voluntad*, ajena a las *formas del entendimiento*, por lo cual no puede verse determinada bajo ninguna forma del *principio de razón*. Si la *voluntad* es ajena al *principio de razón* no puede estar sometida a la *necesidad* que este comporta, por ello permanece indeterminada, en virtud de lo cual podemos decir que la *voluntad* es *libre*, pero a su vez, en tanto que la *voluntad* no puede encontrar ninguna *causa* o *motivo* que la determine al darse estos siempre en un *espacio* y *tiempo* concretos, la *voluntad* es *irracional*, ciega. Sabiendo un poco más de la naturaleza de la *voluntad* y nuestro acceso a su conocimiento, Schopenhauer nos dice:

²³ Schopenhauer (2010). p. 262.

«quien conmigo haya cobrado esta convicción verá cómo se convierte por sí misma en la clave para conocer la esencia más íntima del conjunto de la naturaleza, al transferirse ahora también a cualquier fenómeno [...] No sólo reconocerá aquella voluntad idéntica como su esencia más íntima enteramente similares al suyo propio, en hombres y animales, sino que, al proseguir esta reflexión, terminará por reconocerla también en la fuerza que incita y vegeta en la planta, en la fuerza que hace cristalizar al cristal, en la que orienta hacia el polo norte una aguja imantada, [...] por último, en la gravedad que se aplica tan impetuosamente a toda la materia, [...] todo esto se tiene por diferente sólo en el fenómeno, pero ha de reconocerse como algo idéntico conforme a su esencia íntima»²⁴.

Poco a poco vamos teniendo una idea más completa de la propuesta cosmológica de Schopenhauer. La *voluntad* es presentada como una suerte de fuerza fundamental, ajena a las *formas del entendimiento*, que son *tiempo, espacio y causalidad*, y por ello ajena también al *principio de razón* y la *necesidad* que comporta, por lo cual es *libre* pero también *irracional*. Al objetivarse pasa a formar parte del *mundo como representación*, por ello cae bajo el dominio del *principio de razón*, quedando su *fenómeno* enteramente determinado. La *voluntad*, con arreglo a esta exposición, sería la fuerza, la pulsión, que subyace a todo *fenómeno*:

«Fenómeno significa representación y nada más; toda representación, sea del tipo que sea, todo *objeto* es *fenómeno*. Pero *cosa en sí* es únicamente la *voluntad*; en cuanto tal no es por ello representación, sino algo radicalmente distinto de ella; es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es la manifestación, la visibilidad, la *objetivación*. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual e igualmente del conjunto»²⁵.

El alcance universal de la *voluntad*, que todo lo permea y que subyace a todo *fenómeno*, va a tener unas implicaciones éticas fundamentales. Lo más reseñable es que la diferencia entre las cosas se da en tanto que *fenómenos*, pero en esencia son una y la misma cosa, *voluntad*. El fundamento de la distinción entre *fenómenos* encuentra su razón en el *principio de individuación*, que no es otra cosa que la conjunción de *tiempo* y *espacio*, en

²⁴ *Ibid.* pp. 266-267.

²⁵ *Ibid.* p. 267.

virtud del cual tiene lugar la *pluralidad*, que sólo se da en el ámbito de la *representación*, mas en ningún caso afecta a la *voluntad*: «en cuanto tal y vista aparte de su fenómeno, reside fuera del tiempo y el espacio sin conocer por ello pluralidad alguna, por lo que consiguientemente es *una*»²⁶. Tal concepción de la *voluntad* recuerda poderosamente a otro concepto que alberga resonancias parecidas, el concepto de *Brahman*, que ha gozado de especial fecundidad en el pensamiento indio desde la etapa védica, y que alcanza una potencia especulativa sin precedentes con las *Upaniṣad*, donde se nos presenta como la esencia última y fundamento del mundo:

«En verdad bráhma es todo este mundo, lo hace surgir, lo sostiene y lo disuelve. [...] una persona es su determinación. [...] Este ātman mío, que yace en el interior de mi corazón, está hecho de mente Las funciones vitales son su forma física; [...] lo real es su intención; [...] Contiene todas las acciones y los deseos, [...] más pequeño que un grano de arroz [...] pero más grande que la tierra entera, [...] Este ātman mío es bráhma. Cuando parta de esta vida me convertiré en eso»²⁷.

Podemos apreciar la potencia especulativa del pensamiento brahmánico, donde el *ātman*, trasunto del *yo*, *ego* o *autoconciencia*, se nos presenta en esencia como *Brahman*, al cual retorna a su muerte. Son evidentes los paralelismos con la *voluntad* y su objetivación en nuestro *cuerpo*.

De lo expuesto hasta ahora uno podría pensar que la teoría cosmológica presentada por Schopenhauer no difiere estructuralmente de la que podamos encontrar en filosofías como la aristotélica o la cristiana, así pues, si pensáramos en un eje de abscisas, al remontarnos a lo ancho del eje encontraríamos un primer punto, véase el *primer motor inmóvil* o *Dios*, que funcionarían a modo de disparador que iniciaría la secuencia. Podríamos estar tentados de pensar que la *voluntad*, allende del *tiempo* y *espacio*, opera también como una especie de primer principio, lo que nos situaría ante otra cosmología con presupuestos judeocristianos, pero nada estaría más alejado del pensamiento de Schopenhauer, que a este respecto está mucho más cercano a las cosmovisiones brahmánicas y budistas de lo que pueda estarlo a una cosmovisión judeocristiana:

«la cadena de causas y efectos no se quiebra jamás por una fuerza originaria a la que uno habría de remitirse, retrotrayéndose a ésta como primer eslabón suyo; sino que el

²⁶ *Ibid.* p. 292.

²⁷ Arnau (2021). p. 220.

eslabón más próximo de la cadena, al igual que el más remoto, presupone ya la fuerza originaria, [...] Una serie de causas y efectos puede ser el fenómeno de las fuerzas más dispares, cuyo sucesivo advenimiento a la visibilidad se ve guiado por ella»²⁸.

De esta forma Schopenhauer se muestra como un *infinitista causal*, como explicita en su tesis doctoral: «Esa es la cadena de la causalidad: carece necesariamente de comienzo. Por consiguiente, todo estado que aparece ha de ser resultado de un cambio que le precede, [...] y así *in infinitum*»²⁹. En el *mundo como representación* la cadena de *causas y efectos* se extiende hacia el pasado y el futuro infinitamente con una rigidez absoluta, se rechaza de plano cualquier idea de primer principio o *causa primera*, contra los que reaccionan tajantemente:

«*causa prima* es, al igual que *causa sui*, una *contradictio in adjecto*, [...] una causa primera es exactamente tan impensable como el lugar donde termina el espacio o el instante en que comienza el tiempo. Pues toda causa es un cambio en el que necesariamente hemos de preguntar por el cambio precedente que dio lugar a él, y así *in infinitum*, [...] Ni siquiera se puede pensar en un primer estado de la materia del cual procedieran todos los estados siguientes cuando él no continuara existiendo. Pues si aquel hubiera sido en sí mismo la causa de estos, entonces también ellos tendrían que haber existido desde siempre, así que el estado actual no existiría ahora por vez primera. Mas si no hubiera comenzado a ser causal hasta un determinado tiempo, entonces algo tendría que haberlo *cambiado* en ese tiempo para que hubiera dejado de estar en reposo: pero entonces se ha añadido algo, ha ocurrido un cambio por cuya causa, es decir, el cambio precedente a él, nos hemos de preguntar inmediatamente; y de nuevo nos hallamos en la escala de causas y ascendemos cada vez más alto fustigados por la inexorable ley de la causalidad»³⁰.

Ahora sabemos que en el *mundo como representación* el *principio de razón*, del cual la *ley de la causalidad* es un caso concreto, se aplica con absoluta rigidez dando lugar a un *determinismo* estricto que no admite variaciones, pero podríamos preguntar: ¿cuál es el objeto de la *ley de la causalidad*?, ¿a qué se aplica?, ¿qué es lo que cambia con ocasión a la *causa*? Quizá para nosotros sea intuitivo pensar en que la *ley de la causalidad* se aplica a la *materia*, que esta cambia con ocasión a las *causas*, pero esto podría inducir a equívocos que

²⁸ Schopenhauer (2010). p. 310.

²⁹ Schopenhauer (2019). p. 98.

³⁰ *Ibidem*. pp. 102-103.

serían contraproducentes para nuestra exposición. Schopenhauer afirma que la *ley de la causalidad* presenta dos corolarios: la *ley de la inercia* y la *ley de la permanencia de la substancia*. La *ley de la inercia* postula a grandes rasgos que el movimiento o reposo de un cuerpo permanece invariable durante el tiempo infinito salvo que se le presente una *causa* que la altere. Algo más compleja resulta la *ley de la permanencia de la substancia*:

«[La ley] que expresa el carácter sempiterno de la materia, se deriva de que la ley de la causalidad se refiere solo a los *estados* de los cuerpos, [...] en modo alguno se refiere a la existencia del *soporte* de esos estados, al que, precisamente para expresar su exención de todo nacer y perecer, se le ha dado el nombre de *sustancia*. La *sustancia permanece*: es decir, no puede nacer ni perecer, por lo que el *quantum* de la misma que existe en el mundo nunca puede aumentar ni disminuir. [...] al margen de lo que haya podido ser la *forma* del cuerpo, su sustancia, es decir, su *materia*, ha de existir sin merma y encontrarse en alguna parte [...] pero en modo alguno que su sustancia (*materia*) se haya podido generar, lo cual implica algo del todo imposible y es absolutamente impensable [...] ya que la ley de la causalidad, que es la única forma bajo la que podemos pensar los cambios en general, siempre afecta exclusivamente a los estados de los cuerpos»³¹.

Vemos cómo la *materia*, aquí identificada con la *substancia*, no puede aumentar o disminuir, mucho menos aniquilarse, con lo cual salvamos la posibilidad de una hipotética inflación cósmica, aunque como veremos a continuación, esta *ley de la permanencia de la materia* va a resultar una trampa envenenada.

Conviene recapitular con los datos que tenemos a fin de ir perfilando los puntos centrales de la cosmología schopenhaueriana. Tenemos por una parte el *mundo como representación*, que cae bajo las *formas del entendimiento*, que son *tiempo*, *espacio* y *causalidad*, por lo cual está sometido al *principio de razón*, del que se sigue una *necesidad* sin excepción, y por ello un *determinismo*. La *substancia del mundo como representación* es la *materia*, cuya *forma* permanece inalterable en el *espacio* y el *tiempo* y cuyos cambios conforme al *principio de razón* refieren siempre a su *estado*, de esta forma estamos ante un sistema cerrado que no admite inflación alguna. Los cambios en el *estado* de la *materia* se suceden hacia el pasado y el futuro infinitamente, por lo cual hablamos de *infinitismo causal*. Al *mundo como representación* le subyace la *voluntad*, cuyo conocimiento se alcanza por medio de nuestro *cuerpo*, del cual tenemos un doble conocimiento, primero como

³¹ *Ibid.* pp. 109-110.

representación, fenómeno u objeto, pero ulteriormente lo conocemos como *voluntad objetivada* en tanto que todo *querer* se traduce inmediatamente en una acción corporal. Vimos que el *querer* está siempre referido hacia otra cosa, y es por medio del *querer* por lo que se nos manifiesta la *voluntad*, presentándose esta como una pulsión tendenciosa. Sabemos también que la *voluntad* está allende del *espacio* y el *tiempo*, por lo que no se le aplica el *principio de individuación*, fundamento de la *pluralidad*, y por ello es *una*. Tampoco se le aplica el *principio de razón*, por lo que no está sujeta a necesidad alguna al no tener una razón que la determine, por lo tanto es *libre e irracional*. Sabemos que la *voluntad* se puede objetivar, esto es, puede entrar en los dominios del *mundo como representación*, y tan pronto como lo hace su *fenómeno*, la *voluntad objetivada*, pasa a estar sometida por el *principio de razón*, y con ello tan determinada como cualquier otra *representación*; nuestro *cuerpo* da buena cuenta de ello. Por analogía con nuestro *cuerpo* inferimos que la *voluntad* debe ser subyacer a toda *representación*. De esta forma tenemos una única *voluntad* que es *dinámica, libre e irracional*, que intenta objetivarse constantemente en el *mundo como representación*, el cual que no permite albergar más *materia* de la existente. ¿Qué consecuencia necesaria se sigue de esto? Una dialéctica de la naturaleza: una lucha sin cuartel que atraviesa todo el *mundo como representación* como efecto de *voluntad* ciega y tendenciosa que busca objetivarse en la limitada *materia*, lo que da pie a algunas de las líneas más trágicas de la obra de Schopenhauer:

«Cuando entre los fenómenos de la voluntad, en los niveles inferiores de su objetivación, o sea, en lo inorgánico, varios entran en conflicto, al pretender cada uno de ellos adueñarse de la materia existente [...] de este conflicto se desprende el fenómeno de una idea más elevada que vence a todas las precedentes más imperfectas, [...] tal proceso sólo resulta concebible a partir de la identidad de la voluntad que se manifiesta y de su tendencia hacia una objetivación cada vez más elevada. [...] A partir de esta victoria sobre las ideas u objetivaciones inferiores de la voluntad resulta una idea más perfecta, precisamente por incorporar dentro de sí un potencial análogo de cada una de las vencidas, la cual conquista un carácter enteramente nuevo: [...] del conflicto de los fenómenos inferiores surgen los superiores, que van devorando a los anteriores, pero convirtiendo en realidad la tendencia de todos hacia un grado más alto. [...] No hay victoria sin lucha: al no poder aparecer la idea, u objetivación de la voluntad, superior sino sojuzgando a las inferiores, aquélla padece la resistencia de éstas, las cuales, aunque hayan sido reducidas a la servidumbre, siguen tendiendo a conseguir exteriorizar su esencia [...]»

también la manifestación de la voluntad que se presenta en el organismo humano, mantiene una ininterrumpida lucha contra las muchas fuerzas físicas y químicas que, como ideas inferiores, poseen un derecho más veterano sobre esa materia [...] De ahí por tanto el lastre de la vida, la necesidad de dormir y a la postre la muerte, dado que finalmente, al verse favorecidas por las circunstancias, esas fuerzas naturales, sojuzgadas por un organismo ahora exhausto merced a la continua victoria, conquistan de nuevo esa materia. [...] en la naturaleza vemos por doquier conflicto, lucha y alternancia en la victoria, reconociendo en todo ello ulteriormente y con mayor claridad la consustancial discordia de la voluntad consigo misma»³².

Con todo esto ya tenemos los datos fundamentales para una primera impresión cabal de la teoría cosmológica albergada en el sistema filosófico de Schopenhauer y concluye el primer capítulo. Ha llegado el momento de analizar aquella *representación* que supone el mayor grado de objetivación de la *voluntad*, y por lo tanto donde más presente se vuelve, el ser humano, con lo cual damos paso a la Ética.

³² Schopenhauer (2010). pp. 317-320.

3. Capítulo II: El sufrimiento como fundamento ético

Cuando nos aproximamos a la obra de Schopenhauer y observamos el espacio dedicado, el rigor y la sistematicidad con los que aborda tanto su Metafísica como su Epistemología podríamos pensar su Estética y Ética como apéndices en su obra, como una suerte de corolarios que debían ser tratados para poder cerrar el sistema, pero erraríamos de pensar eso. Schopenhauer siempre ha considerado las disciplinas que se congregan en su obra como una diversidad de caminos que desembocan en un punto concéntrico, el de su único pensamiento que atraviesa todo el sistema. Resulta sorprendente que ya el joven Schopenhauer tuviera esa intuición profunda que se mantendría durante toda su vida, dando lugar a una extensa obra hilada en perfecta trabazón y que deja pocos flancos abiertos. La Estética tiene en Schopenhauer unas resonancias éticas innegables: la contemplación de las *ideas* u objetivación pura de la *voluntad*, que conlleva la superación momentánea de la ilusión producida por el *principio de individuación* y mientras dura la conversión en *sujeto puro del conocer*, es una de las formas admitidas para escapar del influjo de la *voluntad*. Admitiendo esto, nosotros no nos centraremos en esa cuestión, si bien es importante señalarla. Nuestro propósito siempre ha sido exponer algunos puntos fundamentales de la filosofía de Schopenhauer para poder pensar a través de su obra sobre una cuestión que nos commueve tanto como lo es la *ética*, y será lo que nos ocupe aquí.

Cuando empleamos el concepto de *ética* no siempre tenemos claro a qué estamos refiriéndonos con esto, es fácil acabar declamando que una cosa es ética o no, pero casi siempre lo hacemos partiendo de un concepto indefinido, vagamente definido o directamente mal definido; la cosa no mejora cuando añadimos a la ecuación el concepto de *moral*. Una posible definición operativa del concepto de *ética* podría ser todo aquel conjunto de normas orientadas a la modulación de la conducta y que posee un alcance individual, algo similar podríamos decir para la *moral* con la salvedad de que su alcance sería mayor, dando cabida a un conjunto amplio de personas. Sería extraño pensar que alguien nos reprochara una hipotética falta de ética siempre y cuando nuestra manifestación no fuera disolutiva para con una moral dada, en cuyo caso sí podríamos ser reprendidos, pues como hemos dicho la ética tendría un alcance individual y la moral afectaría a todo un conjunto. Así, por poner un ejemplo ilustrativo, si fuéramos unos kantianos convencidos posiblemente para nosotros el *imperativo categórico* ejercería algún tipo de influjo modulador, pero no estaríamos habilitados para decirle a nuestro convecino, quien jamás ha reparado en estas cuestiones, que

debe modular su conducta en función de nuestra norma. Si nuestra concepción de la ética simpatiza con la liviana definición que acabo de presentar, quizá estaríamos dispuestos a asumir la Ética como una suerte de Filosofía práctica. ¿Concuerda Schopenhauer con este esbozo de lo que podría ser la Ética? Difiere manifiestamente:

«en mi opinión toda la filosofía es siempre teórica, al serle consustancial el investigar y proceder de un modo puramente contemplativo, y no prescriptivo, sea cual sea el objeto de la indagación. [...] cuando se trata del valor o la futilidad de la existencia, allí donde está en juego la salvación o la perdición, lo decisivo no son los conceptos rancios de la filosofía, sino la esencia más íntima del propio hombre, [...] La virtud se aprende en tan escasa medida como el genio: para ella el concepto es tan infructuoso como para el arte y sólo sirve como instrumento. [...] La filosofía no puede sino limitarse a interpretar y explicar lo que hay, llevando al conocimiento claro y abstracto de la razón esa esencia del mundo que en concreto, es decir, como sentimiento, resulta comprensible para cualquiera»³³.

Vemos que para Schopenhauer la Filosofía es una disciplina puramente teórica, que en ningún caso puede tener imbricaciones prácticas, por lo cual la Ética deja de ser entendida como una Filosofía práctica que responda a la pregunta de qué debemos hacer, sino que más bien se convierte en una indagación de qué es lo que hacemos y por qué hacemos esas cosas y no otras, no traspasa el campo de lo teórico, constituye una genuina Metafísica de las costumbres. Esta es la razón por la que he señalado anteriormente que Schopenhauer no fue ningún moralista ni tuvo tal pretensión, se resguardó bien de cualquier ilusión por influir en los demás, quizás como consecuencia del pesimismo que se sigue de su obra y se respira en la misma. Pese a todo, se habrá notado que este trabajo parece desviarse ya en su título de la interpretación schopenhaueriana de la Ética, estando más próximos al sentido de Filosofía práctica; espero que en el resto de la exposición se pueda apreciar cómo no estamos tan alejados de esta visión schopenhaueriana y cuánto tiene nuestra Ética de conato.

El primer capítulo de nuestro trabajo se ha ocupado de dilucidar los puntos centrales de la cosmología schopenhaueriana, dando cuenta de la naturaleza del *mundo como representación* y de la *voluntad*, así como de la relación entre ambos. Este segundo capítulo va a ocuparse de examinar el mayor grado de objetivación de la *voluntad*, el ser humano, a

³³ *Ibid.* pp. 493-494.

fin de obtener una comprensión cabal de su naturaleza, su lugar en el mundo y el influjo que causa la *voluntad* en él, para terminar postulando un conato de Ética.

Antes dijimos que la *voluntad* es puro impulso ciego e irresistible que tiende a objetivarse en el *mundo como representación*, adoptando las formas más diversas y dejando su impronta en él. Esta ceguera de la *voluntad*, esta *irracionalidad*, no se mantiene siempre: la *voluntad* permanece ciega en sus objetivaciones en el mundo inorgánico y el mundo vegetal, pero cuando damos el salto al mundo animal se produce un salto cualitativo; debido a las características de los animales emerge el *mundo como representación*, por lo que la objetivación de la *voluntad* que tiene lugar en los animales deja de ser ciega, pasando a estar referida hacia las *representaciones* que ahora se le presentan como *motivos*:

«La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible, tal como la vemos aparecer todavía en la naturaleza inorgánica y vegetal, así como sus leyes, al igual que también en la parte vegetativa de nuestra propia vida, gracias a la adición del mundo como representación desplegado a su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere, lo cual no es otra cosa que este mundo, la vida, justamente tal como existe. [...] lo que la voluntad quiere siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación; así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonasio, decir sin más “la voluntad” en vez de “la voluntad de vivir”»³⁴.

La *voluntad* al objetivarse en sus grados superiores, esto es en los animales, se le aparece el *mundo como representación* como fuente de *motivos* que determinan su *querer*, encontrando en la *vida* su mayor *motivo*, por ello la *voluntad* se nos presenta como *voluntad de vivir*. El estar constantemente referidos a la *vida*, el hecho de que la *vida* se nos presente como un *motivo* que determine nuestro *querer* no es otra cosa más que la *afirmación* de la *voluntad*:

«aun cuando a su objetivación, esto es, al mundo o a la vida, le sea dada clara y cabalmente su esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su querer; sino que esta vida así conocida también es querida como tal por la

³⁴ *Ibid.* p. 498.

voluntad, tal como lo venía siendo sin el conocimiento en cuanto pulsión ciega, sólo que ahora lo es con conocimiento, de modo consciente y reflexivo»³⁵.

De esta afirmación se desliza otra nota particularmente pesimista del sistema schopenhaueriano: llegar a una comprensión profunda de la naturaleza de nuestro mundo no se traduce en una forma de liberación del influjo de la *voluntad*, los *motivos* se siguen sucediendo y nuestro *querer* se produce con arreglo a ellos, con la misma rigidez con la que los cuerpos graves caen al suelo. Esto supone una ruptura completa con el optimismo de ciertos sistemas filosóficos, como por ejemplo el estoico. Recuérdese que los estoicos afirmaban que no tenemos control alguno sobre el padecimiento de las *representaciones*, no podemos evitar ser impresionados por la información captada por nuestros sentidos, pero sí reconocían al ser humano como provisto de una *voluntad* que permitía asentir o despreciar esas *representaciones* incontrolables, en función de lo cual se originaba o no el *mal*, por ejemplo: si buscando sosiego acudo a un sitio donde aparentemente habría de encontrarlo, pero lejos de tal cosa lo que encuentro es animosidad y ruido, estoy padeciendo una *representación*, que probablemente aquel que haya avanzado más por el sendero de la sabiduría estoica sepa tomar como *indiferente*, pero ese no es mi caso, por lo que me veo turbado por esa *representación*; mi voluntad ha flaqueado, he sido pusilánime y con ello he padecido un *mal*. Tal disposición de los estoicos es admirable, pero podríamos preguntar: en un sistema *determinista* como lo es el estoico (dada su particular Cosmología), ¿en virtud de qué es *libre* la *voluntad*? ¿Es posible compatibilizar el *determinismo* que se sigue de la *necesidad* implicada por la relación de *causa* y *efecto* con la *libertad* en un sistema cuya estructura fundamental responde al de un *monismo*, como creo que se podría argumentar del sistema estoico? ¿Lo anterior supone una contradicción que amenaza con hacer colapsar el sistema estoico, exigiendo una reforma que lo acerque a otros sistemas como el de Spinoza o Schopenhauer? Sea como fuere esta es una disgresión interesante pero que escapa a nuestro tema. Nuestra exposición niega que en el *mundo como representación* tenga cabida la *libertad*. Un conocimiento profundo de la naturaleza del mundo en ningún caso puede librarnos del indoblegable dominio de la *causalidad*.

Sabemos por nuestra exposición precedente que la *voluntad* es *libre*, pero cuando se objetiva e ingresa en el *mundo como representación* queda sometida al determinismo que se sigue del *principio de razón*. Esto se aplica también a su mayor grado de objetivación, los

³⁵ *Ibid.* p. 513.

seres humanos. Hemos explicado que el *querer* surge como expresión de una *determinación* que encuentra su *razón* en un *motivo*, pero no vale cualquiera, tiene que ser un *motivo suficiente*: cuando se da un *motivo suficiente* se produce en nosotros una respuesta necesaria que designamos como *querer*, de la misma forma que en la naturaleza cuando se da una *causa suficiente* se sigue un *efecto necesario*. Esto parece estar claro a tenor de nuestra exposición, pero no podemos evitar que nos resulte contraintuitivo, pues en el fondo atenta contra una *creencia* tan arraigada en nosotros como lo es la *libertad de la voluntad*. La desestimación de esa supuesta *libertad* es expuesta de la forma más clara y precisa en el ensayo *Sobre la libertad de la voluntad*:

«Si se preguntara a un hombre de sano entendimiento, pero sin formación filosófica, en qué consiste la libertad de la voluntad que él afirma con tanta seguridad sobre la base de la información de su autoconciencia, contestará: “en que puedo hacer lo que quiero, en la medida en que no estoy físicamente obstaculizado”. O sea, que de lo que él habla es siempre de la relación de su *hacer* con su *querer*. Pero esta es aún, como se mostró en el primer apartado, la mera libertad *física*. Si se sigue preguntando si él entonces, en un caso dado, puede *querer* tanto una cosa como su contraria, él, desde luego, en un primer fervor, lo afirmará: pero en cuanto empiece a captar el sentido de la pregunta, comenzará a vacilar, caerá finalmente en la inseguridad y la confusión y, desde ellas, preferirá salvarse tras su tema “Puedo hacer lo que quiero” y se atrincherará ahí frente a toda razón y todo razonamiento. Pero la respuesta correcta a su tema, según yo espero dejar fuera de duda [...] rezaría: “Puedes *hacer* lo que *quieres*: pero tú, en cada instante dado de tu vida, solo puedes *querer* una cosa determinada, y absolutamente nada más que esa”»³⁶.

La cita aquí presentada supone un primer acercamiento a la refutación de la supuesta *libertad de la voluntad*, que se extiende a lo largo del ensayo, pero por cuestiones de espacio no podemos hacer un seguimiento detenido de la cuestión. Volvamos al tema que nos ocupa, el del *motivo suficiente*, que habilita una pregunta cuya respuesta nos permitirá tener una idea más clara de nuestra naturaleza: ¿*suficiente* con respecto a qué? Constantemente vemos cómo un mismo *motivo* logra afectar a unas personas mientras que a otras les resulta indiferente, ¿por qué sucede esto?, ¿qué dato nos falta para terminar de comprender la *determinación* de las acciones humanas? Ese dato se encuentra en la doctrina del *carácter* schopenhaueriana, que adelanta escuetamente en el siguiente fragmento:

³⁶ Schopenhauer (2009). p. 60.

«Puedo hacer lo que quiero: puedo, *si quiero*, dar a los pobres todo lo que tengo y así volverme yo mismo uno de ellos —*si 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 por menos que quererlo, así que también tendría que hacerlo»³⁷.

Vemos cómo se sigue insistiendo en la naturaleza determinada del *querer*, así como su correlato necesario en el *hacer*, pero se nos presenta una novedad, el *carácter*, que podríamos caracterizar como aquello que determina nuestra sensibilidad a los *motivos*:

«Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello que se llama su *carácter* y, por cierto, *carácter empírico*, ya que no es conocido *a priori* sino solo por experiencia. Mediante él se determina, ante todo, la acción de los diversos motivos en un hombre dado. Pues en él se basan todos los efectos que los motivos producen»³⁸.

Así llegamos al conocimiento del *carácter empírico*, cuyas cualidades son objeto de una larga exposición; me limitaré a hacer una breve exposición de los resultados de la investigación sobre su naturaleza. El *carácter empírico* es *individual*, motivo por el cual no podemos anticipar cuál va a ser la respuesta de una persona ante un determinado *motivo* si no conocemos también su *carácter*. Es *constante en el tiempo*, por lo que un conocimiento adecuado del *carácter empírico* de una persona nos permitiría prever su respuesta ante *motivos* ya conocidos, por ejemplo, es esperable que una persona conocida por su bondad ante un *motivo suficiente* que apele a su *carácter* actúe en consecuencia. Y finalmente es *innato*, lo cual no requiere explicación ulterior.

Esta exposición del *carácter empírico* resultará a todas luces polémica, pues en la práctica se traduce en que el *carácter empírico* es *inmutable*. Sería de esperar que la gran mayoría de nosotros reaccionásemos frente a esta doctrina del *carácter* poniendo numerosos contraejemplos, por ejemplo, el de una persona de *carácter* cándido, que haya tenido la desgracia de encontrarse con otra persona que, siendo consciente de esa candidez, la haya explotado en beneficio propio, razón por la cual a la primera persona le sobreviene un

³⁷ *Ibidem*. p. 81.

³⁸ *Ibid.* p. 85.

sufrimiento y se torna desconfiada; ¿cómo podría la doctrina del *carácter* dar cabida a un caso así? Schopenhauer escribe:

«*El hombre no cambia nunca*: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales (a las que, no obstante, pertenece también el conocimiento correcto de esas circunstancias). La confirmación de esta verdad se puede extraer de la experiencia diaria: [...] Solo su *conocimiento* se puede corregir; por eso puede él llegar al conocimiento de que este o aquel medio que antes aplicó no conducen a su fin o traen más desventaja que ganancia: entonces él cambia el medio, no el fin. [...] La esfera y el ámbito de toda mejora y ennoblecimiento se encuentran solo en el *conocimiento*. El carácter es invariable, los motivos actúan con necesidad: pero deben pasar por el *conocimiento*, que es el medio de los motivos. [...] La formación de la razón mediante conocimientos y nociones de todo tipo es moralmente importante, al abrir paso a motivos a los que sin ella el hombre quedaría cerrado. Mientras él no los podía entender, no existían para su voluntad»³⁹.

Esta exposición de la inmutabilidad del *carácter empírico* es fundamental para comprender el pesimismo de la obra de Schopenhauer. Si el *carácter empírico* es *inmutable*, nuestra particular sensibilidad a los *motivos* va a ser siempre una y la misma, la predisposición a *querer* los distintos *motivos* que se nos presenten va a ser siempre la misma, desde el inicio de nuestra vida hasta su ocaso, y si se produce alguna variación en nuestras acciones no será porque nuestro *carácter empírico* haya cambiado, sino porque ha habido un cambio en nuestro *conocimiento* que nos muestra la idoneidad de explorar otras vías para la satisfacción de los *motivos*. De esta exposición del *carácter empírico* espero que se pueda entender por qué he hablado de «conato de doctrina ética»: si asumimos la doctrina del *carácter*, cualquier exposición de una doctrina ética entendida como un conjunto de preceptos para guiar la conducta individual sólo estaría destinada a surtir efecto, a convertirse en un *querer*, entre aquellas personas predispuestas por su *carácter empírico* a tomarla como un *motivo suficiente*. Esta es la razón por la cual, nuevamente, Schopenhauer jamás pretendió ser un moralista ni presentar una doctrina ética como la mencionada, pues era consciente de la limitada capacidad que podría tener para afectar a nadie.

³⁹ *Ibid.* pp. 88-89.

Lo expuesto suministra los elementos necesarios para explicar la determinación de las acciones humanas: poseemos un *carácter empírico* que nos predispone a un tipo concreto de *motivos*, y cuando estos se nos presentan nos vemos determinados, la cual se nos presenta como *querer, hacer* o acción corporal. Ahora podríamos preguntarnos, ¿qué tipo de *motivos* pueden afectarnos?

Durante la exposición hemos dejado claro el alcance absoluto que el *principio de razón* tiene en el *mundo como representación*. Sabemos que las *causas* obran a modo de determinación en el mundo inorgánico. Si subimos en la escala de la objetivación de la *voluntad* llegamos al ámbito de lo orgánico en el mundo vegetal, donde la *razón* determinante que impera es el *estímulo*, y tenemos que esperar al mundo animal, donde surge como tal el *mundo como representación*, para encontrarnos con el *motivo como razón* determinante. A este respecto los humanos y el resto de animales son iguales, ambos se ven determinados por *motivos*, pero también existen diferencias. Los animales, al igual que los humanos, poseen *entendimiento*, en virtud del cual comprenden la *causalidad* que impera en el *mundo como representación* y por ello son funcionales, pero cuando damos el salto a los humanos aparece una facultad que le es ajena a los animales, la *razón*, y que básicamente habilita la *conceptualización* y el *pensamiento*, que no son otra cosa más que una suerte de abstracción de nuestras *intuiciones empíricas* y un operar con *representaciones abstractas*. Los animales, al no poseer la facultad de la *razón* quedan enteramente a merced de sus *intuiciones sensibles*, y sólo en ellas pueden encontrar los *motivos* que determinen su acción, nosotros en cambio al estar sujetos a *representaciones abstractas* que pueden obrar perfectamente a modo de *motivos*, estamos abiertos a una multiplicación de la experiencia posible, que lejos de sonar alentador es constitutivo de un regalo envenenado:

«La causa de nuestro dolor, al igual que la de nuestra alegría, no suele tener su sede en el presente real, sino simplemente en pensamientos abstractos: [...] con los mismos a menudo dejamos de sentir nuestro propio dolor físico, simplemente para desviar la atención de aquél a éste: [...] Justamente porque el dolor espiritual, al ser mucho mayor, nos hace insensibles frente al dolor físico, el suicidio se vuelve muy fácil para el desesperado o para aquel a quien le devora un despecho enfermizo, aun cuando antes, en un estado placentero, hubiese retrocedido con espanto ante tal pensamiento. [...] Tamañas diferencias en el obrar y el sufrir obedecen a la divergencia en el modo de conocer del animal y del hombre»⁴⁰.

⁴⁰ Schopenhauer (2010). pp. 534-535.

Volvamos a recapitular con lo que sabemos hasta ahora. Por una parte tenemos el *mundo como representación*, donde se dan las *formas del entendimiento* que son *espacio, tiempo y causalidad*. La conjunción de *espacio y tiempo* constituyen el *principio de individuación* que es el fundamento de la *pluralidad*. La adición a lo anterior de la *causalidad* da lugar al *principio de razón*, cuyo dominio se aplica a todo el *mundo como representación* determinándolo. Esta determinación se opera en el mundo inorgánico mediante la *causa*, en el vegetal mediante el *estímulo* y en el animal mediante el *motivo*. El *principio de razón* refiere siempre al estado de la *substancia* del mundo, la *materia*, que permanece invariable en cuanto a cantidad debido a la *ley de la permanencia de la substancia*. Al *mundo como representación* subyace la *voluntad*, esencia íntima del mundo, que es conocida por medio de la objetivación que tiene lugar en nuestro *cuerpo*. La *voluntad* es ajena al *mundo como representación*, por lo cual es *una* al no caer bajo el *principio de individuación*. También es *libre e irracional* al no estar sometida al *principio de razón*. La *voluntad* es pura tendencia ciega sin finalidad, por lo que tiende a objetivarse en el *mundo como representación*. Al caer bajo las *formas del entendimiento* se pluraliza y determina, constituyendo la esencia de las distintas *representaciones*. Como la *materia* es siempre la misma las distintas objetivaciones de la *voluntad* se ven obligadas a pugnar por esta limitada *materia* para lograr una adecuada objetivación, lo cual da lugar a una lucha sin cuartel que en el mundo inorgánico y vegetal permanece ciega, pero que en el mundo animal, con la aparición de las *formas del entendimiento* que les son propias, se vuelve consciente, en tanto que la *voluntad* accede al conocimiento de la *representación* y pasa a estar determinada por los *motivos*, que en el caso de los humanos pueden ser también *representaciones abstractas*. ¿Qué consecuencias tiene esto? Schopenhauer dice:

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

tendencia. [...] al no darse ningún objetivo final de la tendencia, no hay tampoco medida ni término del sufrimiento»⁴¹.

Acabamos de llegar a una conclusión fundamental para nuestro trabajo, el *sufrimiento* como un rasgo esencial del mundo dada su naturaleza. Ciertamente, en un mundo habitado por seres cuya mayor motivación es la preservación, con una capacidad limitada para satisfacerla, el *sufrimiento* se sigue como una consecuencia necesaria, ahora bien, Schopenhauer está yendo más allá de una simple demostración del *sufrimiento*, él está postulando el *sufrimiento* como una constante universal, está postulando que este es el peor de los mundos posibles. Sabemos que el ser humano, al estar expuestos a *representaciones abstractas* que pueden obrar a modo de *motivos* debido a la *razón*, estamos predispuestos a padecer más sufrimientos que ningún otro ser en el mundo, ¿en qué situación quedamos tras esta información? El panorama que Schopenhauer dibuja es absolutamente devastador:

«El hombre, como la más perfecta objetivación de esa voluntad, también es conforme a ello el más menesteroso de entre todos los seres; el hombre es un concreto querer y necesitar, una concreción de mil necesidades. Con estas necesidades el hombre se halla en el mundo abandonado a sí mismo, con plena incertidumbre sobre todo, salvo sobre su menesterosidad e indigencia; [...] La vida de la mayoría se reduce a una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse. [...] La vida misma se asemeja a un mar plagado de arrecifes y torbellinos, que el hombre esquiva con la mayor cautela y cuidado, aunque sabe que, aun cuando logre atravesarlo con todo empeño y arte, a cada paso se aproxima al inevitable e irremediable naufragio, [...] la muerte: éste es el destino final de tan penosa travesía y para él es peor que todos los escollos que atravesó. [...] tan pronto como la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, comparece el aburrimiento [...] una vez que la existencia está asegurada, no saben qué hacer con ella; [...] el aburrimiento no es un mal insignificante que consienta verse menospreciado y acaba por dejar en el rostro la huella de una verdadera desesperación. [...] Toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir. El deseo supone dolor, conforme a su naturaleza; el logro alumbría de inmediato a la saciedad. El objetivo sólo era aparente; la posesión aniquila el estímulo. El deseo se presenta bajo una nueva forma y reaparece la necesidad»⁴².

⁴¹ *Ibid.* pp. 548-549.

⁴² *Ibid.* pp. 552-555.

Ahora podemos apreciar en toda su pureza el horror cósmico que Schopenhauer postula. El ser humano, atravesado por un *querer* insaciable fundado en la *voluntad*, que se objetiva en nosotros como *voluntad de vivir*, hace de la vida un tránsito entre dos estados, el del *sufrimiento* que surge con ocasión a los *motivos* externos que son siempre el correlato de una *carencia*, y el *sufrimiento* que produce el *aburrimiento* resultante de haber satisfecho los distintos *motivos* que se nos presentan, lo cual sólo da lugar a la aparición de nuevos *motivos* que inicien el proceso de nuevo, para en último momento encontrar siempre lo mismo, la *muerte*, y que debido a que somos *voluntad de vivir*, se nos presenta como la mayor afrenta. Dado que la *voluntad de vivir* es *voluntad objetivada*, una *representación*, en ningún caso afecta de ningún modo a la *voluntad*, que seguirá pugnando irracionalmente por un trozo de *materia* en la que objetivarse y volver a iniciar este ciclo cósmico ciego e inclemente: el *sufrimiento* es una constante en nuestro mundo, que afecta con especial virulencia al ser humano, y que no podemos suprimir de ningún modo. Esta trágica situación recuerda enérgicamente a las tesis budistas contenidas en sus cuatro nobles verdades, según las cuales la *duhkha*, *dolor* o *sufrimiento* tiene un alcance universal, que encuentra su *motivo* en el deseo de vivir, fruto de la *ignorancia*, que se traduce en una acumulación de *karma*, y como vimos anteriormente, con ello se refuerza la *causalidad*, conllevando un ahondamiento en el *samsāra*, entendido como el ciclo cósmico eterno en el que se producen las reencarnaciones. Para el budismo, a diferencia del pesimismo que impregna la obra de Schopenhauer, sí es posible superar el *sufrimiento* y escapar del ciclo de reencarnaciones que tiene lugar en el *samsāra* por medio de la superación de la ignorancia que nos lleva a afanarnos en el deseo de vivir. Cejar en el deseo de vivir puede llevarnos a la consecución del *nirvāṇa* o *iluminación*, un estado mental alcanzable en vida, caracterizado por la superación del *sufrimiento* y la ruptura con la rueda del *samsāra*. Ante este escenario podríamos preguntarnos: ¿cómo reaccionan las personas?, ¿qué tipo de personas, de *caracteres*, podemos encontrarnos? Debemos examinar los tres tipos de *carácter* en los que se puede aglutinar la diversidad de manifestaciones humanas a fin de constatar qué actitudes se pueden tomar ante esta situación.

Como hemos expuesto antes, el acceso al conocimiento de la *voluntad* se opera mediante la *representación* de nuestro propio *cuerpo*, y por analogía postulamos la *voluntad* como subyacente al resto del *mundo como representación*, pero eso no impide que la experiencia que nosotros tenemos de nuestro *cuerpo*, en virtud de este doble conocimiento que nos es posible del mismo, suponga una diferencia cualitativa con el conocimiento que tenemos del resto de *representaciones*. Reparar en este conocimiento particular que tenemos de nuestro *cuerpo* como *voluntad objetivada* puede inducirnos a un privilegio del mismo, a

tenerlo por lo único real, con entidad propia, frente al resto de *representaciones* que se nos presentan como contingentes, sin substancia; cuando esto sucede estamos cayendo en un *egoísmo teórico*, que no es otra cosa que el resultado de permanecer bajo el influjo de la ilusión del *principio de individuación* del que se sigue la *pluralidad en el mundo como representación*. Ahora bien, lo que en un principio es sólo un *egoísmo teórico*, fundamentado en la vivencia particular de nuestro *cuerpo* en contraposición al resto de *representaciones*, bienamente puede transmutar en un *egoísmo práctico* cuando desatendemos al hecho de que el resto de *representaciones* sin igualmente *voluntad objetivada*, y que la *pluralidad* que nosotros experimentamos en el *mundo como representación* se debe exclusivamente al influjo del *principio de individuación*, mas en esencia todos somos una y la misma cosa, *voluntad*. Así explica Schopenhauer el surgimiento del *egoísmo*:

«cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados a él solo *mediatamente*, a través de la representación de ellos en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho. [...] cada uno es para sí mismo el mundo entero: pues todo lo objetivo existe solo mediadamente, como mera representación del sujeto; de modo que todo depende siempre de la autoconciencia. [...] Justamente por ello, cada uno es para sí todo en todo: se encuentra como el dueño de toda la realidad y nada puede ser para él más importante que él mismo. [...] Estos son, pues, los elementos de los que, sobre la base de la voluntad de vivir, nace el egoísmo que siempre yace como un amplio foso entre hombre y hombre»⁴³.

El *egoísmo* va a constituir la forma principal del grueso de los *motivos* a los que podamos estar expuestos, pero como ya hemos visto por una parte, la satisfacción de estos *motivos* jamás podrá tener por efecto algo así como una felicidad duradera, sino que el placer producido por su satisfacción será siempre una ilusión caduca que abre paso al *sufriimiento* producido por el *aburrimiento*, reemplazado a su vez por el *sufriimiento* de un nuevo *motivo* que surge con ocasión de una *carencia* que promete paliar, y así *ad infinitum*. Por otra parte, darnos a este *egoísmo* sólo puede significar que hemos caído en la ilusión del *principio de individuación*, que nos lleva a percibirnos como cualitativamente distintos del resto de *representaciones*, buscando con ello afirmar ante todo nuestra *voluntad de vivir*, aun cuando ello suponga oponerse a otros hasta el punto de negar su *voluntad de vivir*, reproduciendo con ello el *sufriimiento* en el mundo. El problema que el egoísta sumido en la ilusión no es capaz

⁴³ Schopenhauer (2009). pp. 240-241.

de observar es que la pluralidad se da tan sólo en el *mundo como representación*, pero la esencia íntima que le subyace es una y la misma, *voluntad*, y por ello la satisfacción de nuestro *egoísmo* sólo puede redundar en una reproducción del *sufrimiento* que indirectamente es padecida por todos al ser en esencia lo mismo. Esta es la razón por la cual los *motivos egoístas* jamás pueden ser constitutivos de un *móvil moral*. Lo aquí expuesto puede darnos buena cuenta de la naturaleza del *carácter egoísta*, que se aproxima al mundo como un medio para la satisfacción de sus intereses, que en última instancia remiten a la afirmación de la *voluntad de vivir*. Es por este motivo mencionado por el cual las doctrinas éticas que tuvieron su génesis en el helenismo, donde el *individuo* cobró una importancia capital y la *felicidad* se convirtió en su principal objetivo, lejos de ser una buena vía para la consecución de su objetivo pasan a ser lo contrario, en tanto que ponen su foco en el *individuo*, ahondando en el *egoísmo* y con ello en la afirmación de la *voluntad de vivir*, que conforme a lo dicho sólo puede redundar en la exacerbación del *sufrimiento*. Un *carácter egoísta* especialmente volátil puede dar lugar a algunas de las mayores atrocidades que puedan tener lugar en este mundo, sin embargo, las mayores ignominias están reservadas para otro tipo de *carácter*, el *carácter malvado*:

«El egoísmo puede conducir a crímenes y delitos de todo tipo: pero el daño y el dolor causados con ello a los otros es para él simple medio, no fin, o sea que sobreviene solo accidentalmente. En cambio, para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismos, y su consecución, placer»⁴⁴.

Si estos dos *caracteres* presentados aquí (casos límite que sólo tienen cabida en la especulación teórica, pues constantemente experimentamos cómo las acciones de las personas son la respuesta a *motivaciones* de distinta índole) fueran los únicos, nuestro mundo sería como una batalla homérica, donde en el mejor de los casos cada individuo actuaría en pos de su satisfacción propia, y en el peor, nos veríamos constantemente amenazados por individuos que lejos de perseguir sus propios intereses actúan con la única *motivación* de aumentar el *sufrimiento* en el mundo. Para nuestra fortuna todavía queda un tercer caso de *carácter*, que por contraposición al *malvado* podríamos caracterizar como *bueno*. La mayoría de nosotros habremos tenido la suerte de encontrarnos con personas que han hecho gala de acciones desinteresadas, altruistas, que surgen con objeto a *motivos* que albergan un *valor moral*, por ejemplo véase el intento por aliviar a una persona desconsolada o el tratar de

⁴⁴ *Ibidem.* p. 243-244.

remover algún obstáculo a fin de liberar a un animal accidentalmente atrapado; sea cuales fueren los ejemplos que pudiéramos dar aquí, lo que parece claro es que las personas que representan este *carácter bueno* parecen tener en el *sufrimiento ajeno* el *motivo* que determina sus acciones, orientadas a la disminución del mismo. Alguien podría contraargumentar que en el fondo tales acciones son efectuadas con arreglo a la promesa de un bienestar interno, y que por lo tanto no serían más que otro caso de acciones *motivadas* por el *egoísmo*. A este respecto Schopenhauer responde: «si, no obstante, alguien hubiera de insistir en negarme la existencia de tales acciones, entonces, de acuerdo con él, la moral sería una ciencia sin objeto real, [...] y seguir disputando acerca de su fundamento sería tiempo perdido»⁴⁵. Ante esta duda razonable de alguien que se mostrase escéptico frente a la posibilidad de tales acciones desinteresadas Schopenhauer se propone demostrar la existencia de acciones de *valor moral*, para lo cual presenta primeramente una serie de axiomas:

«Ninguna acción puede ocurrir sin un motivo suficiente; [...] Tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente, [...] Lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general [...] toda acción se refiere a un ser receptivo al placer y dolor como su fin último. [...] Ese ser es, bien el agente mismo, o bien otro que entonces está interesado *pasivamente* en la acción, [...] Toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es *egoísta*. [...] Todo lo dicho aquí de las acciones es igualmente válido de la omisión de tales acciones [...] *egoísmo* y *valor moral* de una acción se excluyen absolutamente entre sí [...] la significación moral de una acción solo puede radicar en su acción con los otros»⁴⁶.

De esta forma sólo las acciones que tengan *motivadas* por la búsqueda de un aumento del *placer* o la disminución del *dolor* del otro serán acciones distintas al *egoísmo* y provistas de *valor moral*. ¿Cómo puede ser esto posible?, ¿no supone una contradicción para con nuestra *voluntad de vivir*, que nos lleva a tenernos por especiales entre el resto de *representaciones* y preferirnos a estas, ahondando con ello en la ilusión del *principio de individuación* y el *egoísmo* resultante? A este respecto Schopenhauer nos deja alguna de sus líneas más bellas y profundas:

⁴⁵ *Ibid.* p. 247.

⁴⁶ *Ibid.* pp. 248-249.

«¿Cómo es en absoluto posible que el placer y dolor *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, exactamente igual que en otro caso solo lo hacen los míos; esto es, que se conviertan directamente en mi motivo [...]? Está claro que solo 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 y no queriendo *su* dolor, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Pero eso supone necesariamente que yo compadezca directamente en *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor como en otro caso siento el mío [...] eso requiere de alguna manera que *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 cierto grado. [...] solo 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. [...] es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo, en el *sufrimiento* de otro [...] Esta compasión es la única base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Solo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral: [...] En aquel proceso vemos suprimida la pared divisoria que, según la luz de la naturaleza [...] separa absolutamente un ser de otro, y el no-yo, convertido en cierta manera en yo»⁴⁷.

Queda claro cómo el único *móvil moral* puede surgir con arreglo a la *compasión*, que se caracteriza por tener en el aumento del *placer* o la disminución del *dolor* ajenos su único *motivo*. Cuando hacemos un balance de lo expuesto hasta ahora y recapacitamos sobre que la pluralidad sólo se da en el *mundo como representación* a causa del influjo ilusorio del *principio de individuación*, pero que con arreglo a su esencia íntima, la *voluntad*, allende a las *formas del entendimiento*, todos somos una y la misma cosa, la *compasión* frente al *sufrimiento* del otro se nos aparece como una respuesta madura y razonable, pero cuando la *compasión* surge sin esta guía alumbrada por la *razón*, esto es, cuando se manifiesta sin esperarla para sorpresa de todos, se nos aparece como una visión privilegiada, auténtico remanso de paz en un mundo que deja tan poco espacio al optimismo. La doctrina del *carácter* schopenhaueriana permanece sin tacha, nadie que opere desde los presupuestos del Buda de Frankfurt esperaría que una exposición como la presente moviese lo más mínimo a una persona de *carácter egoísta* o *malvado*, pero con la sola posibilidad de que alumbre el

⁴⁷ *Ibid.* pp. 251-252.

conocimiento de una persona que albergue la predisposición a la *compasión* orientando sus acciones bajo el reconocimiento del *sufrimiento* ajeno, habrá merecido la pena.

4. Conclusiones

Nuestra exposición nos ha llevado a analizar el *mundo como representación*, posible gracias a las *formas del entendimiento*, que son *tiempo, espacio y causalidad*, y que es siempre *objeto* para un *sujeto* que se lo represente. Hemos visto cómo la conjunción de *tiempo y espacio* da lugar al *principio de individuación*, que es el fundamento de la *pluralidad*. La adición de la *causalidad* da lugar al *principio de razón suficiente*, fundamento de la *necesidad* que sujeta el *mundo como representación*, de manera análoga al determinismo que encontramos en otros pensamientos, como el brahmánico o el budista por medio de la sujeción fundada en el *karma* que comporta toda acción y que nos hace ahondar en el sometimiento de la *causalidad*.

En el *mundo como representación* hemos encontrado una *representación* cualitativamente distinta al resto que habilita un doble conocimiento, nuestro *cuerpo*. En primer lugar el *cuerpo* es una *representación* como cualquier otra, sometida al *principio de razón*, pero también puede ser conocido como *voluntad objetivada*, constatando cómo nuestro *querer*, con ocasión a un *motivo suficiente*, se identifica con un *hacer* o acción corporal. Este conocimiento es fundamental y no está abierto a una explicación ulterior, no se pudiendo ir más allá de ello. Por analogía con nuestro *cuerpo* asumimos que la *voluntad* debe subyacer también al resto de *representaciones*, siendo estas a su vez *voluntad objetivada*. La exposición de la *voluntad* schopenhaueriana nos ha permitido comprobar los grandes paralelismos que tiene con el concepto de *Brahman* que encontramos en las *Upaniṣad*, donde es presentado como fundamento último de la realidad, y que a su vez se identifica con el *ātman*, trasunto del *yo* o *autoconciencia*, que a su vez recuerda poderosamente a la *voluntad objetivada* descubierta en nuestro *cuerpo*. Así como el *ātman* se nos presenta en las *Upaniṣad* como un caso concreto de *Brahman*, al cual retorna a su término, la *voluntad objetivada* que constatamos en nuestro cuerpo sería otro caso concreto de *voluntad* para las condiciones ya expuestas, y cuyo término sólo es disolutivo para con el *fenómeno* de la *voluntad*, mas no con la *voluntad* misma. Una semejanza tal sería imposible de percibirse con el budismo, caracterizado por una *insubstancialidad* al estar todo sujeto a una *contingencia universal*.

Al analizar el concepto de la *voluntad* que se hace presente a través de nuestro *cuerpo* hemos comprobado cómo en el momento en que ingresa en el *mundo como representación*, convirtiéndose en *voluntad objetivada*, pasa a estar sujeta a la misma necesidad que cualquier otra *representación*. La *voluntad* antes de objetivarse es ajena a las *formas del entendimiento*, por lo que escapa al *principio de individuación* y la *pluralidad* que comporta, siendo por ello

una. También es ajena al *principio de razón suficiente*, por lo que es *libre e irracional*, además de ser tendencia pura, como descubrimos mediante nuestro *cuerpo*. Estos atributos de la *voluntad* hacen que intente constantemente y de forma ciega objetivarse en el *mundo como representación*, pero para poder hacerlo necesita un soporte, la *materia*. La *substancia* del mundo o *materia* no tiene un principio en el tiempo, es invariable en cuanto cantidad en virtud de la *ley de permanencia de la substancia*, lo que imposibilita una inflación cósmica en el *mundo como representación*. Al ser la *materia* limitada en cuanto a cantidad, la tendencia ciega de la *voluntad* a objetivarse en el *mundo como representación* da lugar a una dialéctica en la naturaleza, que se vuelve consciente con su objetivación en los animales en virtud de su capacidad para representarse el mundo, dándose con ello la aparición consciente de *motivos* que determinan su *querer*.

Los seres humanos, a diferencia del resto de los animales, poseen la facultad de la *razón*, que los habilita para tener *representaciones abstractas*, pudiendo ser constitutivas de *motivos*, produciéndose una multiplicación exponencial de los *motivos* posibles. La determinación que ejercen los *motivos* sobre nuestro *querer* va a verse condicionada por el *carácter empírico* que nos sea propio, el cual es *inmutable*, rechazando con ello toda idea de perfectibilidad humana: sólo podemos influir en el *conocimiento*, que no es otra cosa más que una suerte de luz o guía que muestra al *carácter empírico* el mejor camino para la satisfacción de los *motivos*. Tan pronto como se da un *motivo suficiente* surge nuestro *querer*, pero debido al ímpetu ciego de la *voluntad* que constituye nuestra esencia íntima, ningún *motivo* puede saciarla enteramente. La presencia de los *motivos suficientes* ahondan en nuestra *carencia*, provocando *sufrimiento*, y la satisfacción de los mismos da paso a un placer exiguo que rápidamente se torna en *aburrimiento*, trayendo consigo nuevamente el *sufrimiento*. En última instancia la *voluntad* se manifiesta en nosotros como *voluntad de vivir*, y todo *querer* es constitutivo de una afirmación de la misma. El escenario perfilado durante nuestra exposición guarda grandes paralelismos con lo que podemos encontrar en la doctrina budista, de cuyas nobles verdades se sigue un alcance absoluto del *sufrimiento* como consecuencia de un deseo por vivir. El budismo aprecia en la ignorancia el motivo por el cual ahondamos en nuestro deseo de vivir, aumentando con ello nuestro *karma* y reforzando nuestros lazos con el *samsāra*, el ciclo cósmico sujeto a la *causalidad* y en el que tiene lugar nuestros padecimientos. Cobrar conciencia de esta situación puede inducirnos a cejar en nuestro deseo por vivir, alcanzando con ello el *nirvāna* o la *iluminación*, un estado mental alcanzable en vida caracterizado por la superación del *sufrimiento* y el final del ciclo de reencarnaciones. La filosofía de Schopenhauer, más pesimista que la doctrina budista,

rechaza la posibilidad de que el conocimiento sea suficiente para reaccionar contra el *sufrimiento*, que en última instancia es una constante universal.

Finalmente, hemos visto como debido al particular conocimiento que tenemos de nuestro *cuerpo* podemos despreciar el resto de *representaciones*, ahondando en la ilusión que supone el *principio de individuación* y dando lugar con ello a un *egoísmo teórico* que rápidamente puede convertirse en un *egoísmo práctico*, caracterizado por aproximarse al *mundo como representación* como un medio para la satisfacción de nuestras inclinaciones. En el ejercicio de nuestro *egoísmo* podemos llegar a negar la *voluntad de vivir* de los otros seres, reproduciendo con ello el *sufrimiento* en el mundo, del cual nunca somos del todo ajenos, participando indirectamente en tanto que la *individuación* sólo tiene lugar conforme al *tiempo* y el *espacio*, pero que en esencia todos somos una y la misma cosa, *voluntad*. Esta intuición profunda puede alumbrar a aquellos que posean un *carácter compasivo* y no hayan reparado en ello, de tal forma que el *sufrimiento* universal adquiera la condición de fundamento sobre el cual asentar una doctrina ética basada en la *compasión*.

5. Bibliografía

- Arnau, Juan. (2012). *Cosmologías de India*. Fondo de Cultura Económica
- (2020). *Historia de la imaginación: Del antiguo Egipto al sueño de la Ciencia*. Planeta.
- (2021). *Upaniṣad* Atalanta.
- Cruz, Miguel. (1999). *Filosofías no occidentales*. Trotta.
- Dragonetti, Carmen y Tola, Fernando. (2008). *Filosofía de la India*. Editorial Kairós.
- Heidegger, Martin. (2013). *Nietzsche*. Alianza Editorial.
- Marzoa, Felipe. (2003). *Historia de la Filosofía II*. Ediciones Istmo.
- Mosterín, Jesús. (2017). *India. Historia del pensamiento*. Alianza Editorial.
- Panikkar, Raimon (2017). *La experiencia filosófica de la India*. Trotta.
- Schopenhauer, Arthur. (2010). *El mundo como voluntad y representación*, 1. Alianza Editorial.
- (2010). *El mundo como voluntad y representación*, 2. Alianza Editorial.
- (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI.
- (2001). *Metafísica de las costumbres*. Trotta.
- (2009). *Parerga y paralipómena I*. Trotta.
- (2013). *Parerga y paralipómena II*. Trotta.

— (2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Alianza Editorial.

— (2012). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza Editorial.