

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Arthur Schopenhauer y la negación de la voluntad de vivir

Juan Esteban Pelayo Sastoque

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2025

Arthur Schopenhauer y la negación de la voluntad de vivir

Juan Esteban Pelayo Sastoque

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Filosofía

Director:

Ph.D. Germán Arturo Meléndez Acuña

Línea de Investigación:

Historia de la Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2025

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto). Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Juan Esteban Pelayo Sastoque

21 de abril de 2025

“Cuando han sido detenidos los deseos que anidan en el corazón, el mortal se torna inmortal y alcanza el bráhman. Cuando se han cortado todos los nudos que atan al individuo en este mundo, entonces el mortal se torna inmortal. Ésa es la enseñanza”

-Katha Upanisad.

“(…) pues, si algo es de desear en este mundo, tan de desear que hasta la masa ruda y necia en sus momentos de reflexión lo preferiría al oro y la plata, es que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada más claro que su miseria y nihilidad”

-Schopenhauer, MVR II, cap. 17, p. 202

Agradecimientos

En primer lugar, quiero expresar mi más profundo agradecimiento al profesor Germán Meléndez por haberme permitido culminar este proyecto, pues, a pesar de todas las trasformaciones que atravesó desde el inicio y de las duras circunstancias en las que estuvo inmerso, él lo acompañó con total entrega y le permitió adquirir esa forma "definitiva" que el lector recibe ahora entre sus manos. Agradezco también al profesor Luis Eduardo Hoyos por los valiosos comentarios que realizó cuando esta tesis no era más que una confusa idea, así como también por animarme a explorar mis intuiciones personales relacionadas con la filosofía de Arthur Schopenhauer.

Doy las gracias igualmente al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional y a los profesores Adrián Cussins, Raúl Meléndez y Gonzalo Serrano por otorgarme la beca que me permitió soñar con una vida dedicada a la filosofía. A mis compañeros Sergio Ariza, Roberth La Rotta, Juan Sebastián Ramos, Mateo Rodríguez y Eduardo Arrieta, por su apoyo incondicional durante estos años y por recordarme que la filosofía se hace siempre entre amigos.

A Carlos Miguel Gómez, Carlos Cardona y Luis Fernando Múnera, así como a Mauro, Samuel y Andrés, por haber estado presentes en este camino y brindarme su apoyo en cada momento. A mis padres, por su amor incondicional y por apoyar una vida que, como todas, es errática y muchas veces multiforme. A Valentina, por su entrega y por ser mi mayor aliento en estos años de formación: a ella le debo mucho más de lo que me es posible expresar en estas breves palabras.

Especial agradecimiento debo a Nicolás, pues sin la lectura en conjunto de los *Aforismos sobre la sabiduría* de la vida de Schopenhauer que tuvo lugar a finales del 2021 no habría llegado a dar con un pensador que hoy considero esencial en mi vida. Finalmente, agradezco a todas las personas que influyeron -de forma directa o indirecta- en la culminación de esta tesis.

Resumen

Arthur Schopenhauer y la negación de la voluntad de vivir

Desde la publicación de *El mundo como voluntad y representación* (1818) varios autores han hecho énfasis en que, a lo largo del libro cuarto, Arthur Schopenhauer desarrolla un elemento que resulta sumamente problemático en el marco de su filosofía, a saber: la negación de la voluntad de vivir. El propósito de esta investigación es esclarecer la significación de dicho fenómeno estudiando en detalle la exposición que tiene en MVR I y el volumen de sus complementos, mostrando los alcances y problemas que entraña en la ética de Schopenhauer.

Palabras clave: ascetismo, negación de la voluntad, pesimismo, metafísica, ética

Abstract

Arthur Schopenhauer and the Denial of Will

Since the publication of *The World as Will and Representation* (1818), several authors have emphasized that in this work Arthur Schopenhauer develops an element that is highly problematic in the framework of his philosophy, namely: the denial of the will to live. The purpose of this research is to clarify the significance of this phenomenon by studying in detail the exposition it has in WWV I and the volume of its complements, showing the scope and problems it entails in Schopenhauer's ethics.

Keywords: asceticism, denial of the will, pessimism, metaphysics, ethics

Contenido

Pág.

1. La metafísica de la voluntad, o el corazón oscuro del mundo 7
1.1 El mundo como representación, o la primacía del sujeto 7
1.2 La necesidad de la metafísica 11
1.3 El cuerpo como apertura a la cosa en sí 15
1.4 La voluntad en la naturaleza 18
1.5 La voluntad en el género humano 22
1.6 La metafísica de Schopenhauer 26

2. ¿Por qué es necesario negar el mundo? Sobre el pesimismo como actitud ética fundamental 31
2.1 ¿Era realmente Schopenhauer pesimista? 32
2.2 El dolor de la existencia 35
2.3 *Mundus Pessimus* 39
2.4 Sobre la imposibilidad de cualquier *Summum Bonum* 41

3. La negación de la voluntad de vivir como redención del mundo 45
3.1 La ética de MVR I como doctrina de la redención [*Heilslehre*] 47
3.2 La experiencia estética como acallamiento de la voluntad 50
3.3 "Tú eres eso": la compasión como disolución del fenómeno individual 53
3.4 Santos y ascetas 58
3.5 Algunas consideraciones críticas 60

4. Hacia una reinterpretación del fenómeno 65
4.1 La imposibilidad de *explicar* la negación de la voluntad 66
4.2 El conocimiento puro como aniquilación del querer 68
4.3 El tránsito hacia la nada y el carácter negativo del fenómeno 74
4.4 ¿Por qué no constituye el suicidio una forma eminente de la negación de la voluntad de vivir? 77
4.5 La diferencia de la negación de la voluntad de vivir con la ataraxia estoica 78
4.6 La negación de la voluntad de vivir en MVR II 81

5. Conclusiones 85

Lista de abreviaturas

Para este proyecto se ha tomado como fuente principal la edición alemana de las obras completas de Schopenhauer titulada *Jubiläumausgabe*, publicada en 1988 en siete volúmenes por la editorial Brockhaus de Mannheim. Para la traducción de los textos, he utilizado en su mayoría las traducciones realizadas por Pilar López de Santamaría para la Editorial Trotta que a su vez se basan en la edición de las obras completas anteriormente mencionada. En los casos en donde fue realizada alguna traducción diferente a las ya mencionadas se encuentra especificado en una nota a pie de página.

A continuación, se indica la leyenda de las abreviaturas utilizadas en el texto:

El mundo como voluntad y representación: MVR I
El mundo como voluntad y representación II (Complementos): MVR II
Parerga y Paralipómena, vol. I: PP I
Parerga y Paralipómena, vol. II: PP II
De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente: CRP
Sobre la libertad de la voluntad: SLV
Sobre el fundamento de la moral: SFM
Sobre la voluntad en la naturaleza: VN
Metafísica de las costumbres: MC
Manuscritos póstumos: HN
Correspondencia completa: GB
Notas sobre Oriente: NO

Introducción: historia de una pregunta

A la hora de escribir la introducción de este trabajo, varias opciones diferentes fueron contempladas en mi cabeza. En primer lugar, consideré realizar un estudio que mostrara la importancia de Arthur Schopenhauer en la modernidad tardía. Sin embargo, muy pronto abandoné esta idea al considerarla poco original y superflua, pues esto no solo era algo que había sido tratado ya de forma exhaustiva por intérpretes y comentaristas de todas las lenguas, sino que además se mostraba como algo excesivamente alejado del problema específico del que quería ocuparme.

En segundo lugar, influido por la lectura de la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche, pensé que podría dedicar este apartado a realizar un comentario general sobre el significado de los ideales ascéticos en la filosofía, mostrando el lugar que ocupaba Schopenhauer en esa larga tradición de "negación y alejamiento del mundo" que fue iniciada con Platón. Así, decidí poner "manos a la obra" e inicié la escritura de un primer borrador que, tras varios días de trabajo y de muchas horas dedicadas a la lectura de bibliografía secundaria, fue finalmente completado. A pesar de ello, esto tampoco logró satisfacerme, pues parecía ser una pieza de un rompecabezas que no encajaba con el conjunto.

Así pues, desorientado y angustiado por la presión del tiempo impuesta por la vida académica, recurrí a mi tutor con la esperanza de encontrar la mejor opción para completar este apartado. Afortunadamente su consejo fue clave, pues me sugirió narrar la historia de la pregunta que dio origen a este proyecto, destacando las múltiples transformaciones que experimentó desde su formulación inicial.

Las razones para hacerlo eran múltiples, pues, primero, consideraba que esto le permitiría al lector formarse una idea precisa del problema que presentaría a continuación y, segundo, facilitaría una comprensión más clara del mismo. Adicionalmente, había otro

hecho adicional que justificaba la elección de esta introducción, y era que el proceder de esta manera podía ser la ocasión para mostrar que todo proyecto, lejos de la acabada forma que toma tras ser consumado, está hecho de retazos inconexos, de errores, contradicciones y también de ideas olvidadas o transformadas que, con toda seguridad, constituyen un aspecto fundamental de la escritura misma.

Por consiguiente, la introducción que el lector tiene en este momento ante sus manos (o ante sus ojos, ya que seguramente lo estará leyendo en una pantalla) no es sino un breve bosquejo de la formulación del problema mismo que intentaré presentar a continuación.

Tras mi primera lectura de *El mundo como voluntad y representación* (en adelante MVR) [1] recuerdo dos hechos que me impresionaron significativamente. El primero estuvo relacionado con todas las consideraciones que Schopenhauer realiza en el segundo libro sobre el dolor y la manifestación de la voluntad en la naturaleza, pues no solo ofrecían una respuesta viva a una de mis más importantes preguntas vitales, sino que además me presentaban una imagen clara y diáfana del mundo que se veía entonces iluminado bajo un sólido sistema metafísico.[2]

El segundo no estuvo relacionado con una iluminación de este tipo, sino más bien con el desconcierto y la confusión que experimenté tras finalizar el cuarto y último libro de dicha obra, en donde Schopenhauer describe la vida y obra de varios santos y ascetas de todas las religiones para caracterizar lo que denomina negación de la voluntad de vivir [*Verneinung des Willens zum Leben*].[3]

---

[1] En lo que sigue, dicha obra será citada mencionando el tomo (I o II), el parágrafo o capítulo correspondiente y la página de la edición en castellano.

[2] Sobre el placer que nos proporciona la organización del mundo en un sistema metafísico o en una estructura armónica del pensamiento véase: Mann, Thomas (2019). Schopenhauer*. En: Ensayos críticos.* Madrid: Navona.

[3] Compárese con el testimonio de Mainländer: “Entonces, en febrero de 1860, llegó el día más grande y significativo de mi vida. Entré en una librería y hojeé los libros recién llegados de Leipzig. Entre ellos encontré *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. ¿Schopenhauer? ¿Quién era Schopenhauer? No había oído ese nombre en mi vida. Hojeé la obra y leí en ella sobre la negación de la voluntad de vivir (…). Al final, digo: “¿Cuánto cuesta el libro?”. “Seis ducados”. “Aquí tiene el dinero”. Cojo mi tesoro, y me precipito como un loco fuera del establecimiento, hasta llegar a casa, donde corto con prisa febril las páginas del primer tomo, y empiezo a leerlo desde el principio. El día estaba tan bien entrado cuando terminé; había estado leyendo toda la noche sin parar. Me levanté y me sentí como renacido.” (Mainländer, 2020, pp. 414-415).

¿Qué diablos significa eso? Pensé en ese momento. ¿Cómo que es posible negar el fundamento mismo del mundo, la cosa en sí, aquello en lo cual tiene lugar todo lo que es? ¿Cómo podemos tan si quiera caracterizar esa posibilidad? Además, ¿quiere decir con ello que hay una opción para alcanzar la salvación? Es decir, ¿podemos liberarnos de la tormentosa voluntad que juega con nosotros y amenaza con destruirnos a cada momento? ¿Cómo esclarecer este asunto?

Para hacerlo, recurrí al procedimiento normal que cualquier estudiante emplearía para aclarar algo que no entiende: consultar bibliografía secundaria al respecto. Sin embargo, muy pronto me di cuenta de que los comentaristas de Schopenhauer no podían siquiera distinguir correctamente la importancia del problema en su filosofía, pues la gran mayoría de ellos lo veían como una mera extravagancia que no era en absoluto sustancial para dar cuenta de su pensamiento. [4]

Así pues, con estas vagas y confusas intuiciones, me planteé la tarea de llevar a cabo una investigación que tenía como objetivo aclarar la llamada *negación de la voluntad de vivir*, realizando un comentario crítico de su formulación en MVR I y rastreando las diversas aclaraciones y precisiones que realiza Schopenhauer a lo largo de la totalidad de sus escritos.

¿Pero cuál debía ser la pregunta rectora del proyecto? En un primer momento consideré que sería pertinente preguntar por cuáles eran las *causas* que conducían a un individuo (en este caso el santo o el asceta) a dicha negación, pues pensaba que con ello me acercaría a la forma más natural que tenemos los seres humanos de esclarecer la naturaleza de un fenómeno al indagar en su *por qué*.

Con esto en mente, emprendí una relectura del *magnum opus* de Schopenhauer intentando esbozar una respuesta satisfactoria a dicha pregunta. Fue entonces cuando me di cuenta del fracaso de esta empresa, pues muy pronto pude notar que no solo no daba

[4] Magee (1997) ha sido tal vez el mayor responsable en difundir esta opinión sobre Schopenhauer.

con las extrañas y misteriosas causas de este fenómeno, sino que además me encontraba pidiendo cada vez más y más explicaciones que no hallaban una respuesta en el texto.

Para salir de este atolladero me decanté por una posibilidad diferente, pues en el fondo intuía que la manera como yo y otros comentaristas planteábamos el problema era completamente inadecuada a la particular idea de filosofía presente en los escritos de Schopenhauer. Detengámonos aquí por un momento para aclarar este asunto.

Cuando se inicia la lectura de MVR I todo lector se topa con un hecho tan trivial como relevante, y es que Schopenhauer parte de una consideración metafísica del mundo al designar al ser de lo ente bajo el nombre de *voluntad*. Sin embargo, ¿qué significa propiamente eso? ¿significa acaso que lleva a cabo el mismo procedimiento que muchos otros filósofos emplearon antes que él al preguntar por la causa primera de todas las cosas, o más bien por la cosa en sí?

Para dar respuesta a estas preguntas debemos aclarar primero qué entiende Schopenhauer aquí por *metafísica* y por qué considera que es el punto de partida fundamental de todo ejercicio de elucidación filosófica. Para hacerlo, conviene mencionar que para este pensador existen dos formas de aproximarse al mundo: una mediante la explicación (*Erklärung*) y la otra mediante la comprensión (*Verständnis*). Por la primera debemos entender la actividad que llevan a cabo las diferentes ciencias por medio de la cual se esclarece la relación causal que tiene lugar entre los fenómenos. Por la segunda, una operación que tiene como fin principal aclarar el *sentido* o el *significado* del mundo considerado en su totalidad.

Para explicar la diferencia entre ambas aproximaciones vale la pena remitirnos a un ejemplo. A la hora de explicar nuestro estar en el mundo podemos encontrar innumerables causas, pues, por ejemplo, podríamos decir que nuestros padres, el aire que respiramos, el agua que bebemos, o el correcto funcionamiento de nuestros órganos vitales son razones de nuestra existencia efectiva. Sin embargo, esto nos diría muy poco a la gran mayoría de los seres humanos, pues siempre que intentamos aclarar teóricamente el hecho de que *somos*, parecería que la respuesta que buscamos es de una naturaleza completamente diferente a la anterior.

Sobre esto Schopenhauer brinda un punto de vista increíblemente novedoso para la filosofía de la época al considerar que exploramos el mundo de forma distinta al preguntarnos por su *significación*, pues con ello lo que buscamos no es determinarlo causalmente indagando en su *de dónde* o *por qué*, sino más bien en su *ser.* [5]

Ahora bien, en este punto el lector puede estarse preguntando ¿cuál es la importancia de esto? A ello respondería que solo esta forma de preguntar brinda la clave para comprender adecuadamente la negación de la voluntad de vivir ya que, tal como advierte Schopenhauer en uno de los ensayos finales de MVR II, la gran incomprensión de dicho fenómeno proviene de un intento por esclarecerlo en términos puramente explicativos (*cf.* MVR II, cap. 50, p.699).

Lo anterior no quiere decir que no existan *causas* o *razones* del mismo, pues bien podríamos describirlo en términos psicológicos, fisiológicos o incluso culturales tal como ocurre en los estudios comparados de la religión del siglo XXI. Más bien, lo que quiero decir con esto es que cuando Schopenhauer intenta aclarar la *significación* de ese fenómeno no busca dar con razones de este tipo, sino que procura llevar a cabo un procedimiento cuyo objetivo es esclarecer su ser.

Ahora bien, antes de intentar aclarar la significación que guarda el fenómeno de la negación de la voluntad de vivir en la filosofía de Schopenhauer conviene decir un par de cosas sobre la manera como ha sido estructurado este proyecto.

En el primer capítulo el lector encontrará una completa descripción de la metafísica de la voluntad que sentará las bases necesarias para comprender el problema central de esta tesis.[6] Para ello, he decidido seguir el mismo orden con el que Schopenhauer introduce esta cuestión en MVR I y, por eso mismo, he partido de la consideración del mundo como representación (así como de los principios que lo rigen) para posteriormente caracterizar aquel oscuro fundamento del mundo que constituye el "único pensamiento" de la filosofía

[5] Todo lo que ha sido mencionado hasta este punto será aclarado en detalle a lo largo del primer capítulo.
[6] Aun cuando pueda sonar trivial, antes de explicar qué es la negación de la voluntad de vivir es necesario aclarar qué es la voluntad en sí misma.

de este autor. Con esto, no solo mostraré qué entiende Schopenhauer por el término voluntad, sino que también daré cuenta de la forma como esta se manifiesta en la totalidad de la naturaleza y en el género humano.

A partir de estos resultados nos introduciremos en el segundo capítulo para aclarar el pesimismo de Schopenhauer, pues solo a partir de él podremos alcanzar una clara comprensión de las razones por las cuales el mundo debe ser negado. Entre ellas mostraremos, en primer lugar, la esencial determinación según la cual la vida es dolor; en segundo lugar, la idea de que el tiempo agota y destruye todo con su paso; y, en tercer y último lugar, la consideración de que no es posible alcanzar ningún bien en la existencia salvo la *negación de la voluntad de vivir*.

En el tercer capítulo expondré las tres formas o grados en los que Schopenhauer logra entrever dicha negación. El primero de ellos está relacionado con la experiencia estética que se describe en el tercer libro de MVR I por medio de la figura del genio; el segundo, con la verdadera virtud ética a la que da el nombre de compasión; el tercero, con la vía ascética que es presentada por medio de un exhaustivo análisis de la experiencia mística de dos de las más importantes tradiciones religiosas del mundo, a saber: el cristianismo y el budismo. Una vez completada la descripción de este fenómeno, daremos paso a la evaluación crítica realizada por varios autores para mostrar los diferentes problemas que emergen de su “doctrina de la redención” [*Heilslehre*].

Finalmente, en el cuarto capítulo, intentaré esbozar una defensa de la filosofía de Schopenhauer mostrando que sus críticos han planteado sus objeciones incorrectamente al intentar explicar la negación de la voluntad de vivir haciendo uso de categorías y procedimientos que se encuentran limitados al dominio del mundo fenoménico. Por consiguiente, ofreceré una reinterpretación de dicho fenómeno mostrando que, si bien plantea serios problemas de coherencia interna en la filosofía de este autor, es posible comprenderla como un proceso mediante el cual la voluntad misma, iluminada por el conocimiento superior de un individuo, alcanza una comprensión tal de su propia esencia que opta por aniquilarse a sí misma. Veamos pues cómo tiene lugar el plan de trabajo establecido.

1. La metafísica de la voluntad, o el corazón oscuro del mundo

El primer paso que debemos realizar para abordar el problema central que concierne a esta tesis -a saber, esclarecer la significación de la negación de la voluntad de vivir- radica en presentar una completa caracterización de la metafísica de Schopenhauer. Con el término «metafísica» nos referimos aquí a la determinación específica del ser que subyace a la totalidad de lo ente, determinación que Schopenhauer liga en su obra con la noción de *Voluntad [Wille]*.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el despliegue conceptual realizado por un pensador no surge de la nada y que necesariamente se articula en medio de un marco más amplio, debemos postergar la aclaración de dicha categoría para indagar primeramente sobre la manera como Schopenhauer la introduce en su sistema. Una vez realizada esta tarea, intentaremos caracterizar la naturaleza de la voluntad para mostrar la forma como se manifiesta en la totalidad del mundo fenoménico, haciendo énfasis en su objetivación en la naturaleza y en el género humano. Con esto, esperamos brindar todos los elementos preparatorios que nos permitirán introducir el asunto de la negación de la voluntad de vivir presentado en el cuarto libro de MVR I.

1.1 El mundo como representación, o la primacía del sujeto

En el primer libro de MVR I, Schopenhauer radicaliza los principales puntos alcanzados por el idealismo kantiano al afirmar:

> "«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva

> abstracta: y cuando lo hace realmente surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo" (MVR I, §1, p. 51).

¿Qué sentido guarda esta afirmación y cómo se inscribe en el marco de su pensamiento? Debemos recordar que en la *Crítica de la razón pura* Kant había intentado esclarecer las condiciones trascendentales de la experiencia y había logrado subsumir la totalidad de los fenómenos bajo las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y el entendimiento (categorías). Con esto, había hecho del sujeto trascendental la condición necesaria de la manifestación de todas las cosas al mostrar que constituía el horizonte sobre cual podía llegar a tener lugar su realidad efectiva.

Cuando Schopenhauer afirma "el mundo es mi representación" intenta continuar con este desarrollo al mostrar que la totalidad de las cosas del mundo, tanto en su manifestación como en su presencia, dependen necesariamente del sujeto trascendental, ya que, fuera de él, estas no podrían darse. Por eso, afirma que "aquello que todo lo conoce y de nada es conocido es el *sujeto*. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto" (MVR I, §2, p. 53).

Con lo anterior, Schopenhauer divide el mundo en "dos mitades esenciales, necesarias e inseparables" (MVR I, §2, p.53): por un lado, *el objeto*, que se presenta siempre bajo la forma del espacio y del tiempo (y, con ello, de la pluralidad*,* tema que habremos de explicar a continuación) y, por el otro, *el sujeto*, que no se halla en ninguna de estas formas, pues está entero e indiviso en cada uno de los seres representantes y se encuentra al margen de ellas para determinarlas en su totalidad.

Con la descripción de este "ser único" da inicio el *magnum opus* de Schopenhauer, por lo que hemos de concebirlo en todo momento como uno de los aspectos centrales de su filosofía. A partir de él intenta a lo largo del primer libro mostrar que la totalidad de lo ente hunde sus raíces en esa relación específica entre sujeto y objeto, ya que "esas mitades son (…) inseparables incluso para el pensamiento: pues cada una de ellas tiene significado y existencia exclusivamente por la otra, existe con ella y desaparece con ella" (MVR I, §2, p.53).

Sujeto y objeto son, por lo tanto, los dos elementos sobre los que se levanta el mundo tal como lo conocemos, por lo que debemos concebir la relación entre ambos elementos como el fundamento mismo sobre el que tiene lugar todo lo que es. Ambos "se limitan mutuamente: [pues,] donde comienza el objeto, cesa el sujeto" (MVR I, §2, p.53) y, a su vez, donde comienza el sujeto tiene lugar el fin de todo lo objetivo. Sin embargo, debemos hacer énfasis en que no podemos concebir a uno de estos elementos desligado del otro, pues es solo en su relación recíproca en donde adquieren toda su significación y se aclara su diferencia específica, por lo que hemos de afirmar en todo momento su codependencia mutua.

A la hora de aclarar la primera mitad del mundo, a la que podríamos denominar el "lado objetivo" del mismo, debemos volvernos hacia tres principios constitutivos que rigen a la totalidad de lo ente, estos son: espacio, tiempo y causalidad. Esto de por sí no es nada nuevo, pues ya Kant había mostrado que espacio y tiempo constituían la condición necesaria de todas las relaciones en las que tienen lugar los objetos. Sin embargo, Schopenhauer hace uso de aquellas categorías para mostrar que determinan la *pluralidad* de todo lo existente, pues es gracias a ellas que podemos concebir a los fenómenos como cosas independientes y diferentes entre sí. Por eso, afirma que espacio y tiempo "son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*, el objeto de tantas cavilaciones y disputas de los escolásticos (…)" (MVR I, §23, p.165).

Ahora bien, después de realizar esta precisión sobre la pluralidad y la posibilidad de individuación de todas las cosas, Schopenhauer intenta esclarecer las diferentes relaciones que tienen lugar entre ellas remitiéndose a su tesis doctoral, en donde muestra que cada ente del mundo se encuentra subsumido bajo el *principio de razón suficiente*. Esta noción, cuyo desarrollo es estudiado detalladamente por Schopenhauer desde Platón hasta su propia época, es formulada de forma precisa en el enunciado de Christian Wolff que reza: "*nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*: nada es sin una razón por la que sea, más bien que no sea" (CRP, p. 55).

En su escrito, Schopenhauer aclara la naturaleza de dicho principio mostrando los diferentes sentidos con los que se ha usado en la historia de la filosofía para caracterizar lo que denomina su *cuádruple raíz*, esto es, la forma como el mismo se determina al estar

vinculado con clases de objetos diferentes. Entre esas formas del principio de razón se destacan el *principio de razón del devenir, del conocer, del ser*, y *del querer*.

Sobre la primera y la tercera clase (que son aquellas que aquí nos interesa describir en este momento) Schopenhauer muestra que, según este principio, en su forma de razón del ser, cada objeto "se encuentra en una relación necesaria [y recíproca] con otros objetos, por un lado como determinado y por el otro como determinante" (MVR I, §2, p.54), lo que nos lleva admitir que cada ente del mundo se encuentra en medio de una multiplicidad de relaciones causales que determinan su existencia y todos los cambios que habrá de sufrir a lo largo del tiempo.

Adicionalmente, Schopenhauer indica también que este principio, en su forma de razón del devenir, es fundamental para la construcción de la experiencia subjetiva de cada individuo, ya que es gracias a él que logramos pasar de la mera sensación que tiene lugar en nuestros sentidos hacia la construcción del objeto efectivamente real en el mundo. Para probarlo, Schopenhauer muestra que, si bien los datos brutos que nos son dados en la sensación constituyen la *materia prima* de nuestra experiencia, estos no son por sí mismos aquello que llamaríamos objeto*,* sino que es solo mediante el paso del efecto a la causa que lleva a cabo el *entendimiento* que se nos presentan como una intuición empírica inscrita en el tiempo y el espacio y, con ello, emerge el mundo tal y como lo conocemos. [7]

Si bien uno podría caracterizar esta posición como idealista, Schopenhauer consideraría que esto sería por completo incorrecto, ya que posturas como el *idealismo* y el *realismo* incurren en un error fundamental al intentar explicar la relación sujeto-objeto en términos puramente causales. Esto, sin embargo, es algo equivocado, ya que la misma se encuentra al margen del *principio de razón suficiente* y no puede ser aclarada haciendo uso de este. Por eso, en MVR I Schopenhauer aclara que es necesario ser sumamente precavido con la aplicación de este principio, ya que solo nos sirve para explicar la interacción que tiene lugar entre objetos.[8]

[7] En MVR I dirá "así como con la irrupción del sol se presenta un mundo visible, igualmente el entendimiento, con su simple y única función transforma de un golpe la oscura e insignificante sensación en intuición" (MVR I, §4, p.60).

[8] Por eso afirma: "Hemos de guardarnos del gran equívoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de

De todo lo anterior podemos extraer nuestra primera conclusión fundamental, y es que, para Schopenhauer, el mundo como representación se encuentra dominado por el *principio de razón suficiente* y el *principio de individuación*, pues todos los fenómenos se encuentran en medio de un complejo entramado causal y se presentan diferenciados en el espacio y el tiempo.

1.2 La necesidad de la metafísica

Ahora bien, después de esta somera caracterización que hemos realizado del mundo como representación muchos de los lectores podrían encontrarse en completa calma al situarse en un terreno familiar que no admite desconcierto alguno. De hecho, para cualquier persona familiarizada adecuadamente con la historia de la filosofía, el decir que todas las cosas se encuentran determinadas causalmente, diferenciadas, y que, además, el sujeto trascendental constituye la posibilidad misma de la experiencia objetiva no es algo que constituya en absoluto una novedad, sobre todo si se tiene en cuenta que se habla de un pensador que escribe su obra a inicios del siglo XIX.

Sin embargo, debemos considerar que la verdadera agudeza del pensamiento de Schopenhauer radica en el señalamiento que realiza sobre un hecho desconcertante, y es que, a pesar de conocer casi con total transparencia la *cara exterior del mundo* permanece en completa oscuridad su interior, esto es, el dominio de la *cosa en sí*, que en todo momento se presenta en nuestra experiencia como un abismo insondable del que no podemos decir nada. Por eso, hacia el final de MVR I pregunta con especial fuerza: ¿Qué es este mundo además de mi representación?" (MVR I, §5, p.67).

Si bien uno podría pensar que las diferentes ciencias estarían en la capacidad de aducir una respuesta satisfactoria a dicha pregunta, Schopenhauer considera que no pueden hacerlo, ya que estas se encuentran limitadas en el terreno de la mera *explicación* y no pueden aclarar aquella *cualidad oculta* que se encuentra en el fondo de todos los fenómenos.

---

causa y efecto; porque esta solo se da entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, únicamente entre objetos" (MVR I, §5, p.61).

Detengámonos por un momento en esta afirmación: *las ciencias explican*. ¿Qué significa eso? Para Schopenhauer, explicar [*erklären*] implica descubrir las diferentes relaciones causales que tienen lugar entre los fenómenos. Por eso, sugiere que toda ciencia cuyo tema fundamental sea el conocimiento de la causa y el efecto [*die Erkenntniß der Ursache und Wirkung*] es explicativa en un sentido eminente.[9]

Para entender esto vale la pena remitirnos a un ejemplo. A la hora de dar cuenta de las razones por las que un objeto se mueve, el científico se volverá necesariamente a la causa inmediata de ese suceso y hará uso de alguna de las fuerzas que dominan la naturaleza para dar cuenta de la razón suficiente de ese movimiento. Sin embargo, si continúa indagando en esa serie de causas o intenta explicar las fuerzas mismas que actúan en este caso, el científico deberá detenerse, ya que dará con un límite que no podrá sortear con los medios que el principio de razón suficiente y la ley de causalidad le ofrecen.

Por consiguiente, Schopenhauer considera que existe un límite esencial en toda explicación, pues aun cuando las diferentes ciencias lograran esclarecer cómo es que a un determinado estado de la materia le sigue otro necesariamente, tendrían "que dejar sin explicación la esencia interna de las fuerzas que así se manifiestan (…) y quedarse en el fenómeno y su orden" (MVR I, §18, p.150).[10]

Para Schopenhauer, el mundo así considerado se mostraría entonces como un *jeroglífico incomprensible*, pues, a pesar de poder realizar muchas cosas en él, deberíamos admitir que existe un dominio específico que resulta inexplicable y que, por eso mismo, permanece sumido en una completa oscuridad. ¿Y cuál es el problema con esto? El joven Schopenhauer consideraba que eso era algo inadmisible pues, de aceptarlo, nos veríamos entonces en la obligación de acogernos a lo que denomina *egoísmo teórico*, que no es otra

[9] Esto nos lleva a señalar un hecho trivial, y es que para este pensador no todas las ciencias llevan a cabo un procedimiento demostrativo de este tipo. Por eso, las divide en dos géneros distintos, a saber: *morfología* y *etiología*. "La primera considera las formas permanentes, la segunda la materia cambiante según las leyes de su tránsito de una forma a otra" (MVR I, §27, p. 148).

[10] Tal como afirma Hoyos (2021) "la razón principal del carácter insuficiente, insatisfactorio, del conocimiento físico reside en el hecho de que éste es un conocimiento que no puede trascender la esfera del *fenómeno*, de la *apariencia* (*die Erscheinung*)" (p.6).

cosa que un escepticismo llevado al absurdo en el que se hace de la vida un sueño en el que todo lo que se nos aparece no constituye más que una vana apariencia. [11]

Es por eso que la respuesta a la pregunta «¿qué queda detrás del mundo como representación?» se torna acuciante y demanda una respuesta urgente, pues, de no hacerlo, Schopenhauer parece intuir que el mundo en el que vivimos perdería toda su significación y sentido, ya que se nos mostraría como un cascarón vacío carente de toda realidad objetiva. Por lo tanto, hacia el final del segundo libro de MVR I formula el problema de la siguiente manera: "si este mundo no es nada más que representación, (…) tendría que pasar ante nosotros como un sueño inconsistente o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención; o si es otra cosa, algo más, [debemos responder] qué es entonces" (MVR I, §18, p.150).

Estas consideraciones le permiten a Schopenhauer introducir la necesidad de la metafísica, pues solo ella abre una forma de considerar el mundo que nos ayuda a superar las limitaciones propias de la aproximación científico-representativa del mismo. Aun así, debemos tener en cuenta que por el término "metafísica" Schopenhauer no se refiere aquí, como Aristóteles, al estudio de las causas primeras, sino más bien a una *ciencia de la experiencia* cuya tarea consiste en interpretar y esclarecer lo empíricamente dado para descifrar el mundo en su conjunto (*cf.* MVR II, cap. 17, p.220). Sin embargo, antes de llegar a esa definición Schopenhauer dirá lo siguiente:

> "Por metafísica entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible" (MVR II, cap. 17, p. 202).

A primera vista esta definición parece corresponder con una perspectiva puramente kantiana al sugerir que el objeto de investigación de la metafísica no es más que ese elemento incondicionado que vendría a condicionar la totalidad del mundo fenoménico. Sin embargo, el lector debe tener en cuenta que esta ciencia no se limita a este ejercicio, pues

[11] En MVR II afirmará lo siguiente: "el objeto intuido tiene que ser algo en sí mismo y no simplemente algo para otro: pues si no, sería únicamente representación y tendríamos un idealismo absoluto convertido finalmente en egoísmo teórico, en el que toda realidad se suprime y el mundo deviene un mero fantasma subjetivo" (MVR II, cap. 18, p. 231).

lejos de buscar esclarecer un elemento extra mundano que nos permitiría desligarnos por completo del mundo de la apariencia, Schopenhauer sugiere que la principal tarea de la metafísica consiste en permanecer imbuido en el dominio de los fenómenos para descifrarlos en su conjunto y ofrecer una interpretación de la experiencia en cuanto tal. Por lo tanto, un poco más adelante afirmará lo siguiente:

> "La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la filosofía a su desciframiento [*Entzifferung*], cuya corrección está avalada por la coherencia resultante. Si esa totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa, entonces se tiene que poder interpretar [*gedeutet*] y exponer [*ausgelegt*] por sí misma" (MVR II, cap. 17, p.221).

En este sentido, es cierto que la metafísica va más allá de la experiencia "hasta aquello que se esconde en o tras de ella (τό μετά τό φυσικόν)" (MVR II, cap. 17, p.222), pero, sin embargo, lo considera siempre a partir del fenómeno mismo en el que se manifiesta, y, por eso, permanece siendo inmanente y no trascendente. Por consiguiente, Schopenhauer dirá que la metafísica "no se desgaja totalmente de la experiencia sino que sigue siendo su mera exégesis [24] e interpretación [*die bloße Deutung und Auslegung*], ya que no habla de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno." (MVR II, cap. 17, p.222). Con esto, Schopenhauer dirá que:

> "la filosofía no es sino la correcta y universal comprensión de la experiencia misma [*universelle Verständniß der Erfahrung selbst*], la interpretación verdadera [*die wahre Auslegung*] de su sentido [*Sinnes*] y contenido [*Gehaltes*]. Este contenido es lo metafísico, es decir lo disfrazado en el fenómeno y envuelto en su forma; es lo que está con la experiencia en la misma relación que el pensamiento con las palabras." (MVR II, cap. 17, p.222)

Por lo tanto, debemos tener en cuenta que, junto con la *significación física* que es propia de los procedimientos explicativos de las ciencias de la naturaleza, podemos encontrar otro tipo de significación propia de la metafísica en donde los fenómenos no aparecen ya unidos a la luz de una larga explicación causal, sino que, por el contrario, se nos muestran comprendidos en su más íntima esencia a la luz de un elemento que Schopenhauer denomina *voluntad*. [12]

[12] Foster (1999) ha hecho énfasis en que resulta razonable preguntarse si Schopenhauer ve una tensión o competencia entre la forma científica y metafísica de considerar el mundo. Aun así, es

¿Pero cómo da Schopenhauer con esa extraña determinación? Tal como sugiere Hoyos (2021), para hacerlo podemos distinguir diferentes fases: "la primera de ellas es la fase enmarcada en lo que podría llamarse el *giro autoconsciente*, y la segunda es aquella que está determinada por un peculiar procedimiento analógico de interpretación y comprensión" (p.8). Para explicar la primera debemos introducir el problema de la autoconciencia esbozado por Kant, pues solo a la luz de este podrá adquirir completa claridad esta respuesta.

1.3 El cuerpo como apertura a la cosa en sí

En su *Crítica de la razón pura*, Kant intentó responder a la pregunta de cómo nos conocemos a nosotros mismos señalando que solo podemos hacerlo en tanto que fenómenos, pero nunca como *cosa en sí*. Sin embargo, Schopenhauer esboza una solución diferente al mostrar que, de volvernos hacia el cuerpo, es posible sustraernos del dominio de lo puramente fenoménico para dar con ese fundamento inescrutable del mundo que Kant había desterrado de los límites del conocimiento y que hemos nombrado hasta este punto como *cosa en sí*. Veamos la forma como estructura este argumento.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que podemos comprender el cuerpo de dos formas distintas. La primera es a partir del punto de vista de la representación, en donde lo concebimos como algo *mediato* que se nos aparece como lo hace la mesa, el árbol, la piedra, etc., es decir, "como algo extenso, compuesto de miembros y orgánico (…)" (MVR I, §6, p. 68) que ocupa ciertas coordenadas espaciotemporales específicas. Por otro lado, Schopenhauer sugiere que es posible concebirlo de una manera completamente distinta, ya que también se nos presenta de forma *inmediata* como algo *deseante* o *volente,* es decir *como voluntad* (*cf*. MVR I, §18, p.152).[13]

importante considerar que para este filósofo no hay primacía o subordinación alguna entre las mismas, sino que son sólo diferentes maneras de explorar la totalidad de lo ente.

[13] Por eso dirá que el cuerpo "al igual que todos los demás objetos, no es conocido como verdadero objeto, es decir, como representación intuitiva en el espacio, más que de forma mediata, en virtud de la aplicación de la ley de causalidad a la acción de una de sus partes sobre las otras; es decir, solo en la medida en que el ojo ve el cuerpo o la mano lo palpa" (MVR I, §6, p.68).

Para llegar a este resultado, Schopenhauer parte de un *giro autoconsciente* en donde sugiere que, de realizar una observación fenomenológica sobre nosotros mismos, descubriremos una *intuición inmediata* que precede a cualquier tipo de conocimiento teórico o conceptual, y es que nos encontramos siempre *queriendo*. Este movimiento devela un aspecto fundamental de nuestra constitución, y es que, antes de llegar a ser sujetos pensantes que abarcan el ancho mundo haciendo uso de conceptos, somos seres volantes que llevan consigo un impulso [*Trieb*] que se anima nuestro interior.

Por medio de esta importante consideración, Schopenhauer descubre algo subyacente al dominio de los fenómenos, pues con ella no tiene lugar "el reconocimiento de un yo iluminado él mismo por la luz de la conciencia, sino que es el encuentro con algo en cada uno que difícilmente se deja expresar en conceptos, pero que se presenta, sin embargo, de modo directo e intuitivo: la incesante actividad de querer" (Hoyos, 2021, p. 8). Es así como Schopenhauer devela el misterio de *la cosa en sí* kantiana, pues muestra que ese impulso es aquello incondicionado que es esencialmente diferente a los fenómenos que tienen lugar en el mundo como representación.

Ahora bien, a la hora de aclarar la relación entre la voluntad y el cuerpo Schopenhauer afirmará la más absoluta identidad entre ambos elementos. Lo anterior se sigue de un hecho fundamental, y es que en todo momento podemos observar que cada acto volitivo va acompañado siempre de un movimiento corporal determinado, por lo que ambos elementos deben ser concebidos como dos caras de la misma moneda. Por esta razón, Schopenhauer señala que "el acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de la causalidad, [pues] no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa" (MVR I, §18, p.152).[14]

Schopenhauer muestra además que cada parte del cuerpo encuentra su función y constitución específica gracias a la voluntad, pues, por ejemplo, es posible concebir que

[14] Zöller (2006) afirma que "cada uno de nosotros se relaciona con su propio cuerpo no sólo cognitiva e intelectualmente, sino también práctica y afectivamente. Un determinado movimiento de nuestro cuerpo no es sólo un objeto de conocimiento para nosotros (y para los demás), sino también un acto nuestro que experimentamos desde dentro como relacionado con nuestro propio acto volitivo. [Por eso,] Schopenhauer rechaza una explicación causal de la relación entre el acto volitivo y el acto corporal. En su lugar, considera que ambos actos son las diferentes caras de una misma realidad subyacente que precede a la distinción manifiesta entre lo mental y lo físico" (p.27).

"los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que hacen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan" (*cf.* MVR I, §19, p.161). Con esto, concluirá que el cuerpo no es otra cosa que "voluntad objetivada", por lo que no debemos pensarlo como un mero receptáculo que se encuentra al servicio del pensamiento sino más bien como la manifestación más pura e inmediata del querer.

Así mismo, Schopenhauer dirá que podemos dar cuenta de la voluntad en nuestro cuerpo por medio de las sensaciones de placer y dolor, pues estos conceptos solo pueden adquirir su significación si son remitidos a su actividad. Por eso afirma: "todo acto de voluntad inmediato, verdadero y auténtico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo: y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella" (MVR I, §18, p.153).

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, debemos afirmar junto a Zoller (2006) que el principal desacuerdo entre la filosofía de Schopenhauer y la tradición filosófica occidental "radica en la identificación del *yo* [*Selbst*] con el intelecto o la facultad cognitiva" (p. 19), pues, tal como ha sido mostrado hasta este punto, para el pensador alemán es la voluntad la que constituye la esencia misma de los seres humanos y no esa facultad racional que, desde Aristóteles hasta nuestros días, domina la comprensión mediana de este tipo de ente.

Por lo tanto, debemos considerar que para Schopenhauer la certeza absoluta a la que debe llegar cada individuo no sería entonces el «*yo pienso*» cartesiano o la idea de la «apercepción kantiana» que acompaña a todas las representaciones, sino más bien el «*yo quiero»* que brota de sí de forma completamente espontanea e inmediata, y sobre la cual todo contenido intelectual, veremos, emerge de forma meramente derivada. [15]

[15] Schopenhauer dirá en el volumen de sus complementos que "la proposición kantiana «el *yo pienso* tiene que poder acompañar todas nuestras representaciones» es insuficiente: pues el *yo* es una magnitud desconocida, es decir, un secreto para sí mismo. Lo que otorga unidad y cohesión a la conciencia constituyendo su base y su soporte permanente a través de todas sus representaciones, no puede estar condicionado por la propia conciencia ni ser por ello una representación: antes bien, tiene que ser el *prius* de la conciencia y la raíz del árbol de la que ella es fruto" (MVR II, Cap.15, p.176).

1.4 La voluntad en la naturaleza

A partir de este resultado Schopenhauer transfiere la esencia ya descubierta en el hombre a la totalidad de entes del mundo al sostener que es razonable suponer que, tal como las demás cosas del mundo son la representación de un sujeto, también son a su vez esa esencia que es inmediatamente descubierta en el cuerpo como voluntad (*cf.* MVR I, §19, p.157-158). [16]

Cualquier lector desprevenido podría pensar que este procedimiento es incorrecto, ya que cuando hablamos de voluntad nos referimos a una característica puramente humana o animal. De hecho, tal como señala Safranski (2008), la comprensión cotidiana de este concepto se asocia siempre "con las nociones de propósito, objetivo o finalidad" (p.273), por lo que se le suele determinar como un tipo de *motivación* o *deseo* para hacer algo u obtener un fin determinado.

Esto parece concordar con la historia de la filosofía moderna, pues de volvernos a ella es posible observar que dicho concepto ha estado relacionado con nociones tales como "autonomía, razón práctica, impulso, incentivo, facultad apetitiva inferior o superior, decisión, elección, acción inteligible o acción" (Kisner & Noller, 2020, p. 1), y se le ha determinado como una suerte de capacidad humana o animal que condiciona las acciones y les permite orientarse hacia un fin específico. [17]

En su obra, Schopenhauer intentará desligarse de esta determinación al mostrar que, si bien la voluntad se relaciona con un ámbito determinado de la experiencia humana que podríamos caracterizar como un tipo de deseo o volición, ésta constituye además el fundamento mismo de todas las cosas. Por eso podemos encontrar la siguiente aclaración en sus escritos de juventud:

> "He ampliado mucho la extensión del concepto "voluntad" … Antes sólo se reconocía a la voluntad cuando iba acompañada de conocimiento y cuando un

[16] Autoras como Foster (1999) han hecho énfasis en lo problemático que es este razonamiento en términos lógicos, pues consideran que no es del todo claro cómo es posible transpolar el dominio de la voluntad individual experimentada en el propio cuerpo hacia la totalidad del mundo fenoménico.

[17] Para ver un completo estudio sobre este tema véase: Kisner & Noller (2020) eds. *The Concept of Will in Classical German Philosophy*. De Gruyter.

> motivo determinaba por tanto su exteriorización. Pero lo que yo digo es que todo movimiento, toda configuración, todo impulso y todo ser es manifestación u objetividad de la voluntad; puesto que ésta es el en-sí de todas las cosas, es decir, el residuo que queda cuando prescindimos de que el mundo es también representación" (HN, I, 353)

¿Qué es, pues, la voluntad? Tal como fue mencionado en la cita anterior, ese nombre "designa aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo y el núcleo único de todos los fenómenos" (MVR I, §23, p.171). Es un impulso ciego o una "aspiración infinita" que, carente de fines y de límites, fundamenta la totalidad del mundo fenoménico en el que los individuos se encuentran envueltos y los determina en la totalidad de su existencia. La voluntad no constituye entonces tan sólo aquella esencia del hombre que se revela de forma inmediata como *ser volente*, sino también la de la naturaleza en su totalidad, pues es aquella unidad que se manifiesta en todas las cosas y que es una y la misma en cada uno de sus fenómenos.

La voluntad vendría entonces a responder a la pregunta kantiana por la *cosa en sí*, ya que ella es aquello incondicionado que condiciona a la totalidad de los fenómenos y que, además, es algo *toto genere* diferente de la representación. Por eso, Schopenhauer afirma que "ella misma es una: pero no como lo es un objeto, cuya unidad se conoce solamente en oposición a la posible pluralidad; ni tampoco como lo es un concepto, que ha surgido únicamente por abstracción de la pluralidad: sino que es *una* como aquello que se encuentra fuera del espacio y el tiempo, del *principium individuationis*, es decir, de la posibilidad de la pluralidad" (MVR I, §23, p.165).

Con lo anterior, Schopenhauer busca mostrar que si bien la voluntad se manifiesta en miles de individuos o entes particulares que guardan grandes diferencias entre sí, en el fondo permanece siendo *una* y *la misma* en cada uno de ellos, por lo que sería posible afirmar que esa multiplicidad que tiene lugar en el mundo es meramente *aparente*, pues se encuentra fundamentada en un elemento que permanece siempre idéntico en el transcurso del tiempo. Por esta razón, Schopenhauer afirma que "la voluntad como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ello afectan únicamente a su *objetividad* pero le son ajenas en sí misma" (MVR I, §23, p.165).

Así, el filósofo de Danzig dirá que ella misma "se revela de forma tan completa y en tanta medida en *un* roble como en millones: el número de estos, su multiplicación en el espacio

y el tiempo, no tiene significado alguno en relación con ella sino solo en referencia a la pluralidad de individuos que conocen en el espacio y el tiempo (…), mas la pluralidad de estos también afecta a su vez solamente a su fenómeno y no a ella misma [como cosa en sí]" (MVR I, §25, p.181).

¿Pero cómo se manifiesta entonces la voluntad en la totalidad de la naturaleza? En MVR I Schopenhauer dirá que ella tiene lugar en el mundo por medio de diferentes *grados de objetivación*, en donde las llamadas *ideas platónicas* vendrían a constituir el plano más inmediato y originario de su esencia. Por eso dice:

> "aquellos diferentes grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para estos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio —el medio de los individuos— sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambio, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquellos nacen y perecen, siempre devienen y nunca son: esos grados de la objetivación de la voluntad no son más que las ideas de Platón" (MVR I, §25, p.181).

Estas ideas constituyen "las especies determinadas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto orgánicos como inorgánicos, y también las fuerzas universales que se revelan de acuerdo con las leyes naturales" (MVR I, §30, p.223). Por eso, Schopenhauer dirá que ellas son, por así decirlo, como aquellos arquetipos eternos que, al margen del flujo del tiempo, determinan a la totalidad de los fenómenos al imprimirles una naturaleza determinada.

¿Pero en qué se diferencian dichas ideas de aquella cosa en sí que hemos denominado *voluntad*? En MVR I Schopenhauer señala que se distinguen por una sola determinación, y es porque las ideas son necesariamente "objeto, algo conocido, es decir, representación, y precisamente por eso, aunque solo por eso, distintas de la cosa en sí" (MVR I, §32, p.229).

Después de las ideas encontramos entre los grados más bajos de objetivación de la voluntad a las fuerzas naturales, "parte de las cuales aparece sin excepción en la materia, como es el caso de la gravedad o la impenetrabilidad (…) la rigidez, la fluidez, la elasticidad, el magnetismo y las propiedades físicas y químicas de todas las cosas" (MVR I, §26, p.183).

Si continuamos ascendiendo en esta escala, podemos observar la manifestación de esa potencia primigenia tanto en el reino animal como vegetal. Para dar cuenta de ello, Schopenhauer se vuelve hacia la anatomía comparada para mostrar que la constitución de cada animal no es sino la expresión de una "manifestación volitiva universal", es decir, de un acto esencial que no lleva a cabo cada individuo, sino que brota espontáneamente del fundamento del mundo en beneficio de la especie. Con ello, Schopenhauer se adelanta a varias de las ideas que más tarde formularía Darwin al sostener que los animales no eligen un modo de vida acorde a una estructura corporal previamente dada, como si esta les fuera impuesta antes de su existencia en el mundo, sino que, por el contrario, cada parte de su cuerpo -como las garras, el pelaje o los dientes- responde al modo de vida que llevan y a las condiciones concretas en las que efectivamente existen.

Como ejemplos de lo anterior muestra que el toro no embiste porque tiene cuernos, sino que tiene cuernos ya que *quiere* o *desea* embestir, así como el león tiene dientes y garras ya que *quiere* alimentarse y el ave tiene alas al *querer* volar (*cf.* VN 98-102). Así mismo, sugiere que es posible observar también el movimiento de la voluntad en las plantas cuando, desde el momento más primitivo de su germinación, *desean* orientar sus raíces hacia donde la tierra es "más jugosa" y hacia donde pueden obtener más luz (*cf.* VN, p. 126-127).

Así mismo, a la hora de dar cuenta del funcionamiento del cuerpo humano, Schopenhauer se apoyará en los resultados alcanzados por fisiólogos de su tiempo para mostrar que todos sus movimientos tanto vegetativos como orgánicos, así como la ejecución de todas las funciones vitales del organismo en general, brotan de una *oscura sensación* que no es otra cosa que la acción de la voluntad en los órganos corporales,[18] razón por la cual concluye que estos "no son nada más que el fenómeno de la voluntad, el hacerse visible, *la objetividad de la voluntad*" (MVR I, §19, p.161).

[18] En VN Schopenhauer parece mostrar que los órganos se encuentran dotados de una *vita propia* que se revela como una suerte de *apetencia inconsciente*. Así mismo, da razones convincentes para concluir que en algunas funciones o movimientos del organismo se revela la voluntad como cuando, por ejemplo, una luz intensa afecta la retina y esta se dilata para evitar sentir dolor, así como también cuando la faringe se contrae ante la aparición de ciertos motivos específicos (*cf.* VN, p. 76-79).

Otro caso particular donde se muestra con fuerza la manifestación de la voluntad en el reino animal está relacionado con lo que Schopenhauer denomina *impulso artesano de los animales*, que no es otra cosa que un tipo de teleología o apetencia de la naturaleza que se da de forma inconsciente y dirige las acciones de los individuos a través del tiempo. Como ejemplos de esto muestra que si bien "el ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela, ni la hormiga león de las hormigas para las que excava un foso por primera vez" (MVR I, §23 p. 167), en ellas se hace patente la acción de la voluntad que, oculta, guía a sus fenómenos para preservar la vida de dichas especies.

1.5 La voluntad en el género humano

Al llegar al grado último de la escala de objetivación de la voluntad daremos finalmente con la especie humana. A la hora de caracterizarla, Schopenhauer se apartará de la tradición filosófica occidental al considerar que su esencia no radica en el uso de la razón, como habitualmente se considera, sino más bien en el oscuro e inconsciente movimiento de la voluntad que se presenta en los demás animales y en cada ente de la naturaleza. Es por eso que en *VN* llegará a decir que el rasgo fundamental de su doctrina no solo consiste en el hecho de separar claramente el intelecto y el querer al mostrar la radical diferencia que existe entre ambos elementos, sino también en subordinar por completo el primero al segundo al hacer del conocimiento un mero instrumento mediante el cual la voluntad alcanza sus propios fines.

A esta idea Schopenhauer le da el nombre de la *tesis de la primacía de la voluntad sobre el intelecto*, que consiste en afirmar que mientras que la voluntad es lo primario, esto es, el *prius* del organismo, el intelecto es lo secundario o el *posterius* del mismo (*cf.* VN, p. 71). Con esto, Schopenhauer introduce una visión naturalizada del intelecto al mostrar que el mismo, considerado objetivamente, no tiene nada que ver con ese *ens rationis* que los filósofos desde Platón han determinado como un tipo de *alma inmaterial* cuya existencia tendría lugar de forma enteramente metafísica, sino que, por el contrario, está condicionado físicamente por un órgano particular (el cerebro) y por lo tanto se limita a él (*cf*. MVR II, Cap. 21, p.311-312).

A la hora de dar cuenta de su origen, Schopenhauer dirá que tuvo lugar como una herramienta que le permitió a los seres humanos adaptarse a su entorno y preservar la vida de la especie, por lo que debe comprenderse como el resultado de un proceso evolutivo de miles de años y no como una facultad divina o ultramundana que nos fue dada desde el cielo. Y si bien Schopenhauer afirma que con su aparición la voluntad se hace consciente de sí misma, considera que el influjo que puede tener en su movimiento es prácticamente nulo, ya que se encuentra siempre subordinada su movimiento y a los fines que ella misma se impone.[19]

Es por esto que Schopenhauer encuentra extremadamente molesto el hecho de que algunos filósofos hayan querido extender la naturaleza del intelecto a la totalidad de los fenómenos para intentar mostrar que en el fondo de las cosas se esconde un tipo "racionalidad" o "inteligencia" que vendría a determinar su esencia, pues el mundo es dominado por una fuerza completamente ciega e inconsciente que no obedece a razones o intuiciones de tipo intelectual.

Por lo tanto, podemos concluir que el "yo cognoscente y consciente es a la voluntad, que es la base de su fenómeno, lo que la imagen en el foco del espejo cóncavo a este mismo; y tiene, igual que aquella, una realidad condicionada y hasta puramente aparente" (MVR II, Cap. 22, p.319).

Ahora bien, después esta importante consideración sobre la primacía de la voluntad sobre el intelecto debemos preguntarnos ¿cómo se manifiesta la voluntad en los seres humanos? Esta pregunta ya fue parcialmente aclarada con anterioridad cuando mostramos que ella determina las principales funciones de su organismo. Sin embargo, a ello Schopenhauer añadirá que, mientras que en el reino animal ella determina de antemano el *rasgo esencial* de cada una de las especies al estipular la forma como habrán de conducirse en el medio determinado de su existencia, en los seres humanos lo hace de forma enteramente *particular* y *diferenciada*, pues les imprime una suerte de "sello innato" que determina la forma como habrán de conducirse a lo largo de su curso vital.

---

[19] El lector debe tener en cuenta que este punto va a ser extremadamente problemático cuando examinemos la noción de *conocimiento puro* y su relación con la negación de la voluntad de vivir en el tercer capítulo.

A este sello Schopenhauer lo denomina *carácter inteligible*, y en SLV señala algunos rasgos que debemos tener en cuenta para comprender su naturaleza. Primero, sugiere que dicho carácter es *individual* ya que es diferente en cada uno y se manifiesta con marcados contrastes entre cada miembro del género humano (*cf.* SLV, p.85-86). Segundo, dice que es *constante*, pues permanece siendo *uno* y *el mismo* a lo largo de toda su existencia. Finalmente, indica también que es *innato*, pues "no es resultado del artificio [*Kunst*] ni de las circunstancias sometidas al azar; sino que es obra de la naturaleza misma" (SLV, p. 90).[20]

De lo anterior podemos extraer un corolario de suma importancia, y es que, para Schopenhauer, el hombre no sufre ningún tipo de transformación en su esencia a lo largo del tiempo, sino que, "bajo la envoltura de sus años, sus relaciones, e incluso sus conocimientos y pareceres, se encierra, como un cangrejo en su caparazón, el idéntico y verdadero hombre, totalmente inmutable y siempre el mismo" (SLV, p. 87).

Sobre la base del *carácter inteligible* surge un segundo tipo que Schopenhauer denomina *carácter empírico*, que no es otra cosa que el conocimiento que es posible adquirir sobre nuestro más propio ser a lo largo de todas las vicisitudes y situaciones de la vida, pues es solo a través de ellas que logramos reconocer si somos justos, caritativos, honrados o también mentirosos y malvados (*cf.* SLV, p. 86-87; SFM, p.217-221).

Aun así, Schopenhauer hace énfasis en que dicho autoconocimiento no modifica en absoluto quienes somos, pues es posible concebir este carácter como el mero *desenvolvimiento temporal* de nuestro más íntimo ser. Para explicar esta cuestión Schopenhauer se vuelve hacia un poema de Goethe en donde dice:

Como en el día que te trajo al mundo

Ya el sol reinaba saludando a los planetas,

Y comenzaste a medrar y seguirás medrando,

Según la ley que marcó tu nacimiento.

[20] Con esto último, Schopenhauer busca oponerse a la idea de que el carácter es adquirido a partir de ciertas circunstancias como la sociedad o la cultura para mostrar que es determinando metafísicamente.

Así tendrás que ser, no puedes huir de ti mismo,

Ya lo anunciaron las sibilas y los profetas;

Y no hay tiempo ni poder capaz de hacer pedazos

Una forma ya estampada que, viva, se despliega.

Debido a esta determinación innata que establece la voluntad en cada uno de nosotros, Schopenhauer sugiere que tanto la *virtud* como el *vicio* le son dadas a cada persona desde el nacimiento y se mantienen ahí hasta la muerte, cosa que es posible constatar al fijarse con detenimiento en el curso vital de cada hombre, pues desde la más temprana edad del niño se manifiesta su propia voluntad con absoluta persistencia tanto en lo pequeño como en lo grande y se mantiene de forma idéntica hasta que por fin perece. Por eso, afirma que aquel que es bueno lo será para toda su vida y tendrá la oportunidad de demostrarlo en cada situación que se le presente, y así mismo ocurrirá con el malvado.

¿Pero no puede influir en absoluto la razón en la forma como actuamos? Schopenhauer responderá negativamente a esta pregunta al sugerir que el conocimiento es solo el *medio* por el cual se presentan los diferentes motivos a la voluntad, pero, sin embargo, no tiene influjo alguno en la forma como esta llegará a decidir finalmente.

Con todo lo anterior, Schopenhauer niega la libertad entendida en términos de *liberum arbitrium indefferentiae*, esto es, como un tipo de acción que no se encuentra determinada por causas o razones en general y que, por eso mismo, surge como una exteriorización individual que no está precedida por nada más (*cf.* SLV, p. 44-45). La razón para hacerlo radica en que, para el pensador alemán, todos los individuos se encuentran condicionados causalmente tal como los demás entes del mundo por la voluntad, por lo que intentar concebir una acción incausada e incondicionada resulta tan absurdo como pensar en un cuerpo en movimiento que no tenga una fuerza que lo haya impulsado de forma previa.

Así mismo, sugiere que debemos evitar pensar que la libertad consiste en *poder hacer lo que uno quiera*, pues no podemos decidir la forma misma de nuestro querer ni mucho menos la manera como este va a exteriorizarse al estar inscrito en una serie de circunstancias determinadas. Por eso, a la hora de caracterizar el destino humano, Schopenhauer muestra que la voluntad es aquella oscura fuerza que decide por nosotros y nos impulsa a tomar un rumbo determinado como si de un ineludible destino se tratase.

Así, debemos concluir que la voluntad se manifiesta como la causa inmediata de todas las acciones del hombre, pues es aquello que se exterioriza con absoluta necesidad ante la aparición de un determinado motivo o situación sin que podamos influir en ello. Sin embargo, Schopenhauer hará una precisión de suma importancia y es que, en estricto sentido, solo la voluntad como cosa en sí es absolutamente libre, pues ella es aquello incondicionado que, al margen del principio de razón suficiente y del principio de individuación, condiciona a la totalidad del género humano mediante un querer al que resulta imposible encausar o ponerle límites.

1.6 La metafísica de Schopenhauer

A modo de síntesis de todo lo que hemos mencionado hasta este momento, debemos tener presente que todo ser humano que contemple la naturaleza verá en ella la manifestación de la voluntad, pues:

> "No solo reconocerá aquella misma voluntad como esencia íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo -los hombres y los animales-, sino que la reflexión mantenida le llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige el imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la naturaleza actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce mediata e inmediatamente (…) y se llama *voluntad*" (*cf.* MVR I, §21, p.162).

Ahora bien, con todas las consideraciones precedentes podríamos entonces preguntarnos ¿por qué la voluntad desea la vida? A esto debemos responder que dicha pregunta carece por completo de sentido, pues así como la voluntad se encuentra desligada del *principium individuationis*, se encuentra también al margen del *principio de razón suficiente* y, con ello, de toda la cadena de causas y razones que dominan el curso del mundo como representación. Por eso, en MVR I Schopenhauer dirá que la voluntad solo puede ser caracterizada como "carente de razón", pues no solo se encuentra al margen de las

determinaciones que afectan al mundo fenoménico, sino que, a su vez, ella se erige como el fundamento de toda explicación causal.[21]

La voluntad *es*: ella quiere, desea la vida, y lo único que podemos decir de su esencia es que continuamente se afirma en esa decisión. Es por eso que, para Schopenhauer, los términos *voluntad* y *voluntad de vivir* con completamente intercambiables, pues significan exactamente lo mismo. Por esa razón, Schopenhauer afirma que: "todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma: en la naturaleza animal se hace entonces evidente que la *voluntad de vivir* es la tónica de su ser, su única propiedad invariable e incondicionada" (MVR II, Cap. 28, p.396-397). Adicionalmente, dirá también que se debe considerar ese "universal afán por la vida" en la exuberancia con la que la voluntad, disgregada en miles de millones de fenómenos particulares, "en todas partes y a cada momento, mediante fecundaciones y germinaciones o, a falta de estas, a través de la *generatio aequivoca*, se precipita impetuosamente en la existencia, agarrándose a toda oportunidad, apoderándose ávidamente de toda materia susceptible de vida" (MVR II, Cap. 28, p.397).

Tal como veremos en el siguiente capítulo, este punto resulta fundamental para comprender el dolor de mundo [*Weltschmerz*] que es connatural a todo lo vivo, pues con ello Schopenhauer sugiere que es gracias a esa continua aspiración de la voluntad por la vida que tiene lugar esa constante lucha entre la totalidad de los fenómenos. La voluntad quiere la vida: esa es la más terrible verdad que debemos afrontar, pues con su entrada al mundo y su disgregación en una pluralidad de individuos tiene lugar en la naturaleza un conflicto perenne. Por eso, "en todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia entre la victoria y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial edición de la voluntad respecto de sí misma" (MVR I, §23 p. 201).

Es por eso que, de volver nuestra mirada hacia el mundo, vemos que el león devora a su presa y este, a su vez, es devorado por otro animal, y observamos también que cada individuo se afana por mantener su existencia y la de su especie recurriendo a los más

[21] En MVR II dice Schopenhauer "en tales fenómenos se ve que he tenido razón al establecer la *voluntad de vivir* como algo que no es ulteriormente explicable sino base de toda explicación, y que esta, lejos de ser una pura palabra sonora como el Absoluto, lo Infinito, la Idea y otras expresiones similares, es lo más real de todo lo que conocemos, el núcleo de la realidad misma" (MVR II, Cap. 28, p.396).

duros y terribles medios sin importar los efectos que pueda tener en su entorno o en otro individuo en particular. Vemos también el destructivo efecto de las fuerzas naturales que, en una continua lucha por apoderarse de la materia, son capaces de destruirlo todo a su paso. Observamos también en el hombre el movimiento de esa fuerza oscura cuando, en la exteriorización de sus acciones, busca solo afirmarse a sí mismo infligiendo indecibles padecimientos a sus congéneres. [22] Así mismo, percibimos también el continuo estado de necesidad y carencia que sufre todo lo que tiene lugar bajo el sol, situación que no es sino una huella de esa *autoesición originaria* de la voluntad que se nos revela en nuestra existencia como una atroz verdad y un completo sinsentido (*cf.* MVR I, §27, p.198- 203).

Con todas las consideraciones precedentes podemos concluir que la voluntad no solo constituye para Schopenhauer el centro de su *Naturphilosophie* ni tampoco un mero rasgo antropológico entre muchos más que vendrían a configurar la esencia de lo humano, sino que, por el contrario, constituye el fundamento ontológico de la totalidad de las cosas y, con ello, *el corazón oscuro del mundo*. Por eso, podemos afirmar que "toda mirada al mundo, cuya explicación constituye la tarea del filósofo, confirma y atestigua que la *voluntad de vivir*, lejos de ser una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, es la única expresión verdadera de nuestra esencia más íntima" (MVR II, Cap. 28, p.396). Con la voluntad, Schopenhauer descifrará aquel enigma del mundo que tanto lo atormentaba y hará de ella ese "único pensamiento" que explora por medio de diferentes aspectos a lo largo de su obra.

¿Pero cómo podemos asegurarnos de que hemos dado con el resultado acertado? Schopenhauer responderá a esa pregunta por medio de la siguiente analogía:

> "Cuando encontramos un escrito cuyo alfabeto es desconocido, intentamos interpretarlo hasta llegar a una hipótesis del significado de las letras bajo la cual se forman palabras comprensibles y periodos coherentes. Y entonces no queda ninguna duda de la corrección del desciframiento; porque no es posible que la armonía y la coherencia en las que esa interpretación pone todos los signos de aquel escrito fueran meramente casuales, ni que, dando otros valores totalmente distintos a los signos, se pudieran igualmente obtener palabras y periodos en esa combinación. De manera semejante, el desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo. Tiene que arrojar una luz análoga sobre todos los fenómenos del mundo

[22] Schopenhauer ve en esto una confirmación de la tesis de Plauto: *homo homini lupus* (*cf*. MVR I, §27, p.201).

> y dar coherencia hasta a los más heterogéneos, de modo que se resuelva la contradicción incluso entre los que más contrastan. Esta acreditación en sí mismo es el signo distintivo de su autenticidad. Pues cualquier desciframiento falso, aunque se adecúe a algunos fenómenos, estará con los demás en una contradicción tanto más acusada." (MVR II, cap.17, p. 223)

La voluntad se presenta así como la clave para resolver el enigma del mundo, pues es como aquel "alfabeto correcto con cuya aplicación todas las palabras tienen significado" (MVR II, cap. 17, p. 224). Por consiguiente, podemos concluir que, para Schopenhauer, solo ella brinda la correcta comprensión [*das wahre Verständniß]* del mundo, pues, bajo su luz, todos los fenómenos se muestran aclarados en su más íntima significación interna.

2. ¿Por qué es necesario negar el mundo? Sobre el pesimismo como actitud ética fundamental

Es importante tener en cuenta que, tras la publicación de MVR I, varios pensadores contemporáneos a Schopenhauer recibieron escandalizados su caracterización del mundo como voluntad al considerar que dicha metafísica no solo desacralizaba a la realidad, sino que también la demonizaba al hacer de ella un campo de batalla en donde todos los fenómenos venían a destrozarse los unos con los otros y a padecer de infinitas maneras (*cf.* Cartwright, 2013, p. 391). Por esa razón, autores como Jean Paul describieron su filosofía como una "profundidad desolada y sin fondo, comparable a un lago melancólico en Noruega, en donde, debido a sus oscuras y escarpadas paredes, uno no logra nunca divisar el sol" (Cartwright, 2013, p. 391-392).

Esta supuesta oscuridad que presenta Schopenhauer está relacionada con uno de los aspectos más tergiversados e incomprendidos de su pensamiento, a saber: su pesimismo. Y, de hecho, tal como afirma Beiser (2016), este fue uno de los puntos que más revuelo causó en la recepción de su obra lo largo del siglo XIX por parte de positivistas, idealistas, materialistas y neokantianos, quienes lo rechazaron y se opusieron a él impetuosamente no solo por razones filosóficas sino también políticas.

Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito de este capítulo será caracterizar el pesimismo de Schopenhauer mostrando que no solo se deriva necesariamente de su metafísica de la voluntad, sino que también establece las bases fundamentales para comprender por qué es necesario buscar la redención de este mundo. De este modo, nos apartaremos de opiniones como la de (Magee, 1997) al considerar que el pesimismo de Schopenhauer no solo ocupa un lugar fundamental en su filosofía, sino que además constituye un camino

ineludible para alcanzar una correcta comprensión de la significación de la negación de la voluntad de vivir.

2.1 ¿Era realmente Schopenhauer pesimista?

El primer paso que debemos realizar para aclarar esta cuestión radica en preguntarnos si realmente el filósofo de Danzig era o no pesimista, pues, tal como sugiere (Beiser, 2016), "si bien la filosofía de Schopenhauer fue, y todavía es asociada con el pesimismo, hay que considerar que él mismo nunca caracterizó su pensamiento de esa manera" (p.44).

De volvernos hacia su obra podemos constatar ese hecho, pues si bien utiliza continuamente el término *optimismo* [*Optimismus*] para repudiar la filosofía de pensadores como Leibniz y Rousseau, no es posible encontrar un desarrollo sistemático sobre el llamado "pesimismo" en ninguno de sus escritos.[23] A pesar de esto, Beiser (2016) considera que no resulta para nada problemático referirse a él de esa manera, ya que con este término se designa cotidianamente una suerte de "actitud negativa ante la vida" que ciertamente hace parte del pensamiento del filósofo alemán.

Ahora bien, en la magnífica biografía escrita por David E. Cartwright (2013) sobre este pensador podemos encontrar una opinión diferente, pues si bien es cierto que no existe una exposición detallada del pesimismo en su obra, sí es posible dar cuenta de él en la concepción que tenía sobre su propio curso vital, pues, por ejemplo, cuando una vez le preguntaron si su pesimismo había sido heredado de su padre, él respondió: "de ninguna manera, pues de hecho he sido siempre melancólico desde mi juventud" (p.4).

Adicionalmente, Cartwright (2013) ha mostrado también que la única ocasión donde Schopenhauer se refiere a su filosofía como "pesimista" se encuentra en una nota escrita en 1828 en donde, discutiendo "el contraste entre su filosofía y el panteísmo, este se refiere al último como optimista, haciendo énfasis en que su doctrina es pesimista" (p. 534). [24]

---

[23] Por esa razón, Dienstag (2006) opina que debemos resistirnos a la idea de ofrecer una definición concreta del llamado pesimismo en Schopenhauer.

[24] En este fragmento Schopenhauer dice textualmente "daß Pantheismus wesentlich Optimismus ist; *meine Lehre aber Pessimismus*" (HN III, 463). Aun así, con la reciente publicación de algunas

Podemos preguntarnos entonces: ¿en qué consiste el llamado pesimismo de Schopenhauer y cómo se inscribe en el marco de su filosofía? ¿Es acaso una consideración sobre el valor de la vida? ¿Es una tesis sobre la nihilidad de la existencia? ¿Busca mostrar acaso que vivimos en "el peor de los mundos posibles"? ¿O es acaso una consideración sobre el dolor como fundamento de todo lo vivo?

Reconstruir este aspecto de su filosofía no es una tarea fácil, ya que en él se entretejen diferentes tesis y argumentos de muy diversa índole que impiden presentar su esencia de forma clara y ordenada. Esta opinión parece estar soportada por algunos autores recientes tales como Woods (2014), quien considera que no existe una única tesis fundamental que pueda dar cuenta del pesimismo Schopenhauer. Por eso mismo, propone concebirlo como una totalidad edificada sobre varias ideas diferentes que se apoyan entre sí con un único fin: demostrar que el dolor constituye la esencia de la existencia y que, por eso mismo, sería preferible no ser que ser.

Frederick Beiser (2016) ha hecho énfasis en que el pesimismo de Schopenhauer parte de una determinada concepción metafísica en la que se afirma la ubicuidad del sufrimiento y el dolor de mundo [*Weltschmerz*] de todo lo existente, opinión que también parece compartir el ya mencionado Cartwright (2010). Por ello, sugiere que debe ser comprendido como una respuesta a la famosa pregunta de Hamlet "¿Ser o no ser?", en donde se concluye que es mejor no ser puesto que nuestra vida es tan miserable y dolorosa que sería por completo preferible el no existir que el hacerlo en el estado actual del mundo. Teniendo en cuenta esta radical tesis, Beiser (2016) caracteriza a Schopenhauer como un *Sileno moderno* que sugiere que la existencia misma es un error del que deberíamos librarnos a toda costa. [25]

Christopher Janaway (2006) tiene una lectura muy similar a la realizada por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, pues considera que el pesimismo de Schopenhauer es una

notas inéditas de su *Nachlass* algunos comentaristas han sugerido que es necesario reevaluar esta opinión ante la aparición de nuevas menciones de este término en sus cuadernos privados.

[25] En MVR II Schopenhauer dirá que "de hecho, como fin de nuestra existencia no se puede indicar más que el conocimiento de que sería mejor que no existiéramos" (MVR II, cap. 48, p. 662).

indagación sobre el problema del valor de la vida que intenta responder a dos preguntas precisas, a saber: "¿Qué valor tiene la existencia? Y, más particularmente, ¿cuál es el valor de ese ser que soy yo mismo?" (p.318).

Si bien todas estas lecturas iluminan correctamente varios aspectos de la filosofía de este autor, el lector debe tener presente que la posición que buscamos sentar sobre este asunto es que para Schopenhauer el pesimismo es una *actitud ética* ante la existencia que surge como consecuencia de la metafísica de la voluntad que esbozamos a lo largo del primer capítulo. Así mismo, hemos de considerar que se articula sobre tres ejes centrales [26] en donde se afirma que: (i) el dolor constituye el fundamento de todo lo vivo, (ii) vivimos en el *peor de los mundos posibles*, y (iii) que no es posible concebir la existencia de ningún bien absoluto. [27]

Antes de abordar cada tesis por separado para mostrar cómo es que conllevan a la conclusión de que sería mejor no ser que ser, conviene realizar una importante advertencia metodológica preliminar. Esta consiste en hacer caso omiso a las mediocres opiniones de quienes afirman que el pesimismo de Schopenhauer se deriva meramente de una *patología personal del autor* que continuamente ha sido descrita como una extrema melancolía,[28] pues lo anterior no solo carece de cualquier sustento biográfico,[29] sino que además se basa en prejuicios reduccionistas que impiden toda posibilidad de dar cuenta de este aspecto de su filosofía.

[26] Es importante tener en cuenta la advertencia de Woods (2020), ya que, por un lado, el contenido descriptivo de los mismos no implica necesariamente al otro y, por el otro, tampoco es posible establecer ningún tipo de jerarquía entre ellos.
[27] El lector debe tener en cuenta que he decidido seleccionar estos ejes ya que me parecen los más comprehensivos para abordar la gran cantidad de temas que Schopenhauer expone en su obra. Sin embargo, hay otras posibilidades distintas realizadas por autores como los ya mencionados Atwell (1990) y Woods (2020).
[28] Entre estas opiniones podemos citar a Magee (2009). *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, OUP y a Fischer (1897). *Der Philosoph des Pesimismus. Ein Charakterproblem*. Heidelberg, Winter.
[29] Si bien sabemos que Schopenhauer era una persona extremadamente irascible, varios de sus conocidos y lectores lo describen como una persona jovial (*cf.* Safranski (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía,* Tusquets).

2.2 El dolor de la existencia

Para probar la tesis según la cual *la vida es esencialmente dolor* podemos remitirnos a varios pasajes en los que Schopenhauer muestra el indecible padecimiento que experimentan los seres vivos sobre la tierra, en donde resultan de sumo interés sus consideraciones sobre el dolor animal y la injusticia cometida hacia los esclavos en las colonias europeas de África y América. Así mismo, es importante considerar que gran parte de sus ideas sobre este tema están relacionadas con una radical oposición a autores como Leibniz, Rousseau y Alexander Pope, quienes no solo afirmaban que "vivimos en el mejor de los mundos posibles", sino que también consideraban al dolor y el sufrimiento como algo puramente negativo que no tenía una existencia real puesto que, en un universo construido por un perfecto arquitecto, "todo es bueno".

Para mostrar la completa invalidez y falsedad de dicha concepción, Schopenhauer pensaba que podríamos mantenernos en un terreno empírico para esbozar una infinidad de casos que demostrarían que no solo el dolor es efectivamente algo positivo, sino que además constituye la experiencia más inmediata de todos los seres humanos y animales que pueblan el mundo. Sin embargo, en MVR I sugiere que esto sería metodológicamente incorrecto, ya que alguien podría criticar que sin importar el número de casos particulares que pudieran llegar a apoyar esa tesis, no sería posible realizar una inferencia que nos permita concluir con plena certeza que el dolor constituye la esencia de todo lo vivo.

Es por eso que Schopenhauer emprende otro camino al realizar una *caracterización metafísica del dolor* en donde intenta mostrar que el sufrimiento de todo lo que vive no se deriva de otra cosa que de la forma misma de ese querer que está presente en la totalidad de la naturaleza y que hemos descrito hasta este punto con el nombre de voluntad. [30] Debemos recordar que ya en MVR I Schopenhauer consideraba que todos los seres humanos y animales están determinados esencialmente por dicha aspiración infinita que, carente de todo límite o medida, vendría a condicionar la totalidad de su curso vital. El

[30] Tal como afirma Lugt (2021), este será el rasgo esencial que aparta a este pensador de sus predecesores, pues intenta justificar el pesimismo de forma *a priori* al mostrar que la tesis según la cual toda la existencia es dolor puede ser probada sin realizar una inferencia a partir de las condiciones materiales particulares en las que viven los seres humanos y animales.

problema con esto radica en que debido a la esencia de este movimiento sin fin no solo estamos condenados a aspirar eternamente y a estar siempre *en falta* de algo más, sino que, adicionalmente, experimentamos dicho querer como una *carencia* que nos induce considerables dolores y molestias hasta que alcanzamos aquello que deseamos.

Ahora bien, Schopenhauer sugiere que mientras que en el reino animal este movimiento parece estar orientado a la satisfacción de las necesidades básicas para la supervivencia (esto es, a buscar el alimento, a la reproducción y a asegurar la vida de la especie), en los seres humanos este no resulta ser el caso, pues, con la aparición del intelecto, el animal que piensa con conceptos es capaz de orientarse hacia objetos mucho más complejos que van más allá del terreno de la mera sensación y se instalan en lo virtual o imaginario. Esto agrava considerablemente su sufrimiento, ya que el rango de objetos hacia los que es posible dirigirse volitivamente se multiplica considerablemente. Por ello, Schopenhauer afirma que "el hombre en cuanto objetivación más perfecta de aquella voluntad es el más necesitado de todos los seres: es del todo un querer y necesitar concreto, es la concreción de mil necesidades" (MVR I, §57, p. 369).

Si volvemos la vista hacia nuestras propias vidas podemos dar cuenta de este hecho en todo momento, pues nuestros días transcurren en medio de continuos afanes y deseos que se escurren entre nuestros dedos tan pronto como los hemos satisfecho. Del mismo modo, cuando creemos que por fin hemos logrado satisfacer nuestras necesidades y nos posamos cómodamente ante la vida, Schopenhauer nos recuerda que no hallamos reposo, pues es entonces cuando nos asalta ese terrible horco que es el aburrimiento [*Langeweil*e] y nos asfixia por medio del tedio y un pesado *languor*. [31]

Adicionalmente, debemos tener en cuenta otra cuestión, y es que, en MVR I, Schopenhauer sostiene que todo placer tiene lugar tan solo en términos negativos como la satisfacción de una necesidad y, por eso, no sería nada en sí mismo. Para demostrarlo, toma como ejemplos los casos del placer que experimentamos con la comida y la bebida para mostrar que dichas sensaciones surgen de un estado de carencia o necesidad (a saber, del hambre y la sed), por lo que no tendrían ninguna existencia real desligados de estas últimas. En contraposición con lo anterior, Schopenhauer sostiene que el dolor es la

[31] Esta experiencia, que Schopenhauer describe en MVR I como una suerte de deseo sin objeto, constituye junto con el dolor uno de los dos polos en los que se mueve la existencia humana.

única sensación que realmente experimentamos de forma positiva, pues surge por sí mismo y no es derivado de ninguna otra cosa adicional.

Si bien estos argumentos serían suficientes para demostrar lo indeseable que resulta la vida al ser considerada objetivamente, debemos evaluar un hecho adicional, y es la existencia del mal en el mundo. Debemos recordar que a lo largo de toda su obra Schopenhauer caracteriza a la naturaleza como un campo de batalla en el que se libra un *conflicto perenne* entre todos sus individuos debido a la disgregación de la voluntad bajo el *principium individiationis*. Sin embargo, Schopenhauer sugiere que, en el grado superior de objetivación, es decir, en los seres humanos, este conflicto adquiere una dimensión todavía más terrible, pues se manifiesta como *pura maldad* o *crueldad* entre los miembros de esta especie.

Con esto, Schopenhauer parece continuar con el desarrollo del concepto kantiano de *mal radical* al mostrar que la totalidad del género humano lleva en su seno un *rasgo demoniaco* que lo conduce a infligir los peores tormentos a sus congéneres con ayuda de un poderoso instrumento: su intelecto. Sin embargo, dirá que esto no se deriva meramente del egoísmo que asume cada persona al anteponer sus deseos y necesidades por encima de los otros (cosa que es connatural a esa visión individual del mundo a la que Schopenhauer dará el nombre de *velo de maya*), sino que además está relacionado con otro hecho, y es que el ser humano es el único animal que es capaz de infligir dolor a los demás sin ninguna razón o beneficio ulterior que pueda derivar de ello.[32]

Finalmente, en el cap. 46 de MVR II Schopenhauer realiza un *cálculo eudemónico* en el que sopesa placeres y dolores para demostrar que la vida es una carga debido a la radical asimetría existente entre ambos elementos. Lo anterior se sigue del hecho de que, considerado desde un punto de vista racional, es a todas luces evidente que experimentamos cuantitativamente el dolor de una forma mucho mayor que el placer, ya que este último se nos presenta como algo menor en cuanto a su duración e intensidad respecta.

[32] En varios apartados de su obra le dará a este rasgo antropológico el nombre de *auténtico sadismo* y hará del hombre el “animal malvado por excelencia” (*cf.* PP II, cap.8, p.233).

Este punto dio lugar a uno de los aspectos centrales de la *controversia pesimista* [*Pessimismusstreit*] que tuvo lugar hacia finales del siglo XIX, en donde varios sucesores de la filosofía de Schopenhauer como Eduard von Hartmann intentaron mostrar que el valor de la vida solo podía ser medido bajo *estándares eudemónicos*, es decir, "de acuerdo al ideal de que la vida es felicidad, la cual consiste en experimentar la mayor cantidad de placer y el menor dolor posible" (Beiser, 2016, p. 153).[33] Sin embargo, debemos considerar que esta empresa fracasó debido a varias críticas realizadas por diversos círculos neokantianos, quienes consideraron que no era posible establecer un criterio objetivo para llevar a cabo una medición de este tipo.

Aun así, es necesario tener en cuenta que este no era específicamente el horizonte al que apuntaba Schopenhauer, ya que para él uno de los aspectos más importantes de su filosofía estaba relacionado con el hecho de que la sola existencia del mal y el sufrimiento, independientemente del grado o la cantidad en la que se presentaran en el mundo, eran suficientes para demostrar que era preferible el no ser que el ser. [34] Por eso afirmaba:

> "El que miles hubieran vivido dichosos y tranquilos no anularía nunca la angustia y el mortal tormento de uno solo: ni tampoco mi bienestar actual deja sin efecto mi anterior sufrimiento. Por eso, aunque en el mundo hubiera cien veces menos males de los que hay, su mera existencia bastaría para fundamentar una verdad que se puede expresar de formas distintas, pero siempre de manera algo indirecta: que no podemos alegrarnos sino, más bien entristecernos de la existencia del mundo; que sería preferible su inexistencia a su existencia, etc." (MVR II, cap. 46, p.631).

¿Están efectivamente dados el dolor y el mal en el mundo? Ese es un hecho irrefutable. ¿Exceden cuantitativamente al placer? Esa pregunta es absolutamente irrelevante, pues el solo hecho de que vengamos a sufrir al mundo y que tengamos que padecer la injusticia de los demás es ya una prueba suficiente de que hubiese sido mejor el no haber nacido

[33] La idea de Von Hartmann era mostrar que, al valorar todos los ámbitos de la vida humana, la conclusión necesaria a la que se debía llegar es que la vida carece completamente de valor.
[34] Resulta interesante preguntarse si a lo largo de esta controversia estos pensadores no estaban enfrascados en un *pseudoproblema,* pues, tal como advirtió Schopenhauer, intentar demostrar que la vida es esencialmente dolor por medio de una vía empírica es un procedimiento metodológicamente equivocado que es susceptible de ser derrumbado con facilidad, cosa que terminó por suceder hacia finales del siglo XIX.

nunca. Por eso, debemos afirmar enérgicamente con Petrarca: *"mil placeres no valen un tormento"* (*cf.* MVR II, cap. 46, p. 631).[35]

Con todas las consideraciones esbozadas hasta este punto, podemos concluir que el mundo no es más que una "palestra de seres atormentados" en donde todo lo que vive se afana en las más duras circunstancias por asegurar su existencia y, cuando lo consigue, se pudre en la más absoluta desesperación causada por el tedio y el aburrimiento. Por eso, de realizar un experimento mental como los que propone Hume en sus *Diálogos sobre la religión natural* en donde un extraterrestre visitara nuestro triste planeta, podríamos decir que quedaría absolutamente horrorizado ante la terrible visión que se le presenta y no desearía otra cosa que su pronta extinción.

2.3 *Mundus Pessimus*

Ahora bien, a la hora de caracterizar el segundo eje de su pesimismo, debemos volvernos hacia un ensayo de sus complementos titulado *De la nihilidad y el sufrimiento de la vida*, pues en él Schopenhauer busca oponerse a la famosa tesis expresada por Leibniz en su *Teodicea* según la cual *vivimos en el mejor de los mundos posibles*. Cabe recordar que en la construcción de este complejo argumento -en los que se entremezclan muchos elementos de índole metafísica y lógica que no podemos estudiar en este momento-, Leibniz buscaba mostrar que el mundo se encontraba determinado por una armonía preestablecida en la que el mal y el sufrimiento no eran más que *residuos negativos* que no afectaban en nada la perfección del sistema. Esto claramente desató la ira de Schopenhauer, pues consideró que con dicha tesis Leibniz no solo falseaba la verdadera imagen del mundo que, como veremos, está llena de injusticias y padecimientos, sino que

[35] Es por eso que, tal como afirma (Lugt, 2021), para Schopenhauer la mera existencia del mal decide la pregunta de si es preferible existir a no hacerlo, pues "el punto real del pesimismo sobre el optimismo no tiene nada que ver con que los males de la vida sobrepasen todos los bienes, sino más bien con el hecho de que la aparición de cualquier mal en absoluto presenta *prima facie* una prueba en contra de la deseabilidad de la existencia" (p.349). Para ver una versión contemporánea de este argumento el lector puede remitirse a: Benatar, David (2015). *Debating Procreation*. Oxford University Press.

además demostraba su absoluta incomprensión de la experiencia más elemental de la totalidad de lo vivo. [36]

Por esa razón, Schopenhauer se dio a la tarea de refutarlo por medio de dos argumentos distintos. El primero está relacionado con el significado del término "posible" que Leibniz utiliza para probar su tesis, pues con él Schopenhauer sugiere que no deben entenderse los diferentes mundos que uno puede abarcar con la imaginación, sino más bien "lo que puede realmente existir y mantenerse" (MVR II, cap. 46, p. 638). Con esta importante precisión conceptual, Schopenhauer muestra entonces que en el peor de los mundos posibles existe la mayor cantidad de mal compatible con la existencia. Prueba de ello es que, si se añadiera una cantidad de mal apenas mayor de lo que ya es el caso (es decir, si por ejemplo la composición química de la atmósfera cambiara o la temperatura de la tierra se elevara unos grados más), el mundo sería entonces completamente destruido.[37] De esto se sigue una importante consecuencia, y es que "el mundo es todo lo malo que puede ser, si es que en general ha de seguir existiendo" (MVR II, cap. 46, p. 639), por lo que debemos admitir que no vivimos en el mejor sino en el *peor los mundos posibles.*[38]

Si bien sería posible defender aquí a Leibniz diciendo que el sentido empleado por Schopenhauer frente al concepto de "posibilidad" es arbitrario y no se encuentra debidamente justificado, se podría señalar que, aun así, Schopenhauer hace énfasis en un hecho importante, y es que existe una evidente inconsistencia entre la idea de un mundo perfecto y un estado de cosas dado en donde el dolor y el sufrimiento prevalecen considerablemente. Por eso dice en MVR I:

> "Si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde esta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y finalmente se le dejara mirar en la torre del hambre de Ugolin, entonces es seguro que al final comprendería de qué clase es este *meilleur des*

[36] En cuanto a la literatura reciente respecta, solo Lugt (2021) ha desarrollado en extenso la relación que guarda el pesimismo de Schopenhauer con el largo debate que tuvo lugar en la modernidad en torno a la teodicea y el problema del mal.
[37] Si bien Beiser (2016) considera que esta premisa es sumamente problemática, varias hipótesis científicas lo han apoyado durante la crisis climática que enfrentamos durante las últimas décadas.
[38] Para ver un estudio detallado sobre este problema el lector puede remitirse *a* A. Dörpinghaus (1997). *Mundus pessimus: Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers. Königshausen & Neumann Verlag.*

> *mondes possibles* ¿Pues de dónde ha tomado Dante la materia de su infierno más que de este, nuestro mundo real?" (MVR I, §59, p.383).

Por eso, es necesario considerar que, por más que uno quiera engañarse sobre el estado general del mundo encubriendo lo que en él ocurre bajo mil máscaras distintas, nuestra razón no hace más que estrellarse con el sufrimiento de miles de seres sobre la tierra que reclaman una completa inadecuación entre los conceptos de los filósofos y la situación que ellos padecen. Es por ello que, para Schopenhauer, por debajo de esas capas no se descubre más que aquellas enseñanzas que han sido el centro de la consideración de las más importantes religiones del mundo: que el mundo es, en su esencia, vanidad [*vanitas*], que carece completamente de valor y que solo es posible afirmar nihilidad y vacuidad de todas las cosas.

2.4 Sobre la imposibilidad de cualquier *Summum Bonum*

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, el filósofo de Danzig se pregunta entonces si resulta posible concebir la existencia de algún tipo de bien en la existencia, cuestión que, como el lector recordará, fue parte fundamental de los debates éticos de la antigüedad, en donde varios pensadores hicieron de cosas como el conocimiento, la felicidad o incluso el placer elementos necesarios para la consecución de la vida buena.

En MVR I, Schopenhauer se muestra escéptico frente a este tema, ya que considera que el concepto bueno "es esencialmente relativo y designa la *adecuación de un objeto a alguna determinada aspiración de la voluntad"* (MVR I, §65, p.421). Así, *bueno* es todo aquello que concuerda con el querer de un individuo, lo cual se expresa en el habla cotidiana cuando decimos que hace un *buen tiempo* o que hay *buena comida*, mientras que llamamos *malo* a aquello que va en contravía de aquello que deseamos.[39] El problema

[39] Lo bueno, dirigido al futuro, no es otra cosa que lo *útil* o lo *agradable* (MVR I, §65, p. 421).

con esto es que hay tantos deseos o formas de la voluntad sobre la tierra como individuos, por lo que no es posible hablar de un *único bien* que podría llegar a satisfacerlos a todos.[40]

En este sentido, Schopenhauer considera que no es posible hablar de un *bien absoluto*, ya que "todo valor es una magnitud comparativa y está incluso en una doble relación: pues, en primer lugar, es *relativo* en tanto que *es para alguien*; y, en segundo lugar, es *comparativo* en tanto que es en comparación con alguna otra cosa según la cual es apreciado" (SFM, p. 204). Así, muestra que resulta imposible hablar de un bien en sentido absoluto, ya que, si lo separáramos de su relación con el resto de las cosas y con aquel que lo considera valioso, perdería todo su significado y sería sencillamente incomprensible.

Adicionalmente, debemos considerar otro problema, y es que con la idea de *bien absoluto* o *summum bonum* se hace referencia a un tipo de bien que podría llegar a satisfacer de forma total el querer de un individuo. Sin embargo, tal como hemos mostrado hasta este punto, eso no es posible, pues la voluntad es un impulso ciego que nunca puede detenerse. En este sentido, Schopenhauer afirma:

> "lo bueno es en su concepto τών πρδς τί [algo referente a algo], así que todo bien es esencialmente relativo: pues tiene su esencia exclusivamente en su relación con una voluntad que desea. Por consiguiente, el bien absoluto es una contradicción: el supremo bien, *summum bonum*, significa en realidad una satisfacción final de la voluntad tras la cual no surgiría un nuevo querer, un motivo último cuya consecución proporcionaría un indestructible contento a la voluntad. Tras los análisis que llevamos hechos, en este cuarto libro tal cosa es impensable. La voluntad no puede cesar de querer en virtud de una satisfacción más de lo que puede el tiempo terminar o comenzar: para ella no hay un cumplimiento duradero que satisfaga plenamente y para siempre su aspiración. Es el tonel de las Danaides: no existe para ella ningún bien supremo ni absoluto, sino siempre meramente provisional." (MVR I, §65, p. 423).

Con todas las consideraciones precedentes espero que sean claras para el lector las razones que llevan a Schopenhauer a concluir que el no ser es preferible al ser, pues cualquier espectador que valore la existencia desde un punto de vista racional:

---

[40] Esta opinión es también expresada por Nietzsche (2015) en *Más allá del bien y el mal* cuando dice: "La diversidad de los seres humanos se muestra no sólo en la diversidad de sus tablas de bienes, es decir, en el hecho de que consideren deseables bienes distintos y estén en desacuerdo entre sí también sobre el valor mayor o menor, sobre la jerarquía de los bienes reconocidos por todos: esa diversidad se muestra todavía más en lo que consideran qué es *tener* y *poseer* realmente un bien" (p.123-124).

> "Al percibir el conjunto, capta la *esencia* del mismo y lo descubre como un estado *no deseable*. Divisa el mundo que se manifiesta en un *continuo perecer*, en un *esfuerzo vano*, sumido en una *contradicción interna* y un *sufrimiento constante*. Ve como sufre la humanidad y todo el reino animal, percibiendo este modo de existencia como un continuo tránsito hacia el no ser, como una consunción hasta el ser nulo" (MC, p.160).

De ahí extrae un corolario que resulta de suma importancia para nuestra investigación, y es que solo podemos conceder el rango de honor a una única cosa en esta vida, y es a la total autosupresión y negación de la voluntad [*die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens*], pues solo ella constituye la verdadera medicina [*das einzige radikale Heilmittel*] que puede aliviar la enfermedad para lo cual el resto de cosas no son más que paliativos (*cf*. MVR I, §65, p. 423). [41]

Teniendo en cuenta lo anterior debemos entonces preguntarnos, ¿en qué puede consistir la llamada *negación de la voluntad de vivir* y cómo se articula en el proyecto de una *ética de la redención* orientada a la completa supresión de ese fundamento oscuro que hemos caracterizado detalladamente a lo largo de este capítulo? La respuesta a esta pregunta abre el sendero que debemos transitar en el próximo capítulo.

[41] En MVR I dirá que, si bien no es posible hacer de ella el *summum bonum,* debemos concebirla como el finis *bonorumm* o τέλος de la existencia (*cf*. MVR I, §65, p.423).

3. La negación de la voluntad de vivir como redención del mundo

Después de este largo recorrido hemos llegado finalmente al momento crucial de nuestra investigación, pues debemos aclarar qué significa propiamente *negar la voluntad de vivir*. Para hacerlo, es necesario volvernos hacia el libro cuarto de MVR I, pues en dicho apartado Schopenhauer desarrolla un extenso comentario que tiene como fin aclarar este asunto. Sin embargo, la primera pregunta que salta a la luz para cualquier lector es ¿por qué introducir aquí este asunto?

Mientras que en el primer libro Schopenhauer se dedica a explorar el mundo como representación, en el segundo toma un camino radicalmente diferente al elucidar metafísicamente el mundo y caracterizar su ser como voluntad.[42] Una vez alcanzado este resultado, intenta mostrar la forma como dicha voluntad se objetiva en la totalidad de los fenómenos y la particular manera como determina su existencia. Por eso, hacia el final del libro segundo encontramos una filosofía de la naturaleza y, en el libro tercero, realiza una caracterización de las llamadas "ideas puras" que se presentan como el objeto propio del arte.

En el libro cuarto de MVR I Schopenhauer continuará con dicho desarrollo al mostrar cómo es que la voluntad se manifiesta en los seres humanos y los impulsa a actuar de una u otra

---

[42] Tal como fue advertido en el primer capítulo, resulta de suma importancia tener en cuenta que la consideración de Schopenhauer del mundo como representación es completamente diferente a la que lleva a cabo de la del mundo como voluntad. En la primera, el pensador alemán sigue vinculado con una explicación causal del mundo haciendo uso del *principium individuationis* y el *principio de razón suficiente*. En la segunda, parte de una comprensión metafísica del mismo que busca esclarecer su ser.

manera. Por esa razón, sugiere que la última parte de su "consideración se anuncia como la más seria, ya que afecta a las acciones del hombre, un objeto que concierne inmediatamente a cada uno y que no puede ser ajeno o indiferente a nadie" (MVR I, §53, p.327). Por lo tanto, en dicho libro encontramos una completa exposición de lo que Schopenhauer denomina *ética*, que no es otra cosa que aquella rama de la filosofía esencialmente práctica que interpreta [*deuten*] y aclara [*erklären*] el obrar de los hombres por medio del conocimiento abstracto de la razón.[43]

Ahora bien, antes de entrar en materia y desarrollar en extenso la ética de Schopenhauer, es importante resaltar que este apartado presenta otro asunto de suma relevancia en su filosofía, pues debemos recordar que hasta este punto "hemos dado en reconocer que la existencia se halla sustancialmente ligada al *sufrimiento*, planteándose entonces la cuestión de si nos hallamos eternamente inmersos en esa existencia sufriente por mor de un *fatum* irrevocable o si existe alguna *salvación* a este respecto (…)" (MC, p. 158).

En el cuarto libro de MVR I Schopenhauer parece ofrecer una respuesta al problema del dolor de mundo que fue bosquejado a lo largo del capítulo anterior, pues después de demostrar que la vida es esencialmente sufrimiento y que sería preferible el no ser que el ser, podemos observar que Schopenhauer se vuelve hacia el cristianismo y el budismo para esbozar una *doctrina de la salvación* [*Heilslehre*] que, por medio de la negación de la voluntad de vivir, tendría como fin conducir a los individuos "desde un estado de pecado y tentación hacia una vida de serenidad y tranquilidad" (Beiser, 2016, p. 52).[44]

[43] El lector debe tener presente que, a pesar de las obvias diferencias en los temas de cada uno de los capítulos precedentes, Schopenhauer sugiere que aquí no ha cambiado de tema ni de método de análisis, pues en realidad no hace más que "desarrollar en el obrar humano el pensamiento único [*einziger Gedanke*] que constituye todo el contenido del presente escrito" (MVR I, §53, p.328) (*cf*. MVR I, §54, p.342). Esto, sin embargo, no está desprovisto de controversia, pues existe un amplio debate entre comentaristas a la hora de fijar con precisión cuál es ese pensamiento principal. Para ver una reconstrucción de este problema el lector puede remitirse a Schubbe & Koßler (2014). «*Der eine Gedanke»* En: Schopenhauer Handbuch. *pp. 43-45.*

[44] Cartwright (2006) ha mostrado que "la teoría de la salvación de Schopenhauer proporciona el lugar en donde su metafísica y su pesimismo se unifican. Pues, al argumentar que la salvación se sigue de la negación de la voluntad, Schopenhauer sostiene que este, el peor de todos los mundos posibles, puede ser superado al suprimir aquello que da al mundo su hórrido tema: la voluntad" (p. 253).

Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito de este capítulo será aclarar la esencia de dicha negación a partir de la caracterización que Schopenhauer realiza en MVR I y el volumen de sus complementos. Para ello intentaré, en primer lugar, esbozar de forma general algunos aspectos centrales de su propuesta ética para posteriormente centrarme en las diferentes formas mediante las cuales Schopenhauer describe una supresión -momentánea o no- de la voluntad de vivir. Finalmente, presentaré algunas consideraciones críticas que intentarán mostrar los alcances y límites de esta propuesta, así como las tensiones internas que de ella emergen con respecto a la totalidad de la filosofía de este autor.

3.1 La ética de MVR I como doctrina de la redención [*Heilslehre*]

El primer paso que debemos llevar a cabo para aclarar la negación de la voluntad de vivir consiste en realizar una caracterización de la ética presentada en MVR I. Para hacerlo, vale la pena volvernos hacia los comentarios preparatorios que esboza Schopenhauer al inicio del libro cuarto, pues ahí aclara que por el término ética debe entenderse una rama de la filosofía puramente contemplativa que se dedica a investigar e interpretar la conducta de los seres humanos (*cf.* MVR I, §53, p.327-328).

Si bien esta descripción puede parecer superficial en un primer momento, es necesario detenernos en ella para mostrar con claridad la diferencia específica que entraña con respecto a otros autores de la historia de la filosofía. En primer lugar, debemos decir que con ella Schopenhauer toma distancia de la ética de Aristóteles al sostener que el objeto de la misma no puede ser la felicidad ni tampoco la pregunta por la vida buena.

Así mismo, con esta determinación encontramos también una radical oposición con la filosofía de Kant al considerar que la ética no puede *prescribir* sino únicamente dedicarse a *describir* un estado de cosas dado en el mundo. Lo anterior se desprende de la tesis de la libertad de la voluntad que fue aclarada en el primer capítulo, pues según ella no es posible imponerle a la voluntad ningún tipo de *deber incondicionado* que dictaminaría la forma de su querer. La voluntad es libre y, tal como el lector recordará, condiciona no sólo

el carácter con el que cada persona viene al mundo, sino también cada una de las acciones que desarrolla a lo largo de su curso vital. Por esa razón, Schopenhauer considera que cualquier ética que tenga como fin último prescribir normas de conducta es de suyo incorrecta, pues parte de una comprensión equivocada del fundamento que domina al mundo y de la naturaleza misma de los seres humanos. Por eso afirma tajantemente:

> "No hablaremos en absoluto del deber: pues así se habla a los niños y a los pueblos en su niñez, pero no a aquellos que han adquirido toda la instrucción de una época que se ha hecho adulta. Sin embargo, es una contradicción manifiesta llamar libre a la voluntad y prescribirle leyes según las cuales debe querer: «debe querer». — íHierro de madera! (…) Nuestro empeño filosófico solo puede alcanzar a interpretar y explicar el obrar del hombre, las máximas diferentes y hasta opuestas de las que es expresión viviente, en su esencia y contenido internos, en conexión con nuestras consideraciones anteriores y exactamente de la misma manera en que hasta ahora hemos intentado interpretar los restantes fenómenos del mundo y reducir su esencia íntima a un claro conocimiento abstracto." (MVR I, §53, 321).

Por consiguiente, a la hora de caracterizar su propia doctrina, Schopenhauer hará énfasis una y otra vez en el hecho de que su ética es puramente *descriptiva,* pues se limita a sacar a la luz e interpretar la forma como la voluntad se exterioriza en las acciones humanas. [45] Por dicha razón, en el libro cuarto de MVR I "Schopenhauer lleva a cabo una topología de los motivos para dar cuenta del comportamiento humano desde un punto de vista moral"

[45] Tal como indican Schubbe & Koßler (2014), "[para Schopenhauer] la tarea de la ética no radica en formular imperativos morales, sino más bien en reconstruir y sistematizar el fenómeno dado por sentado de la moral, explicarlo en términos de psicología moral remontándose a sus orígenes, y cuestionar su significado en el contexto de la metafísica de la voluntad" (p. 80). Sobre esto resulta iluminador lo que afirma en su escrito de concurso SFM: "Quizá se me querrá oponer que la ética no tiene que ver con cómo actúan realmente los hombres, sino que es la ciencia que indica cómo deben actuar. Pero este es justamente el principio que yo niego después de haber mostrado suficientemente, en la parte crítica de este tratado, que el concepto de la obligación, la forma imperativa de la ética solo tiene validez en la moral teológica, mientras que fuera de ella pierde todo sentido y significado. En cambio, yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, es decir, investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer auténtico valor moral, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza. Entonces habrá que considerar estas como un fenómeno dado que tenemos que explicar correctamente, es decir, retrotraerlo a sus verdaderos fundamentos y demostrar así el resorte particular que mueve al hombre a acciones de ese tipo específicamente distinto de todos los demás. Ese móvil, junto con la receptividad a él, será el fundamento último de la moralidad; y su conocimiento, el fundamento de la moral. Este es el modesto camino que señalo a la ética." (SFM, p.238)

(Cartwright, 2006, p. 267) haciendo uso de dos categorías diferentes: *afirmación y negación de la voluntad de vivir* [*Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*]. [46]

La primera categoría, esto es, *la afirmación de la voluntad de vivir* se refiere a lo que podríamos denominar el *estado natural* de los seres vivos, que no es otra cosa que un continuo querer que tiende a realizar todo lo que esté a su alcance para asegurar los medios que procuren su existencia y la de su especie. Esto es claro en las acciones más elementales del reino animal tales como la reproducción y la ingesta de alimentos, pues, con ellas, los individuos se orientan hacia el fin más elemental de toda la naturaleza, que no es otra cosa que asegurar su propia vida.

Sin embargo, al inicio del libro cuarto Schopenhauer dirá que en los seres humanos ocurre un hecho sumamente extraño (y he aquí el interés principal de este filósofo por hacer de ellos el objeto principal de este apartado), pues con ellos la voluntad alcanza el conocimiento reflexivo de su propia esencia gracias a la aparición de la razón, y, así, decide aniquilarse libremente.[47]

A este extraño fenómeno le da el nombre de *negación de la voluntad de vivir*, y, a grandes rasgos, lo describe como un estado [*Zustand*] en el que un individuo particular es capaz de *dejar de querer*. Aun así, tal como indican Schubbe & Koßler (2014), debemos ser cuidadosos con esta descripción, pues, lejos de tratarse de un fenómeno unificado, Schopenhauer sugiere tres formas distintas de dicha negación que difieren entre sí debido a algunos rasgos particulares que debemos estudiar a continuación.[48]

---

[46] Cartwright (2006) ha hecho énfasis en que este asunto constituye solamente un aspecto de la ética desarrollada en MVR I, pues en dicho capítulo encontramos temas fundamentales como la pregunta por el valor del mundo, la muerte, la justicia eterna, la metafísica del amor sexual, etc.. Sin embargo, es importante considerar que, para Schopenhauer, todas estas cuestiones son derivadas y se subordinan al análisis que realiza sobre la afirmación y la negación de la voluntad, razón por la cual hizo de este el tema principal del cuarto libro de MVR I.

[47] Por eso, Schopenhauer dirá que el rasgo distintivo que diferencia a los seres humanos de los animales radica en que estos son capaces de elevarse y liberarse de la voluntad, mientras que en los últimos la servidumbre que guardan respecto al fundamento del mundo no se puede suprimir nunca (*cf.* MVR I, §33, p.232).

[48] Schubbe & Koßler (2014) sostienen que en MVR I Schopenhauer describe dos vías que conducen a dicha negación: “en primer lugar la comprensión del principio de individuación que resulta del puro conocimiento del sufrimiento [*der Durchschauung des Individuationsprinzips resultierende reine Erkenntnis des Leidens*], y, en segundo lugar -y más frecuentemente- de la experiencia del sufrimiento propio [*die Erfahrung eigenen Leidens*]” (p.89). A mi juicio esto no es enteramente

3.2 La experiencia estética como acallamiento de la voluntad

En primer lugar, es necesario considerar que la primera vez que Schopenhauer describe un tipo de negación de la voluntad es cuando caracteriza la experiencia que tiene lugar en la contemplación de la obra de arte en el libro tercero de MVR I. En él, dirá que cuando escuchamos una sinfonía, observamos una pintura o nos dejamos arrastrar por la lectura de una obra poética, logramos desprendernos por un momento del terrible movimiento de la voluntad y nos adentramos en un estado de pura contemplación en la que aquello que percibimos no son ya las ilusorias formas de los fenómenos, sino más bien las ideas puras y eternas que los originan.

Ahora bien, para aclarar la esencia de la experiencia estética y mostrar la particular negación de la voluntad que ella entraña debemos detenernos en dos aspectos diferentes. El primero de ellos está relacionado con la experiencia fenomenológica que tiene lugar en el espectador de la obra de arte, pues a lo largo del libro tercero Schopenhauer la describe como un tipo de tránsito o elevación [*Erheben*] que tiene lugar desde el conocimiento de las cosas individuales hacia el dominio de las ideas que, como el grado más inmediato de objetivación de la voluntad, son para él lo único que existe realmente en contraposición con el dominio fragmentado y disgregado de los fenómenos en el tiempo.

En el parágrafo §34 de MVR I Schopenhauer describirá detalladamente este proceso diciendo que al contemplar una obra de arte (digamos, por ejemplo, *El grito* de Munch), el sujeto se ve atrapado por el objeto que se presenta a sus sentidos y, así, "elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas*"* (MVR I, 34, p.232) en la que se pregunta por sus relaciones recíprocas y por la forma como pueden llegar a afectar o no a su voluntad individual, para adentrarse en una tranquila contemplación [*die ruhige Kontemplation*] del mismo. Con esto, sugiere que se pierde en dicha intuición inmediata y, anulando su individualidad, "queda únicamente como puro sujeto, como claro

---

acertado, pues anula por completo las particularidades que entraña cada forma de la negación de la voluntad de vivir.

espejo del objeto, de modo que es como si solo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede separar ya al que intuye de la intuición, sino que ambos se han hecho una misma cosa" (MVR I, 34, 233). [49]

Schopenhauer sugiere entonces que el individuo, transformado en "sujeto puro del conocimiento", logra ganar una suerte de "visión total de las cosas" en donde no solo es capaz de intuir sensiblemente a la voluntad ciega como cosa en sí, sino que además se reconoce como idéntico con ella y con los demás fenómenos que le rodean. [50] Así, trasciende su dolorosa condición mundana al liberarse del ciclo del deseo que lo domina en todo momento, pues, convertido en el puro ojo del mundo, cesa esa fijación en su yo individual que tanto lo atormentaba.

Por lo tanto, Schopenhauer dirá que a partir de este excepcional estado:

> "el conocimiento se desprende de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja así de ser un mero individuo y se convierte en un puro y desinteresado sujeto del conocimiento [*Indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntiß ist*], el cual no se ocupa ya de las relaciones conforme al principio de razón, sino que descansa en la fija contemplación del objeto que se ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella" (MVR I, 34, p.232). [51]

Esto nos lleva a aclarar el segundo aspecto esencial del arte, pues, para Schopenhauer, la principal función de este radica en comunicar un tipo de conocimiento preciso que puede ser caracterizado como como una suerte de *iluminación metafísica*. Para aclarar esto, debemos presentar la diferencia específica que tiene lugar con el conocimiento científico, pues el lector recordará que la principal característica de este radica en descubrir relaciones causales entre fenómenos explicándolos a partir del *principio de razón suficiente* y, para hacerlo, estudia ciertas regiones de la totalidad de lo ente e intenta dar

---

[49] Tal como afirma Vandenabeele (2014) "(…) en la contemplación estética el conocimiento del objeto es intensificado hasta el punto en que la conciencia del propio yo desaparece, ofreciendo así una liberación del influjo de la voluntad" (p. 114).

[50] Como ejemplo de esto, Schopenhauer cita un poema de Lord Byron en donde afirma: Are not the mountains, waves and skies, a part/ Of me and my soul, as I of them?

[51] Es importante resaltar que en la experiencia estética se detiene momentáneamente el carácter intencional de la voluntad en cada individuo pues, al contemplar la obra de arte, dejamos de desear todo aquello que se nos aparece en la intuición y en el intelecto y nos posamos frente al mundo desinteresadamente.

cuenta de su relación recíproca. Sin embargo, es importante tener presente que para Schopenhauer el mundo no es una sumatoria de partes, sino más bien una totalidad que debe ser elucidada unitariamente, pues su esencia interna radica en una única cosa que hemos denominado hasta este punto como voluntad (Foster, 1999).

Desde este punto de vista podemos comprender la importancia que guarda para Schopenhauer el arte en general, pues sólo él logra dar cuenta de esa naturaleza unitaria del mundo por medio del producto acabado de la obra de arte.[52] Adicionalmente, Schopenhauer dirá también que, al permitir la manifestación de la voluntad como cosa en sí, el arte se presenta "como una forma develada, desencubridora y desnuda de la verdad que la aparta del disfraz que toma en el dominio de la pluralidad [de los fenómenos]" (Foster, 1999, p. 218).

Es por eso que, a la hora de jerarquizar cada una de las artes particulares, vemos que Schopenhauer las clasifica de acuerdo con la capacidad que tienen de hacer transparente o presentar con más fuerza la *naturaleza ontológica* que se esconde en el fondo de todas las cosas. [53]

La arquitectura, por ejemplo, constituye para el pensador alemán la forma más elemental y primitiva del arte, pues no solo se relaciona con las formas más brutas de manifestación de la voluntad (las fuerzas naturales), sino que también se limita a mostrar la lucha que lleva a cabo la misma por apoderarse de la materia. En cambio, dirá que la poesía y, especialmente, la tragedia, es una forma artística superior, pues presenta en arquetipos humanos el conflicto que entraña esta fuerza elemental consigo misma. Finalmente,

---

[52] Esto nos ayuda a comprender la importancia que guarda para Schopenhauer la figura del genio, pues sólo él "puede revelar esta unidad mediante la plasmación productiva e imaginativa de ideas extraídas directamente de su clara aprehensión en la naturaleza" (Foster, 1999, p. 218). Por eso, a la hora de caracterizar su esencia, Schopenhauer lo diferenciará del mero espectador de la obra de arte al considerar que no solo se deja absorber por la contemplación de un objeto, sino que, "haciendo uso del poder de la imaginación productiva, completa, amplifica, fija, retiene y replica a su gusto todas las imágenes esenciales de la vida, de acuerdo con el conocimiento profundo y penetrante del mundo que tiene y del tipo de obra que usará para comunicarlo" (Foster, 1999, p. 218).

[53] Foster (1999) ha hecho énfasis en que "lo que el individuo percibe representativamente a partir de las ideas en el arte, lo experimenta también, de forma inmediata, como dolor, placer, fuerza, alegría en su cuerpo. En este sentido, Schopenhauer parece ligar su estética epistemológica de las ideas con la inmediatez de la voluntad experimentada y reconocida en el cuerpo individual. [Pues] el reconocimiento de la voluntad en el yo ordinario es ostensiblemente relacionado con la voluntad apareciendo bajo el aspecto de la idea en el arte" (p. 222).

Schopenhauer otorga a la música el lugar más alto en dicha escala, pues considera que en ella no tiene lugar una mera *representación* del fundamento del mundo, sino que este se hace presente en toda su pureza. [54]

Sin embargo, dejando de lado el *carácter mostrador* de la obra de arte y regresando al asunto de la negación de la voluntad de vivir, debemos decir que para Schopenhauer la "contemplación estética del mundo afecta la percepción individual de cada persona, pues trae consigo un tranquilizador -y temporal- detenimiento de la voluntad que supera las turbaciones cotidianas del querer" (Foster, 1999, p. 217). Por lo tanto, es importante tener en cuenta que la salvación que otorga el arte, si bien es momentánea, es sumamente relevante en el marco de su filosofía, pues no solo abre un camino accesible "para comprender el carácter oculto y holístico del mundo" (Foster, 1999, p. 217), sino que también permite a los individuos superar de las fatigas cotidianas impuestas por la voluntad para abrirse al mundo desinteresadamente.

3.3 "Tú eres eso": la compasión como disolución del fenómeno individual

Mientras que varios de los comentaristas han prestado excesiva atención al ideal ascético presente en la filosofía de Schopenhauer, casi todos han dejado de lado uno de los aspectos fundamentales de su propuesta ética, a saber: la experiencia de la compasión. Este *móvil moral*, que constituye para nuestro pensador alemán el único estado conducente a la verdadera virtud, será uno de los pilares de su filosofía a lo largo de su vida, por lo que dedicaremos este apartado a intentar esclarecer su naturaleza y a mostrar por qué debe ser comprendido de forma eminente como otro camino conducente a la negación de la voluntad de vivir.

Antes de aclarar esta categoría y mostrar la transformación que padecen los individuos que se encuentran bajo su influjo, debemos recordar que para Schopenhauer existen dos móviles morales que determinan a la totalidad del género humano: el *egoísmo* y la *maldad*.

[54] En este sentido, Schopenhauer distingue el buen arte del malo según su capacidad para revelar la voluntad como cosa en sí. Por ello, a lo largo del libro tercero de MVR I, manifiesta un profundo desprecio por las expresiones artísticas que se limitan a embellecer objetos naturales o a representar simples hechos históricos.

Ambos tienen algo en común, y es que surgen como consecuencia de una cierta visión de las cosas en donde los individuos reconocen a la totalidad de los fenómenos como *pluralidad* y *diferencia*, esto es, como elementos enteramente particulares que se encuentran absolutamente separados entre sí. Gracias a esto, Schopenhauer sugiere que su experiencia cotidiana se encuentra estructurada entorno a su *yo*, por lo que se piensan a sí mismos como si fuesen mónadas aisladas para quienes los otros no son más que fantasmas que se agolpan en torno a ellos pero que no tienen ninguna realidad efectiva.

En varios lugares de su obra Schopenhauer describirá esta visión de forma negativa asegurando que se encuentra fundada en una vana ilusión, pues, en términos estrictamente kantianos, los individuos que conciben las cosas de esta manera se mantienen situados en el terreno de la mera apariencia y no en el de la cosa en sí. Por tal motivo, Schopenhauer sostiene que se encuentran sumidos en el *velo de maya*, esto es, en un elemento que les impide distinguir aquello que es de lo que no es.

Lo anterior lleva consigo dos problemas. Primero, que dicha visión parte de una suerte de *ceguera epistémica* que le impide a los seres humanos reconocer la verdadera esencia de todas las cosas y, segundo, que además constituye la causa directa de la desgracia que sufren miles de individuos sobre la tierra, ya que con ella tiene lugar la existencia efectiva del mal [*Böse*] en el mundo.

Para explicar esto recurramos a un ejemplo. Imaginemos a un hombre llamado Cayo y a otro llamado Tito.[55] Cayo es un joven estudiante de filosofía que, cada mañana, después de levantarse, se repite las siguientes máximas para enfrentar su día: “La individuación es real, el *principium individuationis* y la diversidad de los individuos que en ella se basa es el orden de las cosas en sí. Cada individuo es un ser radicalmente distinto de todos los demás. Únicamente en mi propio yo tengo mi verdadera existencia, en cambio, todo lo demás es no-yo y ajeno a mí” (SFM, p. 318).

A este tipo de creencias podemos darles el nombre de *pensamiento egoísta*, pues con ellas se afirma la más radical diferencia entre el sí mismo y los demás. Por esa razón, Schopenhauer dirá que dicho tipo de pensar constituye uno de los dos *móviles antimorales*

[55] Recurro aquí a los personajes conceptuales que Schopenhauer utiliza en SFM para explicar su doctrina ética.

de los cuales surge el mal, pues aquel que tiene esta visión de las cosas persigue de forma desenfrenada su propia existencia y su bienestar, aun cuando para hacerlo deba infligir daño a los demás. Y si bien podríamos pensar que este estado constituye una excepción entre los seres que pueblan el mundo, Schopenhauer advierte que es más bien la regla, pues:

> "Tanto en el hombre como en el animal, ese egoísmo está estrechamente vinculado con su núcleo y esencia más íntimos y hasta es idéntico a ellos. Por eso, todas sus acciones se originan por lo regular en el egoísmo, y ante todo a partir de él hay que intentar siempre la explicación de una acción dada; como también en él se basa siempre el cálculo de todos los medios por los que se intenta dirigir al hombre hacia cualquier fin." (SFM, p. 239).

El egoísmo es ilimitado, dice Schopenhauer, ya que cada persona aspira a mantener su existencia y a experimentar la mayor cantidad de placer y el menor dolor posible a lo largo de su curso vital. Sin embargo, para hacerlo, muchas veces debe negar la voluntad de los otros, pues al ponerse a sí mismo y a sus propios intereses por encima de todas las cosas, solo puede concebir a sus congéneres como obstáculos que debe aniquilar a toda costa. Por eso, Schopenhauer indica que este tipo de visión suscita en todo momento afectos como la *ira* y el *odio*, ya que produce un deseo por dominarlo todo que puede ser sintetizado bajo el lema "todo para mí y nada para los demás" (*cf.* SFM p. 239-240). [56]

Por otra parte, existe otro móvil antimoral que acompaña muy de cerca al egoísmo y es la *malevolencia*, que no es otra cosa que esa tendencia a causar *dolor* [*Schmerz*] a los demás, cosa que, en un grado exacerbado, es capaz de llegar hasta el más manifiesto *sadismo*. Para Schopenhauer, este móvil representa la verdadera bajeza moral de los seres humanos pues, tal como fue mencionado en el primer capítulo, hace del sufrimiento de los demás un verdadero fin que se intenta conseguir por todos los medios posibles. La diferencia esencial que guarda con el egoísmo es que aquí no se busca ya la mera satisfacción de un individuo, sino más bien la total destrucción de la voluntad de sus

[56] Schopenhauer sugiere que existe una razón epistémica de la que deriva esta visión de las cosas, y es que, si bien cada persona se concibe a sí misma *inmediatamente* como algo absolutamente real, los otros nos son dados de forma *mediata* como representaciones en nuestra cabeza, por lo que son concebidos como meros fantasmas cuya naturaleza es similar a la del resto de entes del mundo (*cf.* SFM, p. 242).

congéneres, razón por la cual Schopenhauer la asocia con el más genuino *rasgo demoniaco* que lleva consigo la estirpe humana (*cf.* SFM, p. 243-244). [57]

Pensemos ahora en nuestro otro ejemplo. Tito es un viejo zapatero que a duras penas logra ganarse el pan cada día con los miserables ingresos que le reporta su profesión. Sin embargo, cree en las siguientes cosas que han sido traducidas a ese dialecto filosófico que ha sido usado hasta este punto para no restarle seriedad a la tesis en cuestión:

> "La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sea mero fenómeno, es decir, que exista sólo en mi representación. Mi esencia verdadera interna existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia" (SFM, p.318).

Si bien al lector debe parecerle absolutamente inverosímil esta forma de expresión proveniente de un simple zapatero que no ha pasado cientos de horas reflexionando sobre la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*, no debe perder de vista el pensamiento que en él se encierra, pues, tal como indica Schopenhauer, ha sido sentido por todos aquellos hombres y mujeres bondadosos que han existido en todas las épocas y lugares de la historia. Este pensamiento reza: *tú eres eso*, y expresa la más profunda sabiduría de la que nace aquella virtud que hemos nombrado anteriormente como compasión.

Así, mientras que el joven Cayo ve en todas las demás personas seres hostiles de los cuales debe defenderse a toda costa para salvaguardar sus intereses, el viejo Tito se reconoce a sí mismo en todos ellos y procura ayudarlos y defenderlos como si de él mismo se tratase. Para él los términos *yo* y *otros* carecen de sentido, pues en el fondo intuye que dicha distinción es meramente aparente y que comparte con todos los seres del mundo tanto humanos como animales una misma naturaleza interior.

---

[57] De estos móviles antimorales Schopenhauer deriva todos los *vicios cardinales* que afectan a la totalidad del género humano. Del *egoísmo* deduce "la avidez, la gula, la lujuria, el interés, la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo, la soberbia, etc.; y de la hostilidad la rivalidad, la envidia, la malevolencia, la maldad, el sadismo, la curiosidad fisgona, la difamación, la insolencia, la petulancia, el odio, la ira, la traición, la perfidia, el afán de venganza, la crueldad, etc." (SFM, p. 244).

La idea de escoger a un zapatero como representante de la virtud no es del todo gratuita, pues, tal como indica Schopenhauer y para pesar de todos los filósofos, la verdadera bondad de corazón no tiene lugar por medio de conceptos o de un saber enteramente teórico, sino por medio de un *conocimiento vivo* que intentaremos explicar más adelante. Por eso, por mucho que los doctos estudiantes y profesores de filosofía intenten instruirse por medio de cosas como el *imperativo categórico* de Kant para hacer el bien, de ahí no puede brotar ningún tipo de acción moralmente genuina, pues con el seguimiento de máximas o leyes abstractas solo puede surgir *legalidad*, esto es, el fiel cumplimiento de una ley moral del cual puede derivarse un beneficio para las demás personas, pero nunca verdadera *moralidad*. [58]

La verdadera virtud solo tiene lugar cuando nuestro zapatero Tito observa el rostro de un ser humano o animal sufriente y logra una total identificación con él. Esto no tiene nada que ver con el proceso de "ponerse en los zapatos del otro" para lograr ser empático con su situación, pues en dicho procedimiento permanecen todavía vigentes las categorías ilusorias del *yo* y del *tú* (o, peor aún, del *ello*). Más bien, lo que Tito experimenta en ese momento es una suspensión de esa *diferencia originaria* en la que se funda todo el mundo fenoménico, pues en lo más íntimo de su corazón logra percibir que *todo es uno*, que toda diferencia es meramente aparente y que todo lo que tiene lugar en el ancho mundo no es más que una misma cosa que se presenta haciendo uso de las más variopintas y multiformes máscaras.

Así mismo, debemos tener en cuenta que en la experiencia de la compasión tiene lugar una completa anulación de nuestro fenómeno individual ante la visión del sufrimiento del otro, pues "sufrimos con él, o sea, en él" (SFM, p.255). Así, el individuo que viene al mundo con un carácter sensible a la compasión demuestra en todo momento su virtud, pues no solo es capaz de refrenar sus propios deseos y apetitos para evitar causar sufrimiento espiritual o físico a los demás, sino que también se ve empujado a participar activamente para aliviar el dolor que experimentan los otros incluso cuando eso pueda causarle un significativo daño a su propio ser.

[58] Una de las criticas fundamentales que realiza Schopenhauer a Kant radica en que en el fondo el imperativo categórico encierra razones hipotéticas y, por eso mismo, se encuentra permeado de ese egoísmo fundamental que ha sido descrito hasta este punto.

Por estas razones, podemos decir que en este fenómeno ético tiene lugar una verdadera *negación de la voluntad de vivir*, pues aquel que padece esta experiencia logra una disolución de su fenómeno individuar por medio del conocimiento preciso de aquello que se oculta en todos los fenómenos y, como consecuencia de ello, logra cortar los hilos que lo atan con ese dominio doloroso del mundo que se encuentra mediado por el *principium individuationis*.

3.4 Santos y ascetas

Hasta este punto hemos mostrado la forma como tiene lugar la negación de la voluntad de vivir por medio de la experiencia estética y de la compasión, sin embargo, en este apartado debemos detenernos en el que Schopenhauer considera que es el fenómeno más puro y originario por medio del cual tiene lugar esta supresión del fundamento del mundo, a saber: el ascetismo.

En el cuarto libro de MVR I Schopenhauer investiga este tema volviéndose hacia el cristianismo y el budismo, dos de las más importantes tradiciones religiosas del mundo que, según dice, guardan un estrecho vínculo con su filosofía. A partir de ellas y realizando lo que hoy en día podríamos denominar un estudio comparativo de sus principales doctrinas, busca demostrar que se encuentran orientadas hacia un solo punto: liberar a los individuos del ciclo de sufrimiento que tiene lugar en el mundo fenoménico para adentrarlos en un estado de paz y serenidad en donde nada puede ya afectarlos.

En el caso de ambas religiones, Schopenhauer se vuelve hacia la experiencia de algunos místicos que van desde Buda hasta Meister Eckhart para mostrar que, a pesar de las grandes diferencias que entrañan sus respectivas doctrinas y enseñanzas, tienen en común un punto fundamental, y es que todos alcanzaron la completa liberación del mundo por esa vía ascética que describe de la siguiente manera:

> “Con la expresión ascetismo que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.” (MVR I, §68, p.454)

Dicha mortificación tiene como punto de partida la *contemplación del sufrimiento* que se extiende en la totalidad de la naturaleza, pues Schopenhauer indica que es solo tras la

amarga visión de los padecimientos de los otros y la total identificación que tiene lugar con ellos que un individuo "se aparta de la vida y siente escalofríos ante sus placeres, en los que reconoce su afirmación" (MVR I, §68, 440-441). Por eso, dirá que el místico se opone a la voluntad, ya que:

> "no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega a aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él." (MVR I, §64, p. 441).

Por esa razón hablamos aquí del grado máximo de la negación de la voluntad de vivir, pues con dicha visión el individuo es capaz de arrancar el aguijón de los deseos para iniciar un tránsito hacia un camino de renuncia voluntaria, purificación y santidad en donde ya no persigue los diferentes fines que agitan a los demás hombres, sino que reconoce la completa vacuidad que se esconde detrás de ellos. Por eso, Schopenhauer dirá que:

> "Él conoce el todo, comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente; allá donde mira ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece. Y todo eso le resulta ahora tan cercano como al egoísta su propia persona." (MVR I, §64, p. 440).

Ahora bien, entre las diferentes prácticas que dichos individuos emplean para alcanzar la completa liberación del mundo encontramos primeramente la castidad y la mortificación de la carne, pues con ellas el místico contradice las formas más elementales mediante las cuales se exterioriza la voluntad de vivir, a saber: la reproducción y la supervivencia. Sin embargo, Schopenhauer aclarara que estas no son las únicas vías conducentes a dicha supresión del fundamento del mundo, pues además de ellas podemos encontrar también la búsqueda de la pobreza voluntaria que muchos santos llevan a cabo para evitar que los placeres y satisfacciones de la vida no vuelvan a seducirlos una vez han alcanzado el claro conocimiento de la miseria del mundo (*cf.* MVR I, §64, p. 443).

Alcanzado ese punto, muchos de ellos siguen queriendo en cuento cuerpo vivo y fenómeno de la voluntad, "pero la reprimen intencionadamente al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría, aun cuando ello no tenga otro fin que precisamente el de servir a la mortificación de la voluntad." (MVR I, §64, p. 443).

Finalmente, cuando por fin llega la muerte para extinguir a ese fenómeno que ha logrado mortificar el movimiento de la voluntad en su interior hasta el punto de dejar de querer, Schopenhauer indica que "aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación" (MVR I, §64, p. 444). Sin embargo, el pensador alemán indica que con su deceso no acaba, como en los demás casos, la mera existencia individual de este sujeto, sino que "para el que así termina, ha terminado al mismo tiempo el mundo" (MVR I, §64, p. 444).

3.5 Algunas consideraciones críticas

En una reseña publicada en octubre de 1819 en el *Litterarisches Wochenblatt* de Weimar, un crítico desconocido sostuvo que la filosofía de Schopenhauer no era más que una mera actualización del pensamiento de Schelling y que, adicionalmente, su tratamiento de la moral y de los temas religiosos contenidos en el cuarto libro de MVR I estaba plagado de contradicciones. Johann Gottlieb Ratze, profesor de un *Gymnasium* de la ciudad de Zittau, criticó duramente el *magnum opus* de Schopenhauer al considerar que su "doctrina de la mortificación de la voluntad" era completamente irracional y estaba fundada en meras ensoñaciones [*Schwärmeri*]. Así mismo, Johann Friedrich Herbart, quien ocupó la cátedra de Kant en Köningsberg desde 1809, sostuvo también que la gran contradicción de Schopenhauer radicaba "en la negación de la voluntad de vivir, que significaba la aparición de la libertad de la voluntad en el estrictamente determinado mundo de la apariencia" (Cartwright, 2013, pp. 386-387). [59]

Todas estas opiniones parecen destacar un aspecto concreto de la filosofía de este autor, y es que el libro cuarto de MVR I constituye el aspecto más oscuro y problemático de su sistema debido a un elemento preciso: la negación de la voluntad de vivir.[60] Lo anterior no resulta en absoluto extraño si tenemos en cuenta que Schopenhauer emplea un *uso*

[59] Cartwright (2013) señala también que, en los *marginalia* del ejemplar de Herbart de *El mundo como voluntad y representación*, concluye el libro cuarto afirmando "por fin, ¡una contradicción!" para posteriormente comentar sobre la imposibilidad de resolverla.

[60] Tal como afirma Koßler (2014), "la doctrina de la redención de Schopenhauer es la parte más sorprendente y controvertida de su sistema filosófico, [pues] es sorprendente que una filosofía que se considera a sí misma inmanente, es decir, que se mantiene dentro de los límites de la experiencia, contenga una soteriología" (p.171).

metafórico del lenguaje para intentar aclarar esta cuestión, por lo que todos sus intentos por explicarla resultan sumamente confusos para sus lectores. Sin embargo, es importante tener en cuenta que "la doctrina de la redención constituye el punto de llegada, la meta de todo el pensamiento schopenhaueriano" (Koßler, 2014, p. 172), por lo que interpretarla correctamente constituye un paso necesario para comprender adecuadamente su filosofía.

Por lo tanto, después de haber mostrado algunos rasgos generales del fenómeno de la negación de la voluntad de vivir, he decidido utilizar este apartado para presentar sintéticamente las principales críticas que han realizado varios de sus lectores sobre este asunto.

La primera de ellas está relacionada con la pregunta por qué es aquello que posibilita la negación de la voluntad de vivir, pues a lo largo de MVR I Schopenhauer vacila una y otra vez a la hora de señalar la *causa* que la produce. De volvernos al texto es posible encontrar dos explicaciones diferentes. Por un lado, existen algunos fragmentos en donde Schopenhauer sugiere que tiene lugar por medio de un tipo de conocimiento preciso de cuya naturaleza no tenemos noticia, mientras que, por el otro, parece indicar que se produce por medio de un regalo de la gracia, es decir, gracias a una suerte de iluminación que es recibida externamente y de la cual el individuo que se encuentra bajo su influjo no tiene control alguno.

De querer defender esta última postura nos encontraríamos con una contradicción patente en su sistema, ya que nos veríamos forzados admitir que el filósofo de Danzig no solo concibe la posibilidad de una suerte de *intuición intelectual* o *revelación divina*, sino que además vendría a hacer de ella el centro de su propuesta ética.[61] Por otro lado, debemos tener en cuenta que la primera opción no resulta menos problemática, pues, tal como el lector recordará, uno de los aspectos más importantes de su filosofía radica en la tesis de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, que consiste en afirmar que este último no surge más que como un mero *instrumento* que se encuentra al servicio de los fines de

[61] Para cualquier lector de Schopenhauer esta hipótesis resulta claramente implausible, pues lo anterior es justamente una de las críticas recurrentes que realiza a la filosofía de otros autores de su época como Fichte o Schelling. De hecho, si nos atenemos a la teoría del conocimiento esbozada en el primer libro de MVR I, podemos decir con toda certeza que, para Schopenhauer, todo el conocimiento se origina a partir de los datos que recibimos empíricamente, por lo que hablar de un tipo de intuición que tiene por objeto un elemento ultramundano sería un absoluto sinsentido.

aquella fuerza ciega que se despliega en la totalidad de la naturaleza. El problema con esto es que, de admitir esta explicación, nos veríamos en la necesidad de concebir la existencia de un tipo de conocimiento que es capaz de subvertir esta relación de dominancia, cosa que resulta a todas luces escandalosa, ya que surgiría la pregunta por cómo podría superar su naturaleza instrumental para negar el fundamento mismo del mundo.

Este problema fue captado acertadamente por Julius Frauenstädt, uno de sus primeros y más fieles seguidores, quien en una reunión que tuvo lugar en julio de 1848 con su maestro le comunicó su preocupación por su doctrina de la negación de la voluntad formulando la siguiente pregunta: “si la voluntad domina al intelecto, quien no es otra cosa que su sirviente, ¿cómo puede alzarse por encima de la voluntad para negarla?” (Beiser, 2016, p. 80). La respuesta que le dio Schopenhauer en dicho momento a su discípulo fue oscura y metafórica, pues sugirió que “la voluntad, cargando una lámpara que no es otra cosa que el intelecto, da con un abismo al ver que no puede avanzar más, y es entonces cuando se da la vuelta” (Beiser, 2016, p. 80).

Claramente esta respuesta no resulta muy útil para aclarar este problema, pues si es cierto que es la voluntad misma la que, iluminada por la “lámpara del intelecto”, llega por fin a suprimirse a sí misma, deberíamos afrontar una nueva dificultad, pues ello implicaría que la voluntad se desplegaría *intencionalmente* hacia un fin determinado y no vendría a ser aquel *ciego afán* que Schopenhauer describe a lo largo del segundo libro de MVR I. Así mismo, también resultaría inexplicable cómo es que una fuerza originaria que por definición desea la vida sería capaz de orientarse hacia su propia muerte (Schubbe & Koßler, 2014).

La segunda crítica está íntimamente relacionada con la anterior, pues, a la hora de dar cuenta de las consecuencias que tendrían lugar tras la supresión de la voluntad, muchos de sus lectores han hecho énfasis en que Schopenhauer no aclara satisfactoriamente este asunto, sino que más bien lo presenta de forma imprecisa y confusa hacia el final de MVR I. De volvernos a los parágrafos finales de este apartado podemos observar que si bien se describe a la negación de la voluntad de vivir como un “tránsito hacia la nada”, no explica en ningún momento qué es lo que tiene lugar tras dicho tránsito, sino que se limita a nombrarlo como una “reunificación con Dios”, como una “disolución del Yo”, como una “aniquilación metafísica del mundo” e incluso como un “adentrarse en el Nirvana”. Sin embargo, para pesadumbre de sus lectores, esto no es aclarado ulteriormente.

La tercera crítica está relacionada con otro hecho de suma importancia, y es que, tal como afirma Schopenhauer, “solo unos pocos llegan a la negación de la voluntad de vivir, y con ello a librarse de este mundo” (PP II, cap.15, p. 381). El problema con esto es que, para lectores como Beiser (2016) y Lugt (2021), una doctrina ética que centre su propuesta en un fin que prácticamente ningún ser humano será capaz de alcanzar y que, adicionalmente, suscita tantas dudas y deja tantas cosas en la oscuridad, es completamente inútil. En su libro, Lugt (2021) presenta el asunto de la siguiente manera:

> “El problema que queda es que Schopenhauer, al darnos la redención como la única alternativa al sufrimiento, no parece otorgarnos mucho, pues permanece en oscuridad (…) qué es lo que significa realmente la *salvación* schopenhaueriana. ¿Es acaso un concepto puramente negativo que denota la mera actividad de negar a la voluntad o de sobreponerse y aniquilar el mundo? De ser así, (…) ¿puede acaso ser una alternativa real?” (p. 378-379).

El cuarto punto y último punto está relacionado con un hecho de naturaleza pragmática, pues una de las preguntas más relevantes que podrían surgir para el lector hasta este punto es por qué Schopenhauer no concibe al suicidio como una de las vías esenciales para alcanzar la negación de la voluntad de vivir, pues si aceptamos las principales tesis pesimistas y reconocemos que el sufrimiento constituye la esencia de todo lo vivo, que no es posible alcanzar ningún bien en esta vida, y que, para colmo de males, vivimos en “el peor de los mundos posibles”, ¿no sería acaso la mejor opción darnos muerte y evitar toda la fatiga que lleva consigo el camino ascético? O, en otras palabras, ¿no deberíamos concebir el suicidio como una vía mucho más rápida y efectiva para alcanzar la negación de la voluntad de vivir? [62]

Para resumir, podemos decir que las críticas a la negación de la voluntad de vivir señalan que: (i) no es clara la *causa* que permite consumar ese hecho ni (ii) tampoco las consecuencias que son alcanzadas por el asceta tras dicha negación, pues todas las indicaciones que ofrece Schopenhauer para aclarar dichas cuestiones son oscuras y, además, llevan consigo graves tensiones con respecto a la totalidad de su filosofía. Así mismo, sugieren que (iii) hacer de la negación de la voluntad de vivir el fin último de filosofía

[62] “Otra dificultad de la doctrina de la negación de la voluntad se refiere a la cuestión de si puede conciliarse con el rechazo de Schopenhauer al suicidio o si este último no debe considerarse más bien como un intento de evitar la consecuencia última de su propio sistema.” (Schubbe & Koßler, 2014, p. 91)

práctica anula por completo el valor de la ética de Schopenhauer, ya que es algo sobre lo cual la gran mayoría de individuos no tienen control alguno, y, por lo tanto, no constituye una alternativa real para alcanzar la redención del dolor del mundo. Finalmente, muchos consideran que (iv) existen otras vías mucho más eficaces para alcanzar la redención como por ejemplo el suicidio, por lo que limitar la negación de la voluntad al ejercicio ascético vendría a ser completamente equivocado.

Antes de dar paso al siguiente capítulo e intentar responder a estos señalamientos, es importante considerar que podemos agruparlos en dos categorías diferentes. Por un lado, los puntos (i) y (ii) hacen énfasis en la *naturaleza ontológica* de la negación de la voluntad de vivir, pues buscan mostrar los diferentes problemas que son relativos a su ser. Por el otro, (iii) y (iv) parecen estar orientadas en una dirección distinta, pues son problemas de orden *moral* y *práctico* que, en últimas, vendrían a poner en tela de juicio el valor mismo de la doctrina de la redención de Schopenhauer.

4. Hacia una reinterpretación del fenómeno

-“Por eso aquí no se ve con la claridad del mediodía” [*Daher man hier nicht mit der Deutlichkeit des hellen Mittags sieht*]
-Schopenhauer a Frauenstädt, 24 de agosto de 1852 (GB, p. 293).

¿Cómo podemos valorar las críticas realizadas a Schopenhauer? ¿Debemos decir que ellas constituyen el talón de Aquiles de su filosofía debido a la gran cantidad de contradicciones que emergen a la hora de aclarar dicho asunto? El propósito del presente capítulo radica en esbozar una defensa de la filosofía de este autor por medio de una reinterpretación del fenómeno de la negación de la voluntad de vivir.

Para hacerlo, mostraré que casi todos los señalamientos que se le realizan parten de un procedimiento equivocado que intenta elucidar el fenómeno en cuestión *explicativamente*, cosa que resulta completamente inadecuado a su naturaleza. Por esta razón, lejos de intentar dar cuenta de sus causas o consecuencias, me enfocaré en esclarecer su significación interna, así como las razones por las cuales Schopenhauer opta por describirlo de forma estrictamente negativa.

4.1 La imposibilidad de *explicar* la negación de la voluntad

Lo primero que debemos tener en cuenta para comprender adecuadamente el fenómeno de la negación de la voluntad de vivir es que gran parte de las críticas esbozadas a lo largo del capítulo anterior parten de una forma inadecuada de abordarlo, pues todas intentan explicar una realidad trascendente haciendo uso de categorías limitadas al mundo inmanente, esto es, a aquel regido por el principio de razón suficiente y el principio de individuación.

En el capítulo 50 del volumen de sus complementos, Schopenhauer realiza un comentario sobre este asunto en donde dice lo siguiente:

> "¿Qué es aquella fatalidad más allá de todo fenómeno, que la ha colocado en la penosa alternativa de manifestarse en la forma de un mundo en el que reinan el sufrimiento y la muerte, o de negar su ser propio? O también, ¿qué le ha podido inducir a abandonar la infinitamente preferible tranquilidad de la bienaventurada nada? Se podría añadir: una voluntad individual solo puede corromperse por un error en la elección, o sea, por una culpa en el conocimiento: pero la voluntad en sí, con anterioridad a todo fenómeno y carente aún de conocimiento, ¿cómo podría errar y caer en la depravación de su actual estado? ¿De dónde viene la inmensa disonancia que atraviesa el mundo? Además, se podría preguntar: ¿hasta qué profundidad llegan las raíces de la individualidad dentro del ser en sí del mundo? A eso se podría en todo caso responder: llega hasta donde alcanza la afirmación de la voluntad de vivir; cesa allá donde aparece la negación, ya que han nacido con la afirmación. Pero entonces también se podría plantear esta pregunta: ¿qué sería yo si no fuera voluntad de vivir?, y otras semejantes. A todas esas preguntas habría que responder ante todo que el *principio de razón* es la expresión de la forma más general de nuestro intelecto, pero precisamente por eso se aplica solamente al fenómeno y no a la cosa en sí: pero solo en él se basa todo *de dónde* y todo *por qué*." (MVR II, cap. 50, p. 699-700).

Este pasaje encierra la clave para comprender adecuadamente la significación del fenómeno en cuestión, pues en él se afirma que el principio de razón suficiente no es una *aeterna veritas* que vendría a regir todo lo que es, sino tan solo la forma en que nosotros, los seres humanos confinados en el mundo de la representación, comprendemos la totalidad de lo que se aparece. Por ello, aunque captamos y articulamos nuestra

experiencia preguntando por el origen de las cosas, por las relaciones causales que mantienen entre sí, e incluso por la manera en que se suceden en el tiempo, Schopenhauer advierte que “esas formas no son en absoluto adecuadas a los problemas aquí planteados ni aptas para captar su solución, suponiendo que esta fuera dada” (MVR II, cap. 50, p. 700).[63]

Desde esta perspectiva, podemos decir que comprendemos con claridad el mundo fenoménico, pues este se presenta continuamente en nuestra conciencia estructurado de tal manera que percibimos las distintas conexiones causales que en él tienen lugar. No obstante, “si abandonamos el mundo para responder las preguntas antes enunciadas, dejamos el único terreno en el que es posible no solo el nexo de razón y consecuencia, sino el conocimiento mismo: es entonces cuando todo se vuelve *instabilis tellus, innabilis unda* [suelo inestable, agua innavegable]” (MVR II, cap. 50, p. 701).

De ahí que, al abordar el problema de la redención, debamos admitir al menos como una posibilidad el hecho de que el conocimiento de este tipo de cuestiones no sea accesible para nosotros de ningún modo, pues el dominio en el que tienen lugar se revela a nuestro intelecto y a sus formas como algo absolutamente insondable (*cf.* MVR II, cap. 50, p. 700). Es por ello que, al responder a sus críticos sobre la oscuridad que envuelve este asunto, Schopenhauer insistía que en el libro cuarto de MVR I se había limitado a mostrar cómo la negación de la voluntad de vivir surge como consecuencia del quietivo que otorga el conocimiento. Aun así, añade que nada ha enseñado sobre los antecedentes o consecuencias de dicha negación, ya que se trata de algo completamente desconocido que solo podemos describir como un tránsito hacia la nada [*Uebergang in’s Nichts*] (GB, p. 291).

Por eso, en una carta dirigida a Julius Frauenstädt el 21 de agosto de 1852, dirá a su amigo y discípulo que está cansado de los malentendidos [*Mißdeutungen*] y malinterpretaciones [*Mißverständnisse*] que han surgido sobre dicho asunto, pues en el fondo encierran un “problema trascendental cuya solución está más allá de las formas de nuestro intelecto

[63] En este mismo capítulo, Schopenhauer dirá que el intelecto es como el muro de nuestra cárcel que nos induce a toparnos con problemas irresolubles (*cf.* MVR I, cap. 50, p.700).

(…), de modo que de modo que, si se nos revelara realmente, no entenderíamos nada del mismo" (GB, p.291).

En consecuencia, Schopenhauer concluye esa misiva afirmando que, al enfrentarse a la pregunta de cómo es posible que, en virtud de la unidad metafísica del mundo, el santo logre anular la voluntad, solo puede responder que desconocemos hasta qué punto se hunden las raíces de la individualidad en la cosa en sí, pues se trata de un problema que, aunque él mismo ha planteado, se le ha revelado como absolutamente trascendente y, por ende, se ha visto en la penosa necesidad de dejar sin solución [*ein Problem, das ich aufgeworfen, aber als transscendent und daher unlösbar liegen gelassen habe*] (GB, p. 292).

Por lo tanto, debemos reconocer que cualquier intento por explicar la negación de la voluntad de vivir se enfrenta con un límite infranqueable, pues esta "se ubica en los límites más extremos del conocimiento humano [*an der äußersten Grenze des menschlich Wißbaren*], lugar en donde el día se desvanece en la noche y no se logra divisar nada con claridad" (GB, p. 293).

¿Deberíamos entonces callar por completo y dejar el asunto sumido en la más absoluta oscuridad? Ciertamente no, pues si bien no podemos dar cuenta del fenómeno por medio de las formas que nos otorga nuestro intelecto es posible abordarlo de otra forma distinta. Por ello, preguntaremos por su *significación* e intentaremos dar cuenta de la relación que guarda con toda la metafísica de la voluntad descrita hasta este momento por medio de las descripciones que realiza Schopenhauer en MVR I y otros lugares de su *corpus*.

4.2 El conocimiento puro como aniquilación del querer

Lo primero que debemos hacer para dar cuenta de la significación del fenómeno de la negación de la voluntad de vivir radica en aclarar cuál es el tipo de conocimiento preciso que entraña, pues es importante recordar que a lo largo de MVR I Schopenhauer parece hacer énfasis en que es sólo a partir de un estado epistémico preciso que un individuo es

capaz de suprimir el fundamento originario del mundo. Sin embargo, podríamos entonces preguntarnos, ¿cuál puede ser su naturaleza?

Una primera pista que podemos seguir para responder a esta pregunta consiste en esclarecer la diferencia específica que este tipo de conocimiento guarda con respecto al estado epistémico natural de los seres humanos. Esto nos remite a la lectura que Schopenhauer hace de ciertas fuentes védicas como el *Bhagavad Gītā*, ya que uno de los elementos que más destacaba de esta escritura sagrada era la idea de que la visión de la gran mayoría de seres creados está enturbiada por un principio de ignorancia [*avidyā*], semejante a un sueño profundo [*Prajñā*], que les impide reconocer el verdadero ser de las cosas (*cf.* Cross, 2013, p. 170).

Esto ocurre porque no solo se les oculta parcialmente la esencia interna del mundo al estar sumidos en el dominio de la *pluralidad* y la *diferencia*, [64] sino también porque se hallan atrapados en un ciclo interminable de deseo en el cual no pueden hacer otra cosa que afanarse y sufrir por la persecución de los más diversos fines. El problema con esto es que, tal como fue señalado en el segundo capítulo, esta condición constituye la raíz del mal y del sufrimiento en el mundo, no solo porque el simple hecho de querer implica ya la ruina de nuestra felicidad individual, sino también porque es precisamente esa voluntad la que nos lleva a infligir indecibles padecimientos a los demás.

Por eso, Schopenhauer hará énfasis en que la completa liberación de este mundo sólo tendrá lugar en el momento en que *dejemos de querer*, y esto sólo ocurrirá cuando alcancemos un *conocimiento superior* que nos permita desligarnos del interminable movimiento de la voluntad. [65] Por esa razón, a la hora de aclarar el medio necesario para alcanzar la salvación Schopenhauer dirá lo siguiente:

---

[64] Para no repetir nuevamente algo que hemos mencionado anteriormente, debemos recordar que para Schopenhauer la ilusión tiene lugar en un individuo pues a este: "se le muestra, en lugar de la cosa en sí, solamente el fenómeno en el tiempo y el espacio, el *principium individuationis*, y en las restantes formas del principio de razón: y en esa forma de su limitado conocimiento no ve la esencia de las cosas, que es única, sino los fenómenos de esta, que aparecen diferenciados, separados, inmutables, muy distintos y hasta opuestos" (MVR I, §63, p. 412).

[65] Por eso, en sus cuadernos de juventud Schopenhauer afirma "de ahí que la Oupnek´hat afirme: «tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit» [En el mismo momento en que surge el conocimiento, el deseo se quita de en medio]" (NO, p.78/ HN I, 120).

> "Para llegar a ser partícipe de la *paz de dios* (…) es preciso que el ser humano, este ser caduco, mortal, nulo, devenga otra cosa del todo diferente, que no siga siendo un ser humano, sino que sea plenamente consciente de que es otra cosa definitivamente distinta. Pues en tanto que vive, en tanto que es ser humano, se halla sujeto no sólo al *pecado* y a la *muerte*, sino también a la *ilusión*. (…) Sobre ella se asientan todos nuestros deseos y adicciones, los cuales constituyen, a su vez, la expresión de la vida, así como la vida es sólo la expresión de la ilusión. En tanto que vivimos, que deseamos vivir, que somos seres humanos, la ilusión es la verdad. (…) Y para encontrar la calma, la beatitud, la paz, es preciso renunciar a la ilusión; y una vez realizado esto, es preciso renunciar también a la vida. Éste es el paso difícil (…)" (NO, p.76/ HN I, 104-105)

Con esto, el joven Schopenhauer nos sugiere que, para despertar del "sueño de la vida" y liberarnos de la tormentosa rueda de la existencia en la que todo es afán y miseria, debemos alcanzar un estado epistémico particular que él denomina *conciencia mejor*, término reúne "todas sus experiencias en estados de superación interior, ya hubiesen sido adquiridas a través de actos propios o bien asumidas bajo la forma de imágenes del deseo" (Safranski, 2008, p. 180). Entre estas experiencias podemos encontrar el arrebato estético provocado por el arte, la vivencia de lo sublime que tiene lugar en el contacto con la naturaleza —como aquella a la que Schopenhauer se refiere en sus cuadernos con el nombre de *Bergekstase*— e incluso la elevación del pensamiento producido por la filosofía.

Si bien todas estas experiencias podrían parecer a primera vista sumamente disímiles, Schopenhauer considera que comparten un rasgo fundamental, y es que todas ellas posibilitan una forma de *olvido de sí mismo* mediante una *contemplación profunda* en la que se interrumpe momentáneamente el impulso de la voluntad y el individuo logra distanciarse de su influjo.[66] Por tal razón, a la hora de aclarar la naturaleza de este estado epistémico, Rüdiger Safranski dirá que:

> "La «conciencia mejor» no es consciencia de algo, no es un pensamiento que se aproxime al objeto con intención de captarlo o de producirlo. No es algo que pensemos para obtener algo. La «consciencia mejor» no es una presencia del espíritu en lucha; es simplemente una especie de lucidez que reposa en

[66] En otro lugar de su *Nachlass* encontramos el siguiente apunte: "Con la entrada de la conciencia mejor desaparece todo aquel mundo como si fuese un ligero sueño matutino, como una ilusión óptica" (NO p.84/ HN I 136-137)

> sí misma, que nada quiere, nada teme, nada espera. Carente de yo, e inalcanzable por tanto, la «consciencia mejor» tiene el mundo delante de sí. Pero este mundo, puesto que no «realiza» acción alguna sobre un yo, deja en cierto modo de ser real" (Safranski, 2008, p. 181).

Es importante mencionar que este tipo de conciencia no está mediada por la razón teórica, pues con ella no se gana un tipo de conocimiento conceptual sobre alguna de las relaciones causales del mundo ni tampoco busca dominar una región específica de la totalidad de lo ente. Más bien, lo que aquí describe Schopenhauer es un estado extático en el que uno se abandona a sí mismo y a su subjetividad para hacerse uno con la voluntad. Por eso, debemos afirmar con Safranski que "la «consciencia mejor» es, sin duda, una especie de éxtasis, un éxtasis cristalino de lucidez e inmovilidad, una euforia del ojo, al que, de tanta visibilidad, le desaparecen los objetos" (Safranski, 2008, p. 182).

Una de las consecuencias más importantes de este tipo de conocimiento radica en que el individuo que lo posee, al detener el insaciable y tormentoso movimiento de la voluntad que se agita en su interior, es capaz de desligarse del dolor de mundo que es connatural a todo lo vivo para alcanzar la paz del corazón. Esto resulta evidente en una de las notas de juventud de Schopenhauer, en donde indica que el individuo que logra adentrarse en esta visión de las cosas reconoce que "todos los fenómenos y acontecimientos, con sus alegrías y tristezas, no afectan al yo íntimo y superior y que por lo tanto la vida es un juego" (HN I, 32).

Con esta concepción de la existencia como juego o ilusión tiene lugar esa elevación fundamental en la que "lo difícil se vuelve liviano (…) y lo que era enorme desaparece en la nada" (HN I, 27). Así, el individuo logra cortar los hilos del deseo que lo atan con el mundo para instalarse en un lugar donde nada puede afectarlo ni dañarlo, y es solo entonces cuando alcanza su más completa liberación.

Ahora bien, en MVR I encontramos resonancias de esa conciencia mejor presente en sus escritos de juventud cuando intenta esclarecer aquello que hemos denominado hasta este punto negación de la voluntad de vivir, pues a la hora de caracterizar este fenómeno ya sea en su forma estética, moral, o ascética, Schopenhauer hará énfasis en que tiene lugar gracias a un conocimiento intuitivo que le permite a un individuo traspasar el velo que le impone el *principium individuationis* para alcanzar la redención de este mundo. Esto es claro cuando, en el parágrafo 54, afirma lo siguiente:

> "Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer [*hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs*], sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento y en forma de ciego afán, ahora con conocimiento, consciente y reflexivamente. — Lo contrario de eso, *la negación de la voluntad de vivir*, se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin [*Wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet*], dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como motivos del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en *aquietador* de la voluntad [*Quietiv des Willens*], y así esta se suprime libremente [*der Wille frei sich selbst aufhebt*]." (MVR I, §54, p. 341).

En otro lugar dirá también que tanto la afirmación como la negación de la voluntad de vivir:

> "(…) nacen del conocimiento [*von der Erkenntniß*], pero no del conocimiento abstracto [*nicht von einer abstrakten]* que se expresa en palabras, sino de un conocimiento vivo [*sondern von einer lebendigen*] que no se expresa más que en la acción y la conducta, y que es independiente de los dogmas que en cuanto conocimientos abstractos ocupan aquí a la razón" (MVR I, § 54, p. 342). [67]

Estas citas resultan de suma importancia para nuestra investigación porque muestran claramente que la supresión de la voluntad va acompañada de un tipo de conocimiento preciso que no es en absoluto equiparable con la conciencia empírica de las cosas que llevan consigo los individuos limitados al mundo de la representación.

Este hecho se ve confirmado si tenemos en cuenta que en MVR I Schopenhauer describe tres extremos diferentes de la vida humana. Primero, un tipo de existencia sumida en lo que denomina "el poderoso querer" [*das gewaltige Wollen*] o "las grandes pasiones" [*die großen Leidenschaften*], que no es otra cosa que la mediana afirmación de la voluntad de vivir que hemos descrito hasta este punto. Segundo, una vida mediada por el "conocimiento puro" [*das reine Erkennen*] que está orientada a la captación de ideas y condicionada por *la liberación del conocimiento* respecto de la servidumbre de la voluntad *[bedingt durch Befreiung der Erkenntniß von Dienste des Willens*]. Y, finalmente,

[67] En otros textos también afirmará que "el relato de un hecho noble y desinteresado nos conmueve tan increíblemente, porque nos da una prueba segura de que el conocimiento puede alcanzar una supremacía sobre la voluntad originaria, haciéndonos capaces así de sobreponernos a la voluntad y negarla dentro de nosotros, gracias a lo cual se abre ante nosotros la perspectiva de una plena liberación" (HN, III, p.44)

encontramos lo que Schopenhauer denomina “el letargo máximo de le voluntad” [*die größte Lethargie des Willens*], que no es otra cosa que un tipo de vida petrificada por el aburrimiento y el anhelo vacío (*cf.* MVR I, §58, p.380).

Ahora bien, una vez aceptada la tesis de que la negación de la voluntad de vivir va a acompañada -o incluso diríamos que es producida por- un tipo de *conocimiento puro* podríamos entonces preguntarnos: ¿cuál es el contenido preciso que entraña? Desafortunadamente, Schopenhauer indica que no podemos responder dicha pregunta, ya que es un *conocimiento vivo* que acontece como una suerte de *iluminación metafísica* y, por eso mismo, carece de todo contenido proposicional. [68]

Esta idea parece concordar con el tratamiento que Schopenhauer hace de ciertas fuentes místicas cristianas y budistas en donde se describe dicho estado como una forma de “renacimiento” o “purificación” que “no nace de la intención y la voluntad libre, sino por acción de la gracia y sin nuestra intervención, [esto es], como venida de fuera” (MVR I, §70, p. 469).[69]

No obstante, traicionando su *dictum* e intentando ofrecer una interpretación al respecto, parecería que los individuos que poseen este conocimiento son capaces de desligarse de sus propias circunstancias para transformarse en *puros sujetos del conocer*, y, de este modo, no solo alcanzarían a intuir de forma diáfana a la voluntad como ser del mundo, sino que también reconocerían la profunda falsedad y miseria que encierra a la existencia misma. De ahí que, atravesados por esa visión de las cosas, tenga lugar una profunda transformación en su interior.

Esto nos llevaría a preguntarnos también si dicho *conocimiento puro* o *superior* constituye o no una contradicción con respecto a la tesis de la primacía de la voluntad sobre el intelecto ya que, en principio, el propio Schopenhauer sostiene que este es capaz de librarse de los fines que le impone la voluntad para negarla. No obstante, podríamos

---

[68] Al carecer de un contenido proposicional preciso Schopenhauer sugiere que no puede ser comunicado o enseñado a otros.

[69] “Dado que, como hemos visto, aquella *auto supresión de la voluntad* nace del conocimiento, pero todo conocimiento y comprensión es en cuanto tal independiente del arbitrio, también aquella negación del querer, aquella entrada en la libertad, no puede conseguirse por la fuerza a base de propósitos, sino que nace de la íntima relación del conocer con el querer en el hombre, por lo que llega de repente y como caída del cielo” (MVR I, §70, p. 467).

considerar que esto solo ocurre en *apariencia*, pues, en las descripciones que realiza a lo largo de MVR I, el pensador alemán dirá también que la aniquilación del fundamento originario es un proceso mediante el cual la voluntad misma se auto suprime por medio del conocimiento de un fenómeno particular, por lo que haría un uso instrumental del mismo.

Por esa razón, el término que utiliza para describirlo en alemán es *Selbstaufhebung*, esto es, auto supresión. Así mismo, debemos considerar que en el en el parágrafo 70 de MVR I dirá que la negación surge "cuando la voluntad, habiendo llegado al conocimiento de su ser en sí, obtiene de él un aquietador y justamente así se sustrae a la acción de los motivos, que se encuentran en el dominio de otra forma de conocimiento cuyos objetos no son más que fenómenos" (MVR I, §70, p.466). Sin embargo, deja muy claro que no es el fenómeno individual y condicionado quien la suprime, sino ella misma haciendo uso de su más absoluta libertad.

De cualquier manera, es importante tener presente que lo dicho hasta este punto trae consigo dos importantes consecuencias para su filosofía. Primero, que a pesar de la caracterización estrictamente naturalista del intelecto que Schopenhauer desarrolla en el primer y el segundo libro de MVR I, podemos encontrar una opinión diferente en el libro cuarto, pues ahí parece concebir un uso del mismo que no está meramente limitado a las funciones de la representación ni tampoco a servir como *instrumento* para la consecución de los fines de la voluntad. Segundo, que la tesis de la primacía de la voluntad sobre el intelecto no debe ser tomada de *forma absoluta*, esto es, como válida incondicionalmente para todos los casos, sino que por el contrario debe concebirse como relativa de acuerdo con el tipo de conocimiento específico del que se está hablando.

4.3 El tránsito hacia la nada y el carácter negativo del fenómeno

Finalmente, una de las últimas preguntas que debemos realizar para dar con la completa significación del fenómeno en cuestión es: ¿qué queda tras la negación de la voluntad de vivir? En los parágrafos finales de MVR I Schopenhauer intenta aclarar esta cuestión por medio del siguiente comentario:

> "Al concluir aquí la caracterización general de la ética y con ella todo el desarrollo del pensamiento único que aquí me proponía comunicar, no quiero en modo alguno

> encubrir un reproche que afecta a esta última parte de la exposición sino, antes bien, mostrar que se encuentra en la esencia del tema y es estrictamente imposible de remediar. Es este: después de que nuestra investigación nos ha llevado a reconocer en la santidad perfecta la negación y supresión de todo querer, y con ello la salvación de un mundo cuya existencia se nos presentaba en su totalidad como sufrimiento, todo eso se nos aparece como un tránsito al vacío de la nada" (MVR I, §71, p. 471).

¿A qué se refiere cuando habla de un "tránsito al vacío de la nada"? Responder a esta pregunta no es una tarea fácil, pues en dicho apartado Schopenhauer sugiere que sólo podemos hablar de ella en términos puramente negativos al encontrarse por fuera de los límites de lo cognoscible y de lo que puede ser descrito haciendo uso del lenguaje. Aun así, hay un par de cosas que podemos decir al respecto.

En primer lugar, para elucidar dicho concepto Schopenhauer se volverá a la diferencia kantiana entre *nihil privativum* y *nihil negativum* para mostrar que, mientras que el primero debe ser comprendido como una nada que es susceptible de ser algo en potencia,[70] el segundo "sería la nada en todos los respectos y para el que se utiliza como ejemplo la contradicción lógica que se suprime a sí misma" (MVR I, §71, p.472). Sin embargo, Schopenhauer dirá que no hay tal cosa como una *nada absoluta* o un *nihil negativum*, pues "toda nada es tal únicamente cuando se la piensa en relación con algo diferente, y tiene como supuesto esa relación, es decir, aquella otra cosa [que es negada]" (MVR I, §71, p.471).

Con dicha aclaración lógica, Schopenhauer parece entender la nada a partir de una relación dialéctica entre dos elementos precisos: entre el *ser* y el *no ser* o, en otras palabras, entre lo *positivo* y lo *negativo*. Lo que en este caso llamamos *ser* no es otra cosa que ese mundo como representación que describimos a lo largo del primer capítulo, es decir, el ámbito propio donde tiene lugar la objetivación de la voluntad en el espacio y el tiempo. Por *no ser*, Schopenhauer entendería entonces su negación, esto es, la total supresión y desaparición de ese mundo con todas sus formas y todos sus fenómenos (*cf.* MVR I, §71, p. 473; MC, p. 19). Por esa razón, afirma que:

> "con la libre negación, con la renuncia de la voluntad, también quedan suprimidos todos aquellos fenómenos, aquel afán y agitación sin fin ni tregua en todos los grados

[70] Sobre esto dice Schopenhauer que es designada con el "signo – en oposición al +, pudiendo ese signo – convertirse en + desde el punto de vista contrario" (MVR I, §71, p.472).

> de objetividad, en que consiste el mundo y por el que existe; suprimida queda también la pluralidad de las formas que se suceden gradualmente; suprimida queda junto con la voluntad la totalidad de su fenómeno y, finalmente, también las formas universales del mismo, tiempo y espacio, y hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo" (MVR I, §71, p. 473-474).

Comentando esta cita, Young (1987) sostiene que el concepto de redención de Schopenhauer no es enteramente negativo, pues está orientado hacia un elemento positivo, a saber: hacia un tipo diferente de existencia. Por eso, cuando sugiere que el santo y el asceta alcanzan la redención, indica además que alcanzaron otro tipo de vida en otro mundo distinto. Es por eso que, según su interpretación, deberíamos decir que para Schopenhauer la idea misma de salvación depende de alcanzar este dominio ultramundano.[71]

Sin embargo, cuando preguntamos por qué es aquello en lo que consiste ese otro mundo o qué es lo que se abre con esa negación nos topamos con un límite insondable, pues no podemos aclarar ya la naturaleza de ese dominio al estar situado por fuera de los límites de aquello que podemos conocer. Por esa razón, Schopenhauer considera que la filosofía debería darse por satisfecha con este conocimiento negativo y guardar silencio. Aun así, en las líneas finales de MVR I traiciona su propia recomendación para intentar realizar un último comentario sobre este asunto. En él, dirá que el individuo que logra negar la manifestación de la voluntad como fenómeno es capaz de alcanzar la reabsorción en el Brahma o el Nirvana de los budistas.

A nosotros, los esclavos de la voluntad, dicha descripción puede parecernos un completo sinsentido y asustarnos como los niños le temen a la oscuridad. Sin embargo, para todos aquellos individuos que han logrado alcanzar "aquella paz que es superior a toda razón, aquella calma total del espíritu, aquella profunda paz, la confianza y alegría imperturbables, (…) solo ha quedado. el conocimiento, la voluntad ha desaparecido" (MVR I, §71, p. 474).

---

[71] En varios fragmentos de su obra Schopenhauer parece sugerir que con la negación del mundo no sólo hay un abandono en la mera nada, sino que, con la negación del mundo como representación, tiene lugar la apertura a algo positivo. Para referirse a ese dominio, encontramos expresiones como "lo eterno, lo divino que se revela más allá del intelecto, el ser, el ser extratemporal, el Espíritu del mundo, el orden de una nueva vida, una corriente de armonía, lo invisible, el mundo de los espíritus, la infinitud, lo suprasensible, la felicidad superior, un lugar luminoso, la patria que se anhela". (Ruiz Callejón, 2007, p. 449)

4.4 ¿Por qué no constituye el suicidio una forma eminente de la negación de la voluntad de vivir?

Para finalizar, debemos responder a la pregunta sobre por qué no es posible considerar al suicidio como una forma eminente del fenómeno de la negación de vivir. Para hacerlo, podemos volvernos a algunos pasajes de MVR I en donde Schopenhauer demuestra que este acto no guarda el mismo estatus ontológico y trascendental que las otras tres formas que han sido descritas hasta este momento, pues, en últimas, constituye una forma radical de afirmación de la vida.

Para dar cuenta de esto Schopenhauer esbozará varias razones. La primera de ellas está relacionada con el hecho de que “a la hora de rechazar la vida de acción y deseo, el asceta se opone a los placeres de la vida y a la satisfacción del querer, mientras que el suicida se opone solamente a las penas de la vida. Así, mientras que el asceta no quiere nada [al haber alcanzado el conocimiento de que la vida como tal es sufrimiento], el suicida quiere una vida mejor, un mundo mejor para sí mismo” (Young, 1987, p. 127).

Lo anterior señala un hecho de suma importancia y es que, para aquel que lleva a cabo este terrible acto, su situación es *meramente personal* y está confinada a los estrechos límites de su propia vida, pues: “él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento” (MVR I, §69, p. 461). Esto se contrapone radicalmente a la visión de la cosas que tiene el asceta o el santo, pues en él se ha gestado una visión en la que no solo se identifica con todo lo vivo, sino que además reconoce el *dolor cósmico* que constituye la esencia más íntima del universo y se hace uno con ello.

En segundo lugar, Schopenhauer menciona que si bien experiencias dolorosas como las del suicida pueden ser conducentes a un tipo de liberación como la que tiene lugar en el místico, este no es capaz de reconocer el valor de sus padecimientos, y, por esa razón, hace todo lo que esté a su alcance por aliviar su situación y restablecer la actitud natural ante la vida que lleva consigo la afirmación de la voluntad de vivir. Por eso, sugiere que se asemeja a un “a un enfermo que, tras haber comenzado una dolorosa operación que podría sanarle de raíz, no permite que concluya, sino que prefiere mantener la enfermedad.” (MVR I, §69, p. 462).

Finalmente, Schopenhauer muestra que, considerado desde un punto de vista racional, el suicidio se muestra como algo enteramente desaconsejable, pues para el pesimista es claro que con ello no haría más que poner fin a su padecimiento individual pero no al dolor de mundo que se extiende en la totalidad de la naturaleza. Por eso, afirma que dicha acción es enteramente fútil, pues es "análoga a intentar curar un cáncer que afecta el cuerpo entero extirpando sólo una pequeña porción del tejido afectado." (Young, 1987, p. 129) [72]

Con todas las consideraciones anteriores, Schopenhauer concluye que una de las más importantes diferencias entre el asceta y el suicida radica en que, mientras que el primero logra trascender su *yo individual* para identificarse con un *yo trascendental* y detener el movimiento de la voluntad en su interior, el segundo permanece cegado por el velo de maya que le impone su propia situación y persigue desesperadamente esa vida que, por la razón que sea, se ha visto frustrada en su totalidad. Por eso afirmará en una de sus notas tardías que:

> "El *suicidio* es la obra maestra de *maya*: suprimimos la apariencia y no vemos que la cosa en sí permanece invariable, del mismo modo que el arcoíris se mantiene firme a pesar de la rapidez con la que las gotas de agua, una tras otra, se precipitan sobre él y lo convierten, durante un instante, en su soporte. Sólo la negación de la voluntad de vivir en general puede redimirnos: la desunión de cualquiera de sus apariencias la deja imperturbable y, del mismo modo, la negación de aquella apariencia deja inalterable la apariencia de la voluntad en general" (NO p. 146/ HN I, 391-392)

4.5 La diferencia de la negación de la voluntad de vivir con la ataraxia estoica

Lectores de Schopenhauer como Young (1987) han hecho especial énfasis en la similitud que existe entre la noción de voluntad de vivir con la idea de *ataraxia* presente en la filosofía estoica, por lo que debemos investigar ahora si pueden ser tomadas como cosas idénticas y, de no ser así, aclarar en qué consiste su diferencia específica. Sin embargo, debemos tener cuidado a la hora de elucidar esta cuestión, pues la opinión de Schopenhauer sobre

[72] En ese sentido, (Young, 1987) sugiere que el pesimismo de Schopenhauer resulta paradójico al ser capaz de aliviar a un individuo al mostrarle que no hay nada especial ni nuevo en el sufrimiento que padece y que, considerado desde cierta perspectiva, es solo una manifestación más de ese fundamento terrible del mundo que es la voluntad.

los miembros de esta escuela parece haberse transformado significativamente a lo largo de su vida.

En MVR I, por ejemplo, Schopenhauer considera que la filosofía estoica resulta estimable porque nos exhorta a llevar una vida racional para alcanzar "la felicidad y la tranquilidad de espíritu" (MVR I, §16, p. 137). Esto, dice, emparenta a dicha filosofía íntimamente con su pensamiento, pues si bien difieren sustancialmente en los medios necesarios para alcanzar dicho fin el resultado buscado es exactamente el mismo: liberarse del movimiento de la voluntad que produce indecibles padecimientos a los seres humanos.

Para hacerlo, Schopenhauer consideraba que los estoicos llevaban al extremo el concepto de *razón práctica* al mostrar que el intelecto era capaz de aliviar las cargas de la vida por medio de la acción planificada y de la corrección de los juicios respecto a todo lo que nos sucedía. De esto se derivaba una consecuencia fundamental, y es que el individuo que sabía utilizar correctamente su intelecto era capaz de sobreponerse a todas las calamidades que le sucedían para adentrarse en un estado en el que ya nada podía afectarlo (*cf.* MVR I, §16, p.138).

Además, para Schopenhauer los pensadores de la Estoa comprendieron bien que la causa del sufrimiento "no nacía inmediata y necesariamente del no tener, sino del querer tener y no tener; [y] que ese querer tener era, pues, la condición necesaria del que el no tener se convirtiera en privación y engendrara dolor" (MVR I, §16, p,139). Por esa razón, sostuvo también que lograron dar cuenta correctamente de la naturaleza de dicha afección al caracterizarla como un tipo de *desproporción* que nace como resultado de una cierta incongruencia entre aquello que deseamos y lo que finalmente nos es dado.[73]

Sin embargo, hacia el final del primer libro de MVR I Schopenhauer establece ya una de las principales diferencias fundamentales de su filosofía con dicha doctrina al mostrar que su verdadera falencia radica establecer como el fin último la posibilidad de alcanzar una vida buena desprovista de sufrimiento gracias al correcto uso de la razón. Esa contradicción era manifiesta, ya que para Schopenhauer el ideal estoico se oponía

[73] Schopenhauer culminará sus elogios a dicha escuela diciendo "vista en su conjunto, la ética estoica es de hecho un estimable y respetable intento de utilizar el gran privilegio del hombre, la razón, para un fin importante y saludable, a saber: para elevarle por encima de los sufrimientos y dolores que recaen sobre toda vida (…) (MVR I, §16, p. 141).

directamente a la verdadera esencia de los seres humanos que, como hemos visto hasta este punto, no consiste tanto en el adecuado uso de su intelecto sino como en un insaciable querer.

Así mismo, en MVR II encontramos también una opinión ambivalente y confusa respecto a varios autores de esta escuela, pues si bien Schopenhauer parece todavía admirar algunos aspectos de su filosofía, termina por oponerse a ella radicalmente al considerar que el ideal estoico de *ataraxia* termina por alejarnos la verdadera redención al afirmar indirectamente a la voluntad de vivir (Young, 1987).

Por eso, considera que, si bien en varios aspectos el filósofo estoico se parece al santo en varios aspectos, en últimas se diferencia de él por un hecho esencial, y es porque el primero carece de la tendencia metafísica para alcanzar aquel fin trascendental que constituye el núcleo mismo del ascetismo. Por consiguiente, Schopenhauer advierte que si analizamos de cerca la *ataraxia estoica*, encontraremos solamente un "mero endurecimiento e insensibilidad hacia los golpes del destino" (MVR II, cap. 16, p. 197), pero no una verdadera redención de este mundo.

En otras palabras, Schopenhauer considera que "aunque el estoicismo sugiere sustraerse de la voluntad, permanece siendo una doctrina que afirma la vida y no la niega, pues considera que una buena vida como solución al problema del sufrimiento es posible en este mundo" (Young, 1987, p. 131). Su filosofía, en cambio, aboga por otro tipo de solución, pues partiendo del hecho de que la esencia misma de la vida es sufrimiento y de que esto no puede ser de otra manera, fija como fin último una completa liberación de la misma por las vías descritas en el capítulo anterior.

Por lo tanto, debemos tener en cuenta que la diferencia entre ambas doctrinas radica en que la salvación es, para Schopenhauer, un asunto extra mundano que no puede ser alcanzado de ninguna manera por un mero alejamiento del mundo o por una privación de los placeres. Por eso mismo, afirmará finalmente que la ética estoica "no tiene, como la ética hindú, la cristiana o incluso la platónica, una tendencia metafísica, un fin transcendente, sino un propósito plenamente inmanente y a alcanzar en esta vida: la impasibilidad (ἀταραξία) y la imperturbable felicidad del sabio, a quien nada puede inquietar" (MVR II, cap. 16, p.196).

4.6 La negación de la voluntad de vivir en MVR II

En MVR II es posible encontrar una caracterización de la negación de la voluntad de vivir mucho más matizada que la expuesta en el cuarto libro de MVR I, pues, en ella, Schopenhauer parece rechazar por completo el camino ascético al considerar que la "mortificación de la voluntad" constituye una práctica "excesiva" y "superflua" que no resulta en absoluto necesaria para alcanzar la redención de este mundo. Lo anterior se sigue de un hecho preciso, y es que, para el Schopenhauer tardío, actividades como el ayuno, el cilicio, y la laceración de la carne son acciones completamente innecesarias para aquel que sencillamente ejerce la justicia y la caridad, pues en dicho ejercicio tiene lugar la más pura supresión del querer que es conducente a la liberación de este mundo. [74]

Para dar cuenta de lo anterior Schopenhauer recurre nuevamente a las principales doctrinas budistas, señalando que la superioridad de dicha religión radica en su liberación "de aquel estricto y exagerado ascetismo que está presente en el brahmanismo" (MVR II, cap. 48, p.663). Así, señala que mientras que el último impone en sus miembros prácticas sumamente duras para mortificar su cuerpo, el primero se conforma con el celibato, la pobreza voluntaria, así como también con el continuo ejercicio de las virtudes morales y con el alejamiento de los placeres del mundo para alcanzar un tipo de iluminación en donde "se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos sus actos con aquella visión suprema" (MVR II, cap. 48, p.664).

Adicionalmente, muestra que la enseñanza de la redención por medio del ejercicio de la justicia también está presente en la doctrina cristiana, pues considera que no solo Jesús encargó a sus discípulos la tarea de convertir y purgar todos los pecados del mundo, sino que también es posible constatar en las escrituras que la moral "acompaña al hombre como una lámpara en su camino desde la afirmación a la negación de la voluntad o, en un lenguaje mítico, desde la caída en el pecado original hasta la redención por mediación del Dios encarnado" (MVR II, cap. 48, p.664).

---

[74] Esto nos permitiría afirmar que, contrariamente a lo expuesto en MVR I, Schopenhauer parecería ver en la experiencia de la compasión la forma más alta y refinada de negación de la voluntad de vivir.

Otra de las más significativas diferencias que guarda la concepción de la negación de la voluntad de vivir presentada en MVR I radica en que en este último Schopenhauer parece abandonar por completo cualquier compromiso con la idea de un *conocimiento superior* al intentar caracterizar la supresión de la voluntad.[75] Por eso, a la hora de explicar la experiencia del místico, sugiere que "ni la más perfecta inteligencia puede ser más que un tránsito hacia aquello que ningún conocimiento puede alcanzar: y dentro del ser de las cosas, tal inteligencia solo podrá ocupar un puesto en el momento en que haya logrado esa perfecta comprensión" (MVR II, cap.48, p.667).

Esto resulta desconcertante por varios motivos. Primero, porque parece volver a aceptar radicalmente la tesis de la primacía de la voluntad sobre el intelecto al mostrar que este no puede liberarse de su esencial condición inmanente para subvertir la relación de servidumbre en la que se encuentra con respecto al fundamento del mundo. Segundo, porque parece indicar que con la negación de la voluntad no tendría lugar un conocimiento preciso, sino más bien una completa ausencia del mismo, sea cual sea su tipo.

Por esa razón, sostendrá que la privación de cualquier esfera cognitiva es una condición necesaria para alcanzar la redención, pues, de volvernos hacia el testimonio de todas las religiones del mundo, podemos observar que sus prácticas desembocan siempre en la "mística y en los misterios, es decir, en la oscuridad y el encubrimiento, que en realidad solo indican un vacío para el conocimiento, [es decir], el punto en el que este cesa necesariamente" (MVR II, cap. 48. 667).

Así mismo, dirá que todos los santos y ascetas dan cuenta de su experiencia interior de forma puramente negativa haciendo uso del pensamiento y, sin embargo, la representan positivamente haciendo uso de símbolos como la oscuridad y el silencio. De igual forma, muestra también que para algunas tradiciones como el brahmanismo la iluminación tiene

[75] Sabemos por autores como Cartwright (2013) y Beiser (2016) que Schopenhauer conocía las diversas críticas que varios pensadores realizaron sobre el lugar que ocupaba el conocimiento en la negación de la voluntad de vivir. Por eso mismo, no resultaría en absoluto extraño que haya intentado evitar cualquier mención a un conocimiento puro o superior para no contradecir la tesis de la voluntad con el intelecto. Esto, sin embargo, no parece sin embargo resolver las múltiples dificultades que presenta la formulación de MVR I, pues el uso ambiguo y metafórico de varios de sus conceptos principales, así como también la oscura exposición, dejan más dudas que certezas.

lugar “con la supresión de todo pensamiento e intuición, a fin de penetrar en el fondo del propio yo, pronunciando mentalmente el misterioso *om*” (MVR II, cap. 48. 667).

Más iluminadoras acaso resultan las palabras que escribe en una nota a pie de página en el capítulo 68 de MVR II, pues ahí afirma que:

> “Si tenemos en cuenta la esencial inmanencia de nuestro conocimiento y de todo conocimiento en general, por ser algo secundario y nacido solo para los fines de la voluntad, se nos hará comprensible que todos los místicos de todas las religiones caigan al final en una especie de éxtasis en el que desaparece completamente todo conocimiento junto con su forma fundamental de objeto y sujeto, y que aseguren haber logrado su fin supremo en ese punto que está más allá de todo conocimiento; pues han llegado a donde no hay ya sujeto ni objeto, ni conocimiento de ninguna clase, precisamente porque no hay ya ninguna voluntad, cuyo servicio es el único destino del conocimiento.
>
> Quien haya comprendido esto no considerará sobremanera insensato que los faquires se sienten y, mirando a la punta de su nariz, intenten conjurar todo pensamiento y representación, y que en algunos pasajes de la Upanishad se recomiende pronunciar internamente el misterioso *om* y sumirse en la propia interioridad, donde desaparecen el sujeto, el objeto y todo conocimiento.” (MVR II, cap. 48. 667).

Así mismo, sostendrá que:

> “Mística, en sentido amplio, es toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno” (MVR II, cap.48, 667). [76]

A partir de lo anterior podemos concluir que las principales diferencias que guarda la doctrina de la negación de la voluntad de vivir expuesta en MVR I con el volumen de sus complementos no radican tanto en una modificación de fondo, sino más bien en un desplazamiento del énfasis, pues, tal como hemos mostrado, Schopenhauer solo parece restarle importancia a la vía ascética y al *conocimiento puro* en el tránsito hacia la redención de este mundo.

---

[76] Aun así, debemos considerar que en las citas expuestas anteriormente Schopenhauer no menciona en ningún momento que el conocimiento no tiene ningún lugar en el tránsito del individuo hacia la supresión del fundamento del mundo, sino que, más bien, el estado alcanzado tras dicho proceso no puede ser explicado en términos epistémicos de ningún tipo, pues con él cesa toda subjetividad y, sin ella, no puede hablarse en estricto sentido de conocimiento.

Igualmente, debemos recordar que tanto en MVR I como en MVR II Schopenhauer mantiene la misma precaución metodológica al insistir en que, una vez alcanzada la cima de todas sus consideraciones, su filosofía adquiere un carácter puramente negativo, pues solo puede nombrar lo ganado por el místico como *nada*. De ahí la reiterada advertencia sobre la necesidad de guardar silencio que realiza en el volumen de sus complementos, pues considera que no es posible dar cuenta de esa "cara oculta" de la experiencia utilizado las palabras y categorías propias del mundo fenoménico.

Por consiguiente, el punto final de nuestra investigación también debe asumir ese mismo carácter negativo, pues hemos alcanzado el límite último de lo que puede ser esclarecido conceptualmente sobre este fenómeno. En este sentido, no queda sino declarar, junto con Schopenhauer, que aquí termina la filosofía y comienza la mística, pues solo esta podría, en última instancia, dar cuenta del dominio que le es verdaderamente propio.

5. Conclusiones

En este punto esperamos que para el lector sea evidente que la negación de la voluntad de vivir constituye un aspecto sumamente oscuro y problemático de la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, para evitar resultar en extremo repetitivo y volver a aclarar cosas que ya han sido presentadas detalladamente a lo largo de este trabajo, intentaré resumir brevemente los resultados alcanzados para dar paso a algunos horizontes investigativos que se abren con la finalización del mismo.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que uno de los hallazgos más relevantes que han sido alcanzados es que, a la hora de aclarar el fenómeno de la negación de la voluntad, todo intento por explicarlo causalmente está condenado a mostrarse enteramente insuficiente, pues, debido a su naturaleza trascendental, se resiste a ser elucidado con categorías que son propias del mundo fenoménico.

Este resultado no constituye en absoluto un asombroso descubrimiento que deba ser reclamado a nombre propio, pues estaba ya contenido en la descripción que Schopenhauer realiza sobre esta cuestión a lo largo de MVR I y, especialmente, en el volumen de sus complementos. Por tal razón, resultan incomprensibles las absurdas demandas que, desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, han sido realizadas en favor de una explicación de este tipo, pues, para cualquier lector cuidadoso de su obra, es claro que este camino está vedado desde el principio.

En segundo lugar, me parece importante señalar también que la filosofía de Schopenhauer abre una forma de considerar el mundo que está por completo desligada de los procedimientos explicativos de las ciencias, pues, tal como fue mencionado anteriormente, el pensador alemán considera que, junto con la *significación física* que es propia del dominio de los fenómenos, podemos encontrar un tipo de *significación metafísica* [77]que se revela como el objeto propio de investigación de la filosofía.

[77] Es importante mencionar que en algunos capítulos de MVR II y PP II, Schopenhauer hablará más bien de una suerte de *significación moral del mundo*.

Esto es importante porque logra mostrar que el mundo no es tan solo un conjunto de entes que están a la mano para ser manipulados y aclarados causalmente, sino que también es una suerte de medio que nos amenaza, que nos angustia, que nos causa dolor y que también reclama nuestra llamada por su *sentido*.[78]

En tercer lugar, el curso de esta investigación no sólo nos ha permitido explorar las razones por las cuales Schopenhauer considera que la existencia es algo indeseable, sino que también nos ha ofrecido una solución a este estado de cosas por medio de la idea de *redención* desarrollada en el cuarto libro de MVR I. Lo anterior nos ha llevado a caracterizar el fenómeno de la negación de la voluntad de vivir por medio de tres vías distintas, a saber: la estética, la moral y la ascética, mostrando las particularidades que cada una de ellas entraña y la manera como permiten a un individuo desprenderse de ese querer fundamental que se extiende en la totalidad de la naturaleza.

Con ello, hemos dado con el más importante hallazgo en el estudio de este fenómeno al mostrar el inevitable *carácter negativo* que debe adquirir frente a cualquier intento de interpretación, pues, lejos de tratarse de un mero capricho, es claro que Schopenhauer ofrece buenas razones para demostrar por qué resulta en últimas incomprensible. Por consiguiente, debemos decir que toda la oscuridad y confusión que rodea al asunto a lo largo de MVR I constituye un hecho absolutamente necesario, pues en dicho apartado el pensador alemán intenta dar cuenta de algo que solo puede ser aprehendido alegóricamente.

Finalmente, me parece importante tener presente el apartado con el que concluyó el capítulo anterior pues, de volvernos hacia los escritos tardíos de Schopenhauer, sería importante preguntarnos si su ética sufrió cambios significativos respecto a la doctrina de la redención presente en MVR I. [79]

---

[78] Sería interesante investigar hasta qué punto Schopenhauer se anticipa a autores como Heidegger y Wittgenstein al mostrar que el ámbito propio en el que se mueven los seres humanos es el de la *comprensión*.

[79] Si bien es claro que la modificación que sufre en MVR II es mínima, no podemos afirmar lo mismo de los textos contenidos en PP I y PP II.

De volvernos a textos como sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* podemos en encontrar un hecho desconcertante, y es que, lejos de ampliar o profundizar su doctrina de la redención, Schopenhauer parece volverse hacia un tipo de *filosofía mundana* que no busca describir los diferentes caminos conducentes a la liberación, sino que, más bien, tiene como objetivo indicar a los individuos cómo hacer frente a la voluntad para conducir su vida de la manera menos dolorosa posible. Por eso, podemos observar que "todos estos escritos contienen un repertorio extremadamente rico de reglas para la vida y desempeñan, con sus máximas y sentencias, una importante función admonitoria y orientadora: consuelan, aconsejan, educan" (Volpi, 2009, p. 19).

Con esto, Schopenhauer parece apegarse a una tradición de la antigüedad clásica que concibe a la filosofía como una *forma de vida* que busca orientar la existencia de los individuos por medio de una sabiduría práctica que trata temas como la búsqueda de la virtud, las disposiciones morales deseables y evitables e infunde la templanza necesaria para hacer frente a las todas vicisitudes de la vida. Esto nos haría preguntarnos con Volpi (2009):

> "¿Cómo es esto posible? ¿Son compatibles ambos proyectos? ¿De qué modo se relaciona la idea de un destino metafísico inexorable que constriñe a la vida a oscilar constantemente entre el dolor y el aburrimiento, con la doctrina de una sabiduría práctica que le proporcione una forma lograda? ¿Cómo se puede postular que la voluntad es una fuerza originaria indomable y ciega, y al mismo tiempo exigir al individuo que, en su condición de frágil criatura a la que un simple soplo de la naturaleza puede aplastar, controle esa misma voluntad mediante su endeble sabiduría de la vida? ¿No es esto acaso contradictorio? Y de ser así, ¿divide esta contradicción a la filosofía de Schopenhauer en dos mitades irreconciliables?" (p.17).

Si bien Volpi (2009) afirma que este problema permanece abierto y no ha encontrado una respuesta definitiva por parte de los comentaristas, es importante mencionar que esto nos ayudaría a comprender por qué las enigmáticas palabras finales con las que Schopenhauer termina MVR II, casi cincuenta años después de haber publicado el primer volumen, rezan: "*anders wollen*" [querer de otra manera]. Tal vez para nosotros, los individuos condenados a ese interminable ciclo de voluntad y sufrimiento, esta sea la única opción que queda. No para alcanzar la redención de este mundo, sino para hacer nuestra existencia en él más soportable. Querer de otra manera, querer mejor: he ahí el único camino disponible.

Bibliografía

Fuentes primarias:

Schopenhauer, A. (1988). *Sämtliche Werke*, A. Hübscher (ed.). Manheim: Brockhaus.

———. (1985) *Der Handschriftliche Nachlass*. A. Hübscher (ed.). Frankfurt: Deutchen Taschenbuch Verlag.

———. (1978) *Gesammelte Briefe*. A. Hübscher (ed.). Bonn: Bouvier verlag Herbert Grundmann

———. (2009). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. I). (P. Santamaría, Trad.) Madrid: Trotta.

———. (2009). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. II). (P. L. Santamaría, Trad.) Madrid: Trotta.

———. (2009) *Parerga y Paralipómena* (Vol. I). (P.L Santamaría, Trad.) Madrid: Trotta.

———. (2009) *Parerga y Paralipómena* (Vol. II). (P. L. Santamaría, Trad.) Madrid: Trotta.

———. (2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (P. I. Santamaría, Trad.). Madrid: Alianza.

———. (2012). *Sobre la voluntad en la naturaleza* (M. d. Unamuno, Trad.). Madrid: Alianza.

———. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (P.L Santamaría, Trad.). Madrid: Siglo XXI.

———. (2001). *Metafísica de las costumbres*. (Roberto Aramayo, Trad.). Madrid: Trotta.

———. (2011). *Notas sobre oriente*. (Adela Muñoz, Trad.). Madrid: Alianza.

Fuentes secundarias:

Atwell, J. E. (1990). *Schopenhauer: The human character*. Temple University Press.

Beiser, F. C. (2016). *Weltschmerz: Pessimism in German philosophy, 1860-1900*. Oxford University Press.

Cartwright, D. E. (2006). Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. En: C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 252-292). Cambridge University Press.

Cartwright, D. E. (2013). *Schopenhauer: A biography*. Cambridge University Press.

Cross, S. (2013). *Schopenhauer's encounter with Indian thought: Representation and will and their Indian parallels*. University of Hawai'i Press.

Dienstag, J. F. (2006). *Pessimism: Philosophy, ethics, spirit*. Princeton University press.

Dörpinghaus, A. (1997). *Mundus pessimus: Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. Königshausen & Neumann.

Fischer, K. (1897). *Der Philosoph des Pesimismus. Ein Charakterproblem.* Winter.

Foster, C. (1999). Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art. En: C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (1.ª ed., pp. 213-251). Cambridge University Press.

Hoyos, L. E. (2021). *Schopenhauer: Inactual, metafísico e idiosincrático*.

Janaway, C. (2006). Schopenhauer's Pessimism. En: C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (1.ª ed., pp. 318-343). Cambridge University Press.

Kisner, M., & Noller, J. (Eds.). (2020). *The concept of will in classical German philosophy: Between ethics, politics, and metaphysics*. De Gruyter.

Koßler, M. (2014). Schopenhauers Soteriologie (W I, §§ 68–71). En: M. Koßler & O. Hallich (Eds.), *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung* (pp. 171-190). De Gruyter.

Lugt, M. van der. (2021). *Dark matters: Pessimism and the problem of suffering*. Princeton University Press.

Magee, B. (1997). *The philosophy of Schopenhauer*. Clarendon Press.

Mainländer, P. (2020). *Filosofía de la redención (antología)*. Alianza Editorial.

Mann, T. (2019). Schopenhauer. En *Ensayos críticos*. Navona.

Nietzsche, F. (2015). *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza editorial.

Ruiz Callejón, E. (2007). El concepto de «conciencia mejor» en Schpenhauer. *Pensamiento*, *63*, 437-462.

Safranski, R. (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Tusquets Editores.

Schubbe, D., & Koßler, M. (2014). *Schopenhauer-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Verlag J.B. Metzler.

Vandenabeele, B. (2014). Schopenhauer on Aesthetic Contemplation (W I, §§ 30–42). En: O. Hallich & M. Koßler (Eds.), *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung* (pp. 101-118). De Gruyter.

Volpi, F. (2009). Un manual para la vida. En *Aforismos sobre el arte de vivir*. Alianza Editorial.

Woods, David. (2014). *Schopenhauer's pessimism.* University of Southampton.

Young, J. (1987). *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Springer Netherlands.

Zöller, G. (2006). Schopenhauer on the Self. En: C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (1.ª ed., pp. 18-43). Cambridge University Press.