



# **El concepto de Voluntad en la Filosofía de Arthur Schopenhauer.**

**Soledad Díaz Fuentes.**

Dirigido por: prof. Jesús Francisco de Garay Suárez-Llanos.

Universidad de Sevilla.

Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna,

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia.

# **EL CONCEPTO DE VOLUNTAD EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR SCHOPENHAUER.**

## **RESUMEN**

En el presente Trabajo Fin de Máster se expondrá un recorrido conceptual e histórico acerca de la acepción filosófica del concepto de Voluntad desde sus orígenes filosóficos hasta la reformulación que sobre éste realiza Arthur Schopenhauer, con el propósito de indagar en los aspectos más profundos de su sistema filosófico sobre el mundo, entendiéndolo como un elemento de doble envés: por un lado, el mundo como Voluntad de vivir; por otro, la representación manifiesta de esta Voluntad. A través del proyecto, se realizará una revisión bibliográfica acerca de las influencias de las que bebe el pensador para desarrollar sus diferentes tesis, ultimándose con una secuencia de conclusiones que ensalzan la importancia que ha supuesto la figura de este filósofo en el pensamiento occidental.

**Palabras clave:** ascetismo, conocimiento, estética, filosofía, genio, henosis, intuición, noluntad, principium individuationis, razón suficiente, representación, sabio, virtud, voluntad.

## **ABSTRACT**

In this Master's Thesis a conceptual and historical tour will be presente don the philosophical concept of will from its origins to Arthur Schopenhauer's reformulation of it, with the purpose of investigating the deepest aspects of his philosophical system about the world, understood as a doublé-sided element: on the one hand the world is the will to live; on the other hand, representation of this will. Through the Project, a bibliographic review will be carried out on the influences in which the author is inspired to develo phis different theses, and will end with a sequence of conclusions that extol the importance of the philosopher in our Western philosophical thought.

**Keywords:** ascetism, knowledge, aesthetics, philosophy, genius, henosis, intuition, denial of the will, principium individuationis, reason enough, representation, wise, virtue, will.

## **AGRADECIMIENTOS.**

No ha sido corto el proceso de elaboración de este Trabajo Fin de Máster considerando el arduo contexto y la falta de tiempo en la que me he visto envuelta durante los últimos meses, y desde que decidí iniciar el proceso de documentación. Libros y libros sobre la Filosofía de Schopenhauer y un sinfín de manuales invadían mucho espacio de mis cortos días y de mi mente, llenándome de preguntas que, para ser respondidas, me invitaban a seguir indagando en la temática señalada. Tanta información me abrumaba sin saber por dónde empezar. Ahí fue cuando conocí a José Antonio Cabrera, por supuesto, por sugerencia de mi tutor, Jesús de Garay. Lo cierto es que gracias a ambos este TFM pudo ser materializado.

Agradezco a Jesús de Garay su disposición, consejos y ayuda al responder mis mensajes y aceptar todas mis peticiones de tutoría, aunque no hayan sido muchas, especialmente, porque, a pesar de mi intermitencia, siempre sentí que encontraría su apoyo aun con el tiempo justo para finalizar el trabajo.

Gracias también y especialmente a José Antonio Rodríguez Cabrera, quien me asesoró en el proceso y me prestó atención compartiendo reuniones, bibliografía y manuales tan fantásticos como su tesis doctoral sobre el concepto de intuición en Schopenhauer, gracias al cual mi trabajo encontró un arrojó de luz a la hora de iniciar el proceso de redacción. Al fin de cuentas, por muy abrumada que me sintiera, comprendí gracias a él que lo importante es disfrutar del proceso y pasarlo bien durante el mismo y, que siempre hay más posibilidades de ser dentro de un folio en blanco que en uno que ya haya sido rellenado.

## ÍNDICE DE CONTENIDO.

1. El accidente de la tradición idealista: el voluntarismo irracionalista de Schopenhauer. -----	<b>pág. 6</b>
2. La voluntad: orígenes filosóficos y reinterpretación schopenhaueriana. -----	<b>pág. 11.</b>
3. Principales influencias en la teoría voluntarista schopenhaueriana. -----	<b>pág. 17.</b>
3.1. Influencias de Kant y crítica a su filosofía. -----	<b>pág. 18.</b>
3.2. Influencias platónicas en el pensamiento schopenhaueriano. -----	<b>pág. 21.</b>
3.2.1. La contribución de Platón a la concepción del mundo como representación. ---- -----	<b>pág. 22.</b>
3.2.2. La herencia platónica en el voluntarismo schopenhaueriano. -----	<b>pág. 28.</b>
3.3. El impacto de la reflexión oriental en la obra schopenhaueriana. -----	<b>pág. 32.</b>
3.3.1. Las Upanishads. -----	<b>pág. 32.</b>
a) Las Upanishads en la cosmovisión voluntarista de Schopenhauer. -----	<b>pág. 36.</b>
3.3.2. La negación de la voluntad de vivir como escapatoria al sufrimiento humano. --- -----	<b>pág. 39.</b>
a) La vía mística y ascética como liberación de la voluntad de vivir. El <i>asceta</i> como sujeto de noluntad. -----	<b>pág. 42.</b>
b) La herencia budista y cristiana en Schopenhauer: la virtud de la compasión. La figura del <i>santo</i> como negador volitivo. -----	<b>pág. 46.</b>
c) La experiencia artística como vía transitoria de noluntad: la contemplación estética. La figura excepcional del genio. -----	<b>pág. 51.</b>
4. Conclusiones. -----	<b>pág. 60.</b>
5. Bibliografía. -----	<b>pág. 68.</b>

*“Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente: es decir, tiene idealidad trascendental. Más no por ello es engaño ni ilusión.*

*(...) De aquí que se pueda también decir en un cierto sentido: la Voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la Voluntad.”*

**Arthur Schopenhauer.**

(Schopenhauer, A., 2004, pp. 18-120).

## **1. El accidente de la tradición idealista: el voluntarismo irracionalista de Schopenhauer.**

Arthur Schopenhauer puede considerarse el mayor exponente del *pesimismo* filosófico y del *anti-idealismo e irracionalismo voluntarista*, además del primer filósofo contemporáneo. Podríamos considerarlo el precursor de los maestros de la filosofía de la sospecha, dando lugar a una serie de teorías que sedimentarán las bases y el inicio de la crisis de la modernidad filosófica.

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) construyó todo un sistema filosófico para fundamentar su gran corazonada: la *intuición* de que la vida es un valle de lágrimas carente de sentido. Para este autor, la vida es dolor y sufrimiento, un sufrimiento que no cesa nunca. El hombre, según el pensador de Danzig, es un ser sufriente; nace para sufrir – es su fin más evidente –. Todo este sistema filosófico está contenido en su obra magna *El mundo como voluntad y representación* (1819). El objetivo de este libro no es sino responder a la pregunta de qué es el mundo; su concepción del mundo procede, en gran medida, de sus intuiciones de la vida y sus experiencias pues, ya desde muy joven, se vio inmerso en complicadas tesituras que refinaron su carácter como filósofo pesimista.

En este sentido, se hace muy interesante conocer la vida que llevó Arthur Schopenhauer, vida a través de la cual, “desafortunadamente” –o mejor aún, afortunadamente – rompe con todo sistema filosófico planteado con anterioridad. Con esto no sólo nos referimos al paradigma de pensamiento idealista propio de la Alemania del siglo XIX; además de ello, nuestro autor logra problematizar todo tipo de concepción ilustrada en las diferentes esferas del imaginario del pensamiento heredado de la modernidad, incluyendo interesantes análisis críticos sobre la naturaleza, el estudio de las ciencias, la antropología, las diferentes religiones del mundo, la lingüística e incluso la sinología. Con toda rotundidad, sería preciso y no poco importante aseverar que Schopenhauer siembra con ahínco el germen que provocaría la escisión entre la modernidad y la llegada e implantación de la contemporaneidad filosófica. Esta será una de las consideraciones que defenderemos a lo largo de las páginas de nuestro proyecto.

Para organizar de alguna forma la denominada *historia occidental*, se ha pensado oportuno estructurar la edad de la humanidad en siglos e inscribir los acontecimientos de diferente índole, introduciéndolos en las diversas fechas de tales siglos hasta la actualidad. Esto es, precisamente, lo que sucede con la evolución de nuestro pensamiento en términos

filosóficos, en los que encontraríamos etapas y modelos de pensamiento desde la Antigüedad, pasando por la etapa medieval, la moderna o la contemporánea -entre otras – hasta hogaño.

Centrándonos en la Contemporaneidad, donde aflora el corpus filosófico de Arthur Schopenhauer, constataríamos la existencia de diversas posiciones al respecto del inicio de la mencionada Filosofía Contemporánea. En su interpretación más amplia, esta filosofía comenzaría de la mano del *romanticismo filosófico*, concretamente en el año mismo de la muerte de Hegel (1831). Otro estudio historiográfico señala que la llegada de este período coincide con el final de la Primera Guerra Mundial, aunque si lo pensamos sesudamente, la interpretación mostrada pecaría de ser algo anacrónica y desacertada, alegando que, en los términos expuestos, sería mucho más sensato posicionar la emergencia de la Filosofía Contemporánea en el periodo desarrollado tras la Segunda Guerra Mundial. A mi propio parecer, pese a que las diferentes interpretaciones no están exentas de lógica, dependiendo de los intereses de quien las data, considero oportuno reclamar la necesidad de reconsiderar que la Filosofía Contemporánea florecería con el cuestionamiento filosófico realizado por Schopenhauer, que implicaría una renovación del kantismo que extendería sus tentáculos hasta finales del siglo XIX y que, de algún modo, marcaría los designios de paradigmas filosóficos posteriores, paradigmas como la *posmodernidad* o el pensamiento sostenido en nuestra actualidad más inminente.

Pese a haberse esbozado interesantes y variopintas interpretaciones con relación al comienzo de la contemporaneidad filosófica o la eclosión de la Filosofía Contemporánea – y cómo no, su sedimentación en nuestro imaginario de pensamiento y creencias sociales–, aludiendo a lo mencionado en el párrafo anterior, nos posicionaremos a favor de Schopenhauer para reivindicar su figura como iniciador de la corriente de la *filosofía de la sospecha*, citando su influencia en otros autores del siglo XIX, del XX y de la actualidad filosófica.

Quizás sea complejo determinar los límites entre la salida y el comienzo de una etapa de tendencias ideológicas; circunscribir una corriente en un momento supone estigmatizar unas *proto-ideas* y eliminar o reducir otras en pro de los intereses de un enfoque o estilo filosófico sostenido por toda una tradición. Aun así, demandar la valía y la significación que merece Arthur Schopenhauer implicaría conocer una parte de nosotros, al ser este autor el primer filósofo que analizó consideraciones tales como la metafísica de la *libido*– también conocida como *metafísica del amor romántico* –; la

eliminación del concepto de un Uno, divino y necesario, de la ecuación del mundo; o la deliberación de que toda la multiplicidad es contingente y no existe la necesidad de seres perfectos o mejores unos que otros, pues este mundo, nuestro mundo, es el *peor de los mundos posibles*.

Arthur Schopenhauer nace el 22 de febrero de 1788 en la Ciudad Libre de Danzig, en el seno de una familia burguesa bastante adinerada. Su padre fue comerciante marítimo y su madre una reconocida escritora y literata de la alta sociedad del siglo XIX. Johanna Schopenhauer organizaba en su casa reuniones y círculos literarios a los que asistían intelectuales de la época, como lo fue Goethe. La relación de Arthur con su familia no podía ser considerada ejemplar, y a este respecto podría decirse que el Schopenhauer maduro no tuvo buenas relaciones con su progenitora. Esta relación siempre fue pasadera y conflictiva debido a un profundo choque de personalidades: mientras Johanna Schopenhauer era sociable, extrovertida y alegre, su hijo Arthur desarrollaría un temperamento muy antisocial, irritable y melancólico (constantemente sufría ataques de ira, miedo y desconfianza).

A tenor de lo mencionado, cabría decirse que la relación matrimonial de sus padres tampoco fue admirable a pesar de las apariencias mostradas a la galería. En esta línea entenderíamos que entre los padres del inexperto y joven Schopenhauer existía todo un metafórico océano de distancia, océano que separaría dos roles bien marcados, dos personalidades y formas de experimentar y entender el mundo. A Heinrich Floris Schopenhauer le obsesionaba el progreso económico familiar y focalizaba su atención en los asuntos políticos de la época. Por otra parte, Johanna Schopenhauer parecía sentir un profundo desapego por las cuestiones del hogar y del matrimonio. Ninguno de los progenitores parecía ponerse de acuerdo y, mucho menos aún, ninguno de los dos atendía a las necesidades de un joven Arthur. Rüdiger Safranski nos comenta en *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (1987) que, en sus memorias, Johanna Schopenhauer declaró:

“ni yo le mostraba con hipocresía a mi marido un amor ardiente, ni él aspiraba a ello”. Johanna Schopenhauer pasaba su tiempo escribiendo novelas y codeándose con personas de alto boato de Hamburgo. Según Safranski, “las novelas de Johanna están pobladas de mujeres que han amado apasionadamente pero infelizmente en su juventud y que, habiendo encerrado en su corazón al amante desaparecido, contraen después,



impelidas por la razón o el cálculo, otro matrimonio en el que los hombres no hacen un buen papel (a veces se trata de auténticos rufianes). Esas mujeres conservan fielmente la imagen sagrada de su primer amor al no conceder ningún hijo al marido, y si lo hacen, el niño es considerado la encarnación de una ruptura conyugal imaginaria” (Safranski, J. 1992, p. 26).

Esta postura de Johanna, señalada por Safranski, nos hace intuir el odio que Schopenhauer sentía hacia su madre y cómo, a su vez ( y teniendo en cuenta el contexto en el que se desarrollan las vidas de los diferentes miembros de la familia Schopenhauer, época caracterizada por un fervor de la misoginia romántica), lograría entenderse el característico, peculiar y oscuro carácter misógino que el autor refleja a lo largo de su trayectoria filosófica. Si bien estos estudios se ajustan a la realidad, en su ya mencionada obra, Safranski argumenta que, además de todo esto, Arthur Schopenhauer también culpó a su madre Johanna del suicidio de su padre, ya que este enfurecía con la fama y las pasiones que su esposa levantaba en las reuniones y círculos literarios que esta organizaba en su casa. Safranski, en relación con lo citado, vuelve a escribir que “en la vida del padre anidaba una fuente oscura de angustia que le empujaría a arrojarse hacia la muerte desde el granero de su casa: esta fuente son los celos” (Safranski, J. 1992, p. 25).

Antes de la muerte de su padre, la familia iniciaría un viaje por Europa que duraría tres años. En este viaje, Arthur Schopenhauer tuvo que renunciar a la pasión que sentía por las artes, la literatura, la música y la filosofía, para aceptar, obligado por su padre, iniciar una carrera como comerciante y continuar el legado del negocio familiar una vez regresaran de esta larga travesía. De este modo, en 1805, con apenas diecisiete años de edad, Schopenhauer comenzó su carrera como comercial. Poco después de la muerte de su padre, en 1809, se marcha a Gotinga, lugar en el que, tras abandonar su limitada e insuficiente emoción de ser comerciante, empezaría sus estudios de medicina.

Durante sus estudios médicos, el autor cultiva gran interés por el pensamiento y se enamora con ferviente pasión de la filosofía; Schopenhauer tiene un gran reencuentro con esta ya que, por medio de la recomendación de un profesor en la Universidad, conoce y se entusiasma por las obras de Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Kant (entre otras). Así, en 1811, se traslada a Berlín para emprender sus estudios filosóficos. Schopenhauer se inscribió en las clases impartidas por Fichte y Schleiermacher. Es bien sabido que los dos profesores mencionados le decepcionaron absolutamente, lo cual dio inicio al profundo *anti-idealismo* que caracteriza su posterior controversia con Hegel y su

acercamiento a la filosofía clásica. En 1813 publica su tesis doctoral *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, tesis que le aseguró un puesto de doctor en la Universidad de Jena (Alemania).

En 1819 Schopenhauer fue admitido como profesor en la Universidad de Berlín, pero tuvo la mala suerte de topar con Hegel quien, en su examen de acceso y habilitación, le planteó una serie de problemas que dificultaron su entrada. Por la mala reputación que Hegel representa en el legado schopenhaueriano, parece que este hecho cabreó muchísimo a nuestro filósofo de Danzig. Con la intención de vengarse del mismísimo Hegel (teniendo en cuenta el iracundo carácter de Schopenhauer), el autor modificó su horario de clases para impartirlas a la misma hora que las de Hegel daba en Berlín, padeciendo el infortunio de experimentar cómo sus clases estaban vacías, mientras que las de Hegel se mantenían absolutamente atestadas. Este hecho añadió más razones para posicionar a Hegel como su más importante adversario y acentuó el profundo rechazo que Schopenhauer profesaba hacia el idealismo alemán.

En suma, tras esta introducción, podemos decir que la filosofía de Schopenhauer y su concepción antropológica están influidas principalmente por la filosofía kantiana, la filosofía platónica y la filosofía oriental, concretamente por el budismo e hinduismo. Schopenhauer acogió esta última línea oriental de pensamiento gracias a la relación que mantuvo con Frank Mayer, individuo a quien conoció en las reuniones literarias de su madre Johanna. Asimismo, podría añadirse que la lectura atenta y el interés por autores de la literatura española como Calderón de la Barca con *La vida es sueño* (1635), también influyeron de manera decisiva en su concepción del mundo y el desarrollo de su antropología.

El sistema filosófico de Arthur Schopenhauer queda concentrado a la perfección en su *opera magna*, *El mundo como voluntad y representación* (1818). Como se indicó, la obra recoge su principal *intuición* de la vida. Para el autor, a la pregunta de ‘qué es el mundo’ podemos responder lo siguiente: el mundo es la suma de dos elementos principales; por una parte, es *Voluntad* y por otra, *Representación*. El mundo que conocemos tiene dos caras y, mientras la representación supone que el mundo que vemos y experimentamos - mundo en el que cohabitamos y existimos por igual todos los seres y objetos inertes de la naturaleza– no es más que una mera representación fenoménica, la representación de un único principio, la Voluntad.

## 2. La voluntad: orígenes filosóficos y reinterpretación schopenhaueriana.

Definir la acepción de *voluntad* puede presumir ciertas complejidades dependiendo de las intenciones con las que se exprese el término, así como el contexto donde se ubique el mismo. Además, el amplio abanico de enfoques sostenidos intervendría notablemente a la hora de estipular su significado. Hablamos, por supuesto, de las múltiples líneas de pensamiento mantenidas a lo largo de nuestra tradición filosófica.

Según la 23ª edición del Diccionario de la Real Academia Española, la palabra *voluntad* presenta cuantiosas entradas –concretamente doce–. La voluntad, por tanto, sería entendida como la “facultad de decidir y ordenar la propia conducta”; el “acto con que la potencia volitiva admite o rehúye una cosa, queriéndola o aborreciéndola”; el “libre albedrío o libre determinación”; la “elección de algo sin precepto o impulso externo que a ello obligue”, una “intención o ánimo de hacer algo”, y, por supuesto expresaría, entre las definiciones restantes, las incesantes “ganas o deseo de hacer algo”(Real Academia Española de la Lengua, 2014). Analizando cada una de estas doce entradas, se observa que durante la comparativa de las diferentes definiciones aparecen incongruencias. Ante esta tesitura planteo diversas preguntas, pues: ¿cómo es posible que la voluntad se defina al mismo tiempo como “la elección de algo sin precepto o impulso externo” a la par que como un “deseo y ganas fervientes de hacer algo”? ¿Sería acaso posible consensuar una definición conveniente que acepte los diferentes significados del concepto satisfaciendo el empleo de este? No puede darse una respuesta taxativa a esta última pregunta debido a que el significado de una palabra lo otorga su uso, y este uso se acoge a un contexto que se circunscribe dentro de un estilo de pensamiento. Sería más sensato estructurar un recorrido por la historia del concepto mismo de *voluntad* en términos filosóficos para entender mejor la fuerza o potencia de este en relación con sus interpretaciones.

La noción ha sido tratada, en el curso de la historia del pensamiento filosófico, atendiendo a cuatro criterios: uno antropológico o psicológico – voluntad como facultad humana –; otro punto de vista moral, tratando el término desde la intencionalidad y los requisitos para lograr el Bien. Un tercer punto de vista aludirá a su sentido teológico, acuñando la voluntad a un ser ulterior y divino: Dios. Esta fue la postura durante la Edad Media, como lo fueron los neoplatónicos, además, la misma postura marcaría el sentido de las religiones occidentales posteriormente. En su significación más metafísica, la

voluntad ha sido contemplada como un elemento de la realidad misma, el elemento que impulsa y decide el cambio.

Como se sabe, los diferentes filósofos han hablado de la voluntad desde diversos enfoques; cada uno apostó por sostener figuras más psicologistas, moralistas o teológicas del concepto, pero lo indiscutible es que la palabra *voluntad* recoge siempre las relaciones existentes entre “los actos volitivos y las razones que se han sostenido para ejercer dichos actos” (Ferrater Mora, J., 1990). Quienes logran atribuir razones – o preferencias- como móvil de la voluntad, admitirían formar parte de una corriente racional del voluntarismo, o, dicho de otro modo, aceptarían su vinculación a un *voluntarismo de corte racional*. Por el contrario, algunos autores tenderán a interpretar la voluntad alegando su carácter irreductible; esto es, le atribuyen a la voluntad un carácter irracional. Hablamos, por supuesto, de la tendencia *irracionalista*. Se infiere, por tanto, que la voluntad es un elemento que impulsa movimiento, que rompe con el estatismo de algún modo. La importancia que cada autor le conceda condiciona la relación que se estipule entre voluntad y razón. Este supuesto ha marcado diferentes postulados voluntaristas en la filosofía desde sus comienzos.

Es pertinente remitirnos a las enseñanzas de los grandes filósofos antiguos Aristóteles y Platón. Ambos clasifican las tendencias del alma, los motivos por los que la acción se desarrolla. Para Platón, la voluntad no es una facultad del intelecto en su amplio sentido, pero tampoco es una facultad irracional; los actos humanos se ejecutan conforme a la razón. En el *corpus* platónico, se diferencian tres tipos de alma, de entre las que la voluntad quedaría referida al alma racional, y no a la concupiscible. El movimiento de esta última categoría platónica de alma dependerá más del deseo, motor de naturaleza diversa a la voluntad. El otro gran exponente de la filosofía antigua, Aristóteles, defendió también una concepción racionalista de la voluntad: voluntad como móvil al servicio de la razón. Las concepciones antiguas acerca del legado de la voluntad influirán en la mayor parte de la filosofía griega y el estoicismo. Además, sentará las bases del neoplatonismo y dará comienzo a las emergentes posturas de la teología cristiana.

Conforme a lo expuesto, ya en la Edad Media, época clave en la que el concepto de voluntad se perfila con mayor tesón, existirán tendencias con disposición diferente en relación con la voluntad. Al ser el pensamiento de la teología cristiana un residuo directo de las influencias de la antigüedad, el correlato entre voluntad y razón es crucial para aspirar a entender un mayor juicio de la tradición voluntarista, trascendiendo las

cavilaciones de cada una de sus influyentes personalidades. La tendencia aristotélica y neoplatónica será notable en las teologías cristianas medievales, como podrá ser en el caso de Tomás de Aquino (1224-1274), cuyo *corpus* representa un influjo notable de Aristóteles en el enfoque que dio a la voluntad.

Puede concedérsele la responsabilidad del inicio de la tradición voluntarista en el mundo latino a San Agustín de Hipona (354-430). San Agustín destaca la existencia de la voluntad tanto en Dios como en los hombres; el mundo corruptible alberga voluntad. El pensador innova la idea de ‘hombre nuevo’, producto de la voluntad divina y que además posee *libre arbitrio* y propia voluntad – aludiendo a su aspecto más psicológico y moral –. La voluntad, por tanto, será la disposición divina que hace entender las cosas según fines de índole buena y mala, dependiendo de cómo las cosas o acciones se ajusten a Dios. El hombre decidirá qué camino tomar según su voluntad, pero conoce la idea de Bien porque es la voluntad misma. El planteamiento agustiniano sobre el hombre es de corte neoplatónico, al entender una dualidad entre alma y cuerpo. El alma entraría en conexión con Dios. Para San Agustín, es imperativo que el hombre entienda que no tiene que buscar la ‘esencia’ de Dios fuera de sí, pues en sí mismo, dentro de él, encontrará la verdad. Dios habita en el hombre. En las próximas páginas de este proyecto aludiremos al concepto de autoconocimiento o autognosis en Arthur Schopenhauer, considerando este proceso de autoconocimiento como una senda hacia dentro, de igual modo que para San Agustín se precisa necesaria la búsqueda de la ‘esencia’ desde uno mismo. Aunque ambas posturas, la agustiniana y la schopenhaueriana, procedan de diferentes fuentes y contextos en cuanto sus diversas interpretaciones acerca del concepto de Voluntad, la similitud entre ambas radica en esta reflexión y búsqueda endógena de la esencia de todo. Al igual que mediante la autognosis agustiniana el hombre tiene el potencial de llegar a Dios, para Schopenhauer, tal y como expresa en un capítulo de los *Parerga*, “el sujeto en el gran sueño de la vida en cierto sentido es uno solo, la voluntad de vivir, y que toda aquella multiplicidad de los fenómenos está condicionada por el tiempo y el espacio. Se trata de un sueño que sueña aquel ser único, pero de tal modo que todas sus personas sueñan con él” (Schopenhauer, A., 2009, p. 244). Con este alegato schopenhaueriano se asevera que lograr comprender la ‘Verdad’ del mundo supone un ejercicio profundo de introspección y autoconocimiento, pues todo cuanto existe es producción de la esencia única y última del mundo en la que una de sus múltiples manifestaciones son los sujetos volentes. Para San Agustín, la dimensión auto-cognoscitiva del hombre también le

conecta con la esencia del mundo, esencia que para él sigue guardando fervientemente el carácter metafísico de esta suma deidad, este Uno de carácter ininteligible: Dios. Siguiendo el pensamiento agustiniano, la inteligencia la dona la fe, y esta está por encima de la razón humana, porque la verdadera razón es Dios.

Sin lugar a dudas, podría aseverarse que el más firme defensor de la armonía entre fe cristiana y filosofía o razón, sosteniendo una perspectiva de corte intelectualista, no es otro que el ya mencionado Santo Tomás, para quien la inteligencia precede a la voluntad. El concepto de libertad vuelve a cobrar importancia en su tesis filosófica, y ubica su origen en el entendimiento mismo. El enfoque tomista tiene un corte más naturalista, más aristotélico que en San Agustín. De este modo cabe defender que la idea de que la naturaleza se rige por sus propias leyes, ajenas a la voluntad. Aquino habla, además de la existencia de cinco vías o pruebas cuya conclusión definitiva es la existencia de una Verdad absoluta y divina: Dios. En la primera prueba, el argumento del movimiento, inspirado, al igual que las cuatro vías restantes, en Aristóteles, el de Aquino defiende que nada puede ser motor de sí mismo por lo que, al no poderse retroceder al infinito en la existencia de los movidos respecto de sus motores, debe concluirse la verdad de que existe un motor primario, y este es Dios. En su segundo argumento da cabida a la explicación de las causas eficientes sosteniendo que toda causa en el universo es debida a una primera causa. Como existe la imposibilidad de remontarse al infinito, la causa primera es Dios. La tercera prueba de la existencia de la voluntad absoluta divina es la de la contingencia de los seres, pues todo ser en el mundo podría no haber sido si consideramos que todo cuanto existe es corruptible y, por tanto, contingente. Por esto mismo se deduce que el ser necesario es Dios. El grado de perfección será, cómo no, la cuarta prueba argumental de la existencia divina, al suponer que existe una perfección ulterior que podemos deducir e incluso intuir, analizando que todo en el mundo existe en orden ascendente de lo menos perfecto hasta lo más perfecto e incognoscible. Una vez más, y en última instancia, Santo Tomás presenta la prueba teológica o quinta prueba: si los seres inteligentes tienden a un orden y tienen un fin, es porque existe un orden interior que los dirige. Dicho orden perfecto es Dios, el elemento inteligente que ordena la naturaleza. Santo Tomás no desprecia la Voluntad. Para él la razón mueve la voluntad a través de los objetos, y la voluntad se mueve a sí misma debido al fin. La diferencia crucial entre Aquino y San Agustín es el peso que ceden a la razón en pro de la voluntad y viceversa, sosteniendo el primero un intelectualismo, y el segundo, un claro voluntarismo. Aun así, ambos dos son

voluntaristas al considerar que existe una razón superior o una voluntad necesaria y anterior a la nuestra.

Para pensadores voluntaristas como Juan Duns Scoto (1265-1308), la voluntad es también un motor que impulsa y dirige el movimiento. Hablando en términos filosóficos, Scoto presentaría un intelectualismo voluntarista más férreo que el sostenido por Santo Tomás. Scoto hay una marcada distinción entre *ente* y *esencia*. El ente es la esencia; el ser es el objeto metafísico por excelencia. Según la filosofía escotista, ser es esencia porque todo lo real es siempre algo, por lo que algo no puede existir si no es, y algo es si existe. Será indisoluble la relación entre existir y ser. El conocimiento o razón se ocupa de lo posible, de aquello que no se opone al principio de contradicción. Aquí lo contradictorio es, a la postre, imposible. La noción de ser, para Scoto, se ha desplazado hacia lo posible – aquello que no es contradictorio –. Que exista una voluntad suprema no es imposible. Scoto propone en su corpus teológico la existencia de una *potentia Dei* absoluta y diferente de la *potentia ordinata Dei*. Este último concepto implicaría que, en nuestro mundo, la potencia de la voluntad divina es capaz de crear mundos posibles como el nuestro. Al ser creaciones de Dios, los humanos también tenemos una potencia creadora; podemos crear mundos, en menor medida. Scoto alega que la política y la sociedad son dos ejemplos de esta potencia creadora del hombre en el mundo corruptible.

Además de la voluntad escotista, que defiende la primacía de una voluntad y potencia divina, hemos de considerar la voluntad suprema que Dios posee en la teología y filosofía nominalista de Guillermo de Ockham (1285-1347). Para Ockham, la teología racional no tendría sentido debido a que Dios, la voluntad suprema, se posicionaría imperativamente por encima. Quien cree en esta Voluntad, cree porque quiere creer. De esta manera, la voluntad para Ockham es libre; no se somete a ninguna idea y, aunque la voluntad suprema siempre será la divina, el móvil de nuestras acciones es libre. Somos libres de escoger entre el bien o el mal. El bien no tendría un sentido objetivo, el sentido lo dictamina la voluntad. Para Guillermo de Ockham hacer el mal significaría actuar contrariamente al deber.

En la Modernidad la relación entre voluntad y razón buscará otras maneras de abrirse camino. Estas formas están influenciadas por las revoluciones científicas e ideológicas de los siglos XVI, XVII y XVIII. La nueva concepción mecánica y matemática del universo sería entendida como la obra de una suerte de “arquitecto divino” que brindará sentido a la doctrina del hombre como centro del cosmos o modelo

antropocentrista. En este periodo se legitima la figura del hombre moderno que vivirá manteniendo una postura relativamente secularizada de la ciencia. El paradigma científico moderno suministra un giro del pensamiento caracterizado por una revolución subjetiva del *cogito*: el hombre moderno busca nuevas formas de certidumbre que sustituyen las viejas cosmologías por una antropología más dúctil. Esto implicará que cualquier explicación teológica pueda sustituirse por una explicación racional satisfactoria; esto es, por un principio de razón suficiente. De otro lado, mientras la racionalidad va sedimentando las bases más férreas de la época moderna, las consideraciones acerca de la voluntad buscarán otros modos de dar explicaciones, explicaciones con sustrato religioso o moral. Será sensato explicitar que, en la Modernidad, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, se abren camino un par de tendencias de interpretación del concepto al que nos estamos refiriendo: el *racionalismo*, por una parte, y el *empirismo*, por otra.

Para racionalistas modernos como Leibniz (1646-1716) o Descartes (1596-1650), la relación entre voluntad y razón no serán sinónimos de la misma cosa. Descartes será racionalista al cavilar que la voluntad es infinita en relación con el intelecto, que por definición es finito y corruptible. Para el padre o precursor de la Modernidad, la acción intelectual será una acción que implica voluntariedad – a diferencia de las pasiones –. Leibniz opinaría de manera diferente a Descartes al aceptar que la voluntad es un *conatus*, un impulso tendente hacia algo que racionalmente es bueno por definición. Leibniz dará más peso a la voluntad que al intelecto. La segunda corriente moderna, el empirismo, ofrece la idea de que nuestro conocimiento se fundamenta en la experiencia, verbigracia, en la propia acción, y, por tanto, el modo de entender la voluntad permanecerá vinculada a la acción. Para los empiristas como Tomas Hobbes (1588-1679) o David Hume (1711-1776), el acto voluntario es equiparable a la ejecución de la acción. Ante este respecto, se omite poner el enfoque en un intelecto que ejerciese la acción voluntaria. Para los empiristas, el acto voluntario está ligado a la acción misma. No existe una voluntad sin acción que la origina y viceversa. Avanzando un poco en el tiempo, ya en el siglo XVIII emerge una nueva tendencia de la mano de la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804), que cohesiona las dos anteriores tendencias explicitadas, propias de la Modernidad, para crear el denominado *criticismo*.

Para Kant, es cierto que todo el conocimiento nace con la experiencia, como bien postulaban los empiristas, pero también es cierto que no todo cuanto conocemos procede



de ella (Kant, I. 2005, p. 259). De esta manera, el filósofo de Königsberg mantuvo a salvo las diferencias entre empiristas y racionalistas, creando un novedoso sistema que influyó en la epistemología, la ética, la estética y la política de su época. La perspectiva *criticista kantiana* acerca de la voluntad entiende la acepción como un elemento autónomo: la voluntad está regida por su propia ley, no es heterónoma. La premisa kantiana posiciona a la voluntad como un principio absoluto independiente de cualquier fin ajeno al suyo mismo. Esta postura se conoce como *buena voluntad*, y es buena en sí misma sólo porque aquello que anhela es bueno. La relación entre razón y voluntad quedaría anulada para Kant, brindándole a la voluntad un estatuto propio. El heredero de esta tesis kantiana, el *idealismo alemán*, movido por la sensibilidad del movimiento romántico, entenderá la voluntad en los términos de un *Absoluto*, supeditándolo a la autoconciencia. El movimiento idealista, de entre los que destacaríamos a Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) y, cómo no, al mismísimo Hegel (1770-1831), supondría entender la relación entre la libertad y la voluntad aceptando que la libertad se ejerce mediante la voluntad pura, no sólo venciendo obstáculos, sino creándolos al mismo tiempo para poder superarlos. Esto concede un enfoque metafísico y moral a la voluntad.

A la par que se desarrolla el movimiento idealista en el siglo XIX, emerge una de las tendencias filosóficas más revolucionarias y características del curso de nuestro pensamiento. Hablamos de la tesis de Arthur Schopenhauer, la “*rara avis* de la filosofía”, en palabras de José Antonio Cabrera Rodríguez (2015), por dar un rumbo novedoso al concepto de voluntad, concibiéndola como el sustrato último y originario de la realidad misma. La voluntad schopenhaueriana, será, por tanto, un principio absoluto y primario de carácter irracional, y a su vez el fundamento de la existencia. Esta teoría de que el mundo es, al mismo compás y de forma paralela, *voluntad* y *representación*, parte de su análisis y reinterpretación de la *Crítica de la razón pura* (1781) kantiana, además de otras teorías filosóficas, naturalistas, religiosas e intuiciones propias, que supondrán el caldo de cultivo primigenio sobre el que edificará con empeño su variopinto pesimismo metafísico.

### **3. Principales influencias en la teoría voluntarista de Schopenhauer.**

Se precisa necesario el análisis de la gestación de las ideas de Arthur Schopenhauer sobre la realidad última del mundo y todas sus implicaciones – éticas, políticas, estéticas, metafísicas, etc.–. No obstante, poder encontrar influencias de diferente índole y, por supuesto, a pesar de ser un filósofo muy reaccionario a los sistemas

teóricos de su tiempo, en la obra de Schopenhauer puede encontrarse la herencia del sentimentalismo romántico de su época, así como notorias pinceladas de otros influjos, y es que, pese a gestar una metafísica atea, su legado está cargado de referencias a la mística y la ética cristiana. Aun así, el de Danzig afirma que sus tres mayores pilares de inspiración fueron la filosofía platónica, los escritos sagrados hindúes y las diferentes tesis sostenidas por Kant. Centrándonos concretamente en la obra madura del autor se argüirá, en resumen, que las fuentes inspiradoras no serán otras que su propia experiencia, así como sus circunstancias personales – entre las que destacamos su viaje por Europa–, el pensamiento hindú, la filosofía kantiana, la crítica e influencias platónicas y, por supuesto, su continua aversión al idealismo hegeliano.

### **3.1. Influencias de Kant y crítica a su filosofía.**

Para Kant, el mundo era la distinción entre *fenómeno* y *cosa-en-sí*. El fenómeno correspondería con el aspecto de la realidad que se da en la conciencia de un sujeto. Dicho de otro modo, la realidad objetiva que conocemos atendiendo a las limitaciones de la conciencia. Por otra parte, la cosa en sí tendría su correlato en el *noúmeno*, o lo que la realidad es *en sí misma*: un principio verdadero e inaccesible para la propia cognición, de la cual sólo apreciamos sus manifestaciones. Schopenhauer consideró que, si bien Locke “había sustraído de la cosa en sí la participación que los órganos de los sentidos tienen en su fenómeno, Kant sustrajo la participación de las funciones cerebrales” (Schopenhauer, A. 2005, p. 1086.). Schopenhauer siente gran admiración por la propuesta de Kant, quedando embelesado por su estética trascendental, concretamente con el desarrollo de las nociones de espacio y tiempo, nociones apriorísticas en toda regla. A propósito de esto, Schopenhauer arguye que, a pesar de que su obra surja como crítica a Kant, “no sabría eliminar nada de las doctrinas de la estética trascendental” (Schopenhauer, A., 2005, p 1105), pues las importantes verdades descubiertas hicieron que los primeros sistemas metafísicos se derrumbaran y facilitaran su sistema muchos datos y material (Schopenhauer, A., 2005, p1095).

Al igual que Kant, Schopenhauer se opone drásticamente a los dogmatismos característicos de su contexto y fundamentando la necesidad de concebir unas ideas trascendentales. Le entusiasma el hecho de que Kant “problematiza esas *veritate aeternae* que servían como base a toda aquella construcción dogmática, investiga su origen y lo encuentra en la cabeza humana [...] Es en el cerebro donde está la cantera que suministra el material para esa orgullosa construcción dogmática” (Schopenhauer, A. 2005, p 1089).

Le debe, por tanto, la inauguración de un método trascendental para hacer filosofía, que “consiste en buscar las condiciones de posibilidad de la experiencia en sus formas a priori”. Con ello, Kant validaría la experiencia del sujeto trascendental y delimitaría los términos del conocimiento.

No obstante, la gran inspiración que el filósofo de Königsberg le supone, Schopenhauer tejió su crítica kantiana debido a los cambios elaborados por Kant en la segunda edición de su obra *Crítica de la razón pura*. Cuestiona el carácter optimista e idealista del bueno de Kant y le reprocha haber eliminado casi cincuenta páginas del escrito. En relación a esto, Schopenhauer alega: “queda muy claro el reproche que le hago a Kant por seguir su sistema métrico y lógico sin reflexionar lo suficiente sobre el objeto que trata” (Schopenhauer, A. 2005, p 1101), es decir, sin profundizar en la cosa en sí. También le critica a Kant el hecho de “hacer intervenir el pensamiento en la intuición, y sentar las bases para la funesta confusión del conocimiento intuitivo y abstracto” (Schopenhauer, A. 2005, p 1106). Schopenhauer lanza esta crítica considerando que Kant comprende a la intuición como un elemento pasivo y sensible, lo cual crea la necesidad del pensamiento racional como mediador de la intuición, privando al elemento intuitivo, su autonomía. Es cierto que en la obra schopenhaueriana pensamiento racional e intuición yacen separados, pero también lo es que ambos son dos condiciones necesarias que operan conjuntamente pese a su diversa naturaleza.

Analizando detenidamente el concepto de noúmeno kantiano, convendríamos en aseverar que es inaccesible para nuestro conocimiento, de modo que un sujeto epistémico únicamente podría conocer la cosa-en-sí a través de una serie de estructuras radicadas en su mente. Para Kant, serían trece las categorías del entendimiento. De la realidad, nos dice Kant, solo sería posible conocerse el fenómeno que, por definición, se nos aparece. Admitiendo estas cláusulas, podemos aspirar a conocer, exclusivamente, la manifestación de este noúmeno. Quizás el fuerte antropocentrismo de la época moderna incentivó la incuria de Kant por conocer la cosa en sí, elemento que sentenció como inaccesible e inhóspito. La esencia kantiana del mundo es salvaje y desconocida, pero no impediría el conocimiento de sus manifestaciones aparentes; sólo puede conocerse cuanto las estructuras de nuestra consciencia nos permitan; esto es, los fenómenos, el mundo no en su sentido mismo, sino desde su representación. Las presuposiciones kantianas expresadas vinieron geniales al impulso de las premisas de *El mundo como voluntad y representación*.

Fue Schopenhauer quien afirmó que “línea de pensamiento, por muy distinta que sea en su contenido de la kantiana, está manifiestamente bajo su influencia, la supone necesariamente, arranca de ella” (Schopenhauer, A. 2005, p. 481). Nuestro autor planteó que la investigación de esta cosa en sí, como ya antes otros pensadores intentaron expresar desde sus matices filosóficos, era todo cuanto se necesitaba para comprender la realidad misma del mundo, la esencia de todo cuanto existe. Al respecto de lo conocido –lo fenoménico–, y no ya de lo potencialmente cognoscible –la cosa en sí–, puede añadirse que la lectura atenta de Calderón de la Barca, aquel que dijo alguna vez que “la vida es sueño” (1635), por parte de Schopenhauer, influyó decisivamente en su intuición sobre la apariencia del mundo. Junto a ello, es imperativo no obviar la influencia oriental en su obra –hablaremos más adelante de esta influencia y sus implicaciones – para entender qué lo impulsa a comprender, como hace Kant, que el mundo sea la suma de dos principios: voluntad y representación. Apelando a esto, si queremos comprender a Schopenhauer, debemos aceptar que el mundo que presume de ser objetivo, debe entenderse como una ilusión o apariencia de la diosa Maya; una ensoñación proporcionada por nuestra conciencia y nuestros sentidos. El elemento fenoménico es de crucial importancia.

Schopenhauer sustituirá, pues, el concepto de *cosa en sí* kantiano por Voluntad, concepto que, como hemos visto, ha sido tratado desde distintos enfoques en el imaginario filosófico occidental. La voluntad, a diferencia del tratamiento kantiano, no será entendida como un principio ulterior y elevado de carácter misterioso e indescriptible; más bien, la nueva significación que Schopenhauer admite de la acepción, será en todo momento accesible, entendiéndolo que es no sólo posible, sino también necesario conocerla –en el mejor de los casos –.

A diferencia del fenómeno, que no aporta ningún tipo de conocimiento verdadero, intuir la voluntad implica un gran ejercicio que trascendería los propios límites del conocimiento racional. Para lograr acceder a esta cosa en sí, el sujeto debe despojarse de los apriorísticos clásicos kantianos y de la causalidad, que son los elementos que configuran nuestro entendimiento y nos sitúan en el mundo de la representación con fines adaptativos – y serviles –. Eliminar los elementos apriorísticos implicaría vislumbrar la línea de meta para acceder a la Verdad última. Romper con ellos significa desvincularse del contexto mundano, abandonando el egoísmo del yo propio del *principio de individuación* que, en cierto sentido, surge del *principio de razón suficiente*. Dicho sea de paso que, al aniquilar el principio de individuación, se estaría acabando con el principio de egoísmo

individual, aceptando la realidad de que no somos sino los espejismos de una misma esencia.

A la postre, el mundo es lo que se me aparece, pero este mundo no se reduce a una sola representación; la representación es la manifestación de la Voluntad, principio al que todo queda supeditado.

### **3.2. Influencias platónicas en el pensamiento schopenhaueriano.**

Arthur Schopenhauer fue un gran lector de Platón. Se sabe que, a principios del año 1813, mismo año en que redactó su famosa tesis, el filósofo natal de Danzig, además de criticar aquellos puntos de la filosofía kantiana dignos de abordar, estableció puentes a la conciencia empírica gracias a las conclusiones extraídas a partir del detenido análisis de la lectura platónica. La lectura de Platón resultó esencial para la ampliación de una teoría sobre la “conciencia mejor” a través de la reformulación de los conceptos de *idealismo trascendental*, *idea* o *cosa en sí*, resultantes de la comparativa entre Kant y el referido filósofo griego. El término de “conciencia mejor” –en alemán “*Höheres Bewusstsein*”– se refiere a un estado de conciencia más elevado o superior gracias al cual el sujeto se libera del yugo de la voluntad para lograr una sapiencia más profunda de la realidad. Para el filósofo, esta conciencia permite al individuo liberarse del sufrimiento y la insatisfacción del existir mismo, debido a la autopercepción de sí mismo como parte de un todo. Cabe decir que este término lo adopta gracias a la inspiración de la influencia de filosofías como las de la India, tras sus estudios –desarrollaremos esta idea –.

Esta “conciencia mejor” alude a una suerte de estado de superación de las lagunas filosóficas encontradas en la teoría del conocimiento kantiana. Para Arthur Schopenhauer, entender a Platón involucra comprender, en cierto sentido, por qué la ciencia o, en general, la filosofía, opera como opera, admitiendo que sus enseñanzas podrán ser, al mismo tiempo, causa y solución del problema del pensamiento, dependiendo de la interpretación que hagamos. Este apartado se concentrará en el análisis de las diferencias y semejanzas entre ambas filosofías para comprender cómo la particular tesis schopenhaueriana se nutre de los juicios platónicos.

Abordaremos el estado de la cuestión contrastando una serie de cuestionamientos: ¿cuál es la relación entre Platón y Schopenhauer?; ¿Por qué la teoría de las ideas platónica es uno de los pilares del voluntarismo irracionalista de Schopenhauer? ¿Y cuál es el desacuerdo entre las interpretaciones de ambos autores? Para contextualizar estas

preguntas, habremos de remitirnos a expresar que Schopenhauer incluye una serie de pasajes platónicos en su sistema filosófico con la intención de fundamentar sus propias intuiciones a través de una minuciosa exégesis de las obras del ateniense.

Antes de entrar de lleno en las cuestiones que nos atañen debe ser explicitado que, en realidad, nuestro filósofo no adopta una tesis específica de Platón para desarrollar su teoría sobre la naturaleza del mundo físico. El designio de Schopenhauer para con Platón no es sino avalar su pensamiento del mundo como voluntad y como representación. El filósofo decimonónico critica la filosofía de Platón, concretamente, atacará la teoría de las ideas y su marcado y característico dualismo ontológico, por separar el mundo físico del mundo de las Ideas. Aunque esto presuma de ser evidente, encontraremos en Schopenhauer algunas influencias directas de esta crítica, y similitudes anti-mecanicistas o reduccionistas, inspiradas en Platón. De otro modo, en lugar de seguir a Platón, Schopenhauer se inspira en las ideas de otros filósofos – Kant, Spinoza, los místicos indios, etc.– y defenderá, como ya sabremos, que la realidad es una voluntad ciega e irracional, y que se manifiesta en el mundo físico mediante una multiplicidad de objetos individuales pues, esta voluntad no es otra cosa que el fundamento de todo lo que existe, y la naturaleza del mundo físico es la expresión de la mismísima voluntad. En resumen, aunque Schopenhauer se inspiró en diversos filósofos entre los que destacamos a Platón, a la hora de abordar la teoría sobre la naturaleza del mundo propiamente dicha, no podemos decir que Platón pudiera ser su mecenas. Debemos entender la lectura platónica sólo como inspiración y crítica sobre la que se edificará el anti-idealismo schopenhaueriano.

### **3.2.1. Contribución de Platón a la concepción del mundo como voluntad y representación.**

La influencia platónica emerge al comprender la preocupación de Schopenhauer por los límites de la ciencia natural y la razón humana. Como bien es cierto, el de Danzig parte de la teoría del conocimiento kantiana y reduce las categorías del entendimiento a doce. Estas categorías serían, pues, las encargadas de transformar las intuiciones sensibles en entendimiento intelectual o, dicho de otra manera, son las categorías aquellas que influyen en las relaciones causa-efecto, de las que resulta el principio de razón suficiente. Ante este respecto Schopenhauer pensará que, debido a estos límites de razón humana y, por tanto, científica, el objeto de la representación recaerá solamente en el sujeto. Esto es, el conocimiento racional se ordena, estructura y procesa únicamente en la mente humana

por ser la más elevada forma de conocimiento racional. La función del entendimiento, por tanto, será, para Schopenhauer intuitiva e inmediata, si nos basamos en los datos que nuestra mente recoge del exterior, y no será abstracta y conceptual. La razón simplemente es entendida, en su filosofía, como una herramienta al servicio de lo real o esencial del mundo: la voluntad. Por ende, nuestro autor concebirá que este elemento desliga al sujeto del presente más inmediato.

La razón en los términos schopenhauerianos queda remitida a la facultad de la que emergen los *conceptos*, esto es así al observar que el filósofo rechaza el sentido ideal kantiano que consideraba que la razón no era sino una facultad reguladora y autónoma. A diferencia de esto, para Schopenhauer el verdadero conocimiento no procede de la conciencia racional sino de la conciencia intuitiva pues, lo racional sólo será consecuencia de un tipo de inteligencia impulsadora de conceptos que los creará con la finalidad de que el sujeto sea capaz de relacionarse con su entorno. Nos referimos, con suma evidencia, a la inteligencia humana, inteligencia generadora del principio de individuación que arroja sentido a la vida particular de cada sujeto. Para nuestro autor no cabe la posibilidad de existencia de conceptos puros desligándolos de la experiencia propia de cada individuo; en cada uno de nosotros, la inteligencia o conocimiento racional funciona como una herramienta que dona la voluntad, de modo que el intelecto tendrá como colofón crear objetos universales que partan desde la intuición sensible. Esto explica por qué el conocimiento humano está mediado por el principio de razón suficiente; la razón humana es el elemento que permite la comunicación a través de un lenguaje preciso preparado para resolver y formular abstracciones que predican acontecimientos o inferencias.

Schopenhauer extrapola hasta el límite la idea de conocimiento kantiana, y argumenta que este es posible simplemente porque existe un sujeto cognoscible, es decir, el objeto sólo se logra conocer bajo el manto experiencial y sensacional de un sujeto. La metáfora perfecta para expresar esto que decimos ejemplifica a la perfección este argumento, expresando que, del mismo modo que el conocimiento sólo es posible gracia a un sujeto que tiene la capacidad de conocer, la visión es posible, en efecto, gracias a un ojo que ve un objeto – aunque sea el mismo ojo incapaz de verse a sí mismo –. Pese a esto, en toda su obra intuimos el constante cuestionamiento de Schopenhauer sobre la naturaleza de las cosas mismas, precisamente por existir fuera del alcance o límites del conocimiento humano, cercado y condicionado, por supuesto, por las categorías del entendimiento ya mencionadas. Las cosas mismas están siempre mediadas por los a

priori, y es imperativa la necesidad de trascender la experiencia sensible hasta lograr la verdad última de las cosas y del mundo, aquella verdad a la que Kant no ‘podía acceder’, a la cosa en sí. Es este el momento o el punto en el que Platón entrará en escena en la vida y en la obra de nuestro anti-idealista filósofo.

Schopenhauer continúa con la revisión platónica al percatarse de la existencia de una incontinencia en las interpretaciones de la mayor parte de los pensadores de la filosofía occidental. Para Schopenhauer existe una necesidad que exige ser atendida: las cosas han de ser irreparablemente algo más de lo que aparentan ser. De un lado, el filósofo rechaza la existencia de una necesidad metafísica idealista, aunque comprende que la realidad física, fenoménica o palpable, surge desde una realidad verdadera, esencial y necesaria, que no posee carácter divino ni ideal. Recordemos que Schopenhauer apoya una metafísica de carácter pesimista y anti-idealista de corte representacional – las cosas son, por tanto, algo más de lo que parecen ser–. El filósofo de Danzig culpa a la razón humana de ser la creadora de la necesidad metafísica de dar sentido a la vida a través de la creación de ídolos, por ejemplo, o ideas que se toman como ciertas, absolutas e inmutables – encajamos, aquí, el término y la relevancia de Dios en la historia como fuente dadora de sentido y argumento vital humano–. El hombre es capaz de desvincularse del mundo en el que vive para aceptar que lo fenoménico resulta de la obra o producción de un principio o aspecto más etéreo, incognoscible o trascendental que el que se observa. Ejemplificando esto que decimos, argumentamos la capacidad humana de dar sentido a la vida gracias a la creación de narrativas religiosas o filosóficas desde sus orígenes – mitología, alegorías, etc.–. Puede citarse incluso a Kant en este punto, precisamente concebir la realidad última como inasible, pese a problematizar las formas de proceder de la filosofía de su época. La filosofía de Schopenhauer opera teniendo en cuenta estos supuestos a la hora de establecer los puentes o símiles entre Platón y su propia filosofía.

¿Cuáles son, entonces, las semejanzas que encontramos entre el ateniense y Schopenhauer? Los dos autores resultan convenir a la hora de argumentar en contra de las explicaciones naturalistas, reduccionistas y fisicalistas sobre el mundo, como podría suceder con otros pensadores tales como Aristóteles o Anaxágoras y sus planteamientos sobre el mundo, un mundo creado a partir de partículas materiales que genera todo cuanto conocemos. En definitiva, tanto Platón como Schopenhauer no presentan una postura que priva de estatuto ontológico a la realidad material y, por consiguiente, creen que esta



realidad tiene una esencia más allá que la materialidad. El error de muchos filósofos, por tanto, fue caer en un profundo mecanicismo materialista. Por este motivo, tanto Schopenhauer como Platón emitirán juicios en contra del fisicalismo: el primero criticaría extensamente el mecanicismo cartesiano del que emerge la ciencia moderna y el pensamiento de este periodo, y Platón criticará a Anaxágoras por no brindar a la inteligencia que ordena el mundo un lugar de mayor peso en sus explicaciones.

Sin embargo, a pesar de los símiles que guardan relación con la concepción del mundo, los dos autores divergen en puntos importantes, puntos que son clave para entender de qué modo el ateniense influye en el legado del de Danzig. Por una parte, Platón plantea el menester de una metafísica idealista gracias a la que las ideas trascienden la realidad física; esto es, la necesidad de una inteligencia originadora de ideas y conceptos que puedan considerarse como lo “realmente real”. De este modo se presupondría que, aunque conozcamos el mundo a través de las ideas, las propias ideas no podrán aprehenderse. Como se ha citado, Platón criticará a Anaxágoras en el *Fedón* por dejar en segundo plano a la inteligencia que ordena el caótico mundo, anteponiendo la materialidad del mismo. Distintamente, Schopenhauer apostará por la teoría de que la realidad no surge a partir de una inteligencia creadora o de una razón que se ubique allende los límites de nuestro conocimiento. En ese marco, el filósofo alemán da relevancia al ‘suelo que pisa’, si hablamos de forma metafórica, ya que, aparte del interés por las cuestiones sobre el sentido de la vida, concibe que la existencia y todo lo que deriva de ella –ciencia, filosofía, lenguaje, etc.– se atienen al plano de la representación, al plano de Maya. A Schopenhauer le es muy útil la lectura platónica a la hora de fundamentar en sus escritos el alcance de las cuestiones científicas.

Los planteamientos propios del método de las ciencias tal y como las conocemos, así como de sus resultados, involucran algo más que una simplista representación. Tanto el alcance del conocimiento intelectual humano como la ciencia misma se edifica y sostiene sobre unos cimientos que trascienden estas limitaciones. En efecto, la esencia de todo cuanto se conoce penetra y se extiende más allá de los límites de la relación entre sujeto y objeto, y esto es debido inexcusablemente a que el paradigma científico opera a través de conceptos resultantes de nuestro entendimiento, restringidos, a su vez, por las categorías del entendimiento y el principio de razón suficiente. Según la perspectiva del filósofo alemán, la creación conceptual es un rasgo característico de una forma superior de inteligencia: la humana. En otros puntos de este ensayo, se ha expuesto cómo la

inteligencia no es otra cosa que un elemento mediador o útil puesto al servicio de la voluntad; una consecuencia de la esencia del mundo con carácter o naturaleza secundaria a la voluntad misma. Al ser la inteligencia una sección accesoria al servicio de un elemento primario, será más amplia y significativa en unos seres que en otros, siguiendo un orden ascendente y jerárquico desde los seres que presentan menor nivel de conciencia, hasta llegar al hombre, ser que presenta un mayor gradiente de inteligencia y capacidad de conciencia reflexiva, abstracta y lógica. El sujeto humano es capaz de operar gracias a conceptos para comprender el mundo en el que existe y se relaciona. De esta manera, la razón o inteligencia humana presume de ser distinta al animal, cuyo conocimiento o inteligencia opera de una forma más primitiva.

Atendiendo a esta presunción de Schopenhauer, se aceptará que la ciencia también opera con conceptos, pues su método admite que el conocimiento empírico es la única fuente de evidencias. Sin embargo, el lenguaje, instrumento del que disponemos para la comprensión y comunicación, se servirá de los conceptos, formados *a posteriori* de la experiencia. Los conceptos expresan cómo nuestra mente es capaz de organizar los datos recogidos del exterior a través de los sentidos, y gracias a las categorías de las que Kant habló. La comprensión conceptual será para Schopenhauer, uno de los “pecados originales” del conocimiento científico. Organizar y procesar el conocimiento a través de los conceptos constituye “la fuente de dudas y errores humanos, y a la misma vez, nos sirve para actuar en el mundo” (García Peña, I. 2008, p. 244). Una ciencia tendrá mayor y mejor aceptación dentro de un imaginario cuanto más clara sea la organización de sus conceptos. La particularidad de las ciencias es subyugar una explicación lógica a una relación causal que se explique gracias a una regla determinada. Dicho de otra manera, la ciencia intenta esclarecer con precisión fenómenos sucedidos en el mundo, un mundo que Schopenhauer entiende como representación. Asumiendo la verdadera y profunda naturaleza del mundo, Schopenhauer confiará y apoyará su estudio acerca de este como voluntad y representación sobre la idea de que todo lo que experimentamos en el plano fenoménico queda subsumido al cerco de la representación.

La ciencia sucede en la cara B de la moneda, y si sólo admitimos el conocimiento empírico y racional, nunca accederemos a la cara A: la esencia misma de las cosas, la voluntad. Las explicaciones racionales son acertadas desde la cara B, sólo desde el plano de la representación. Si esto es así, ¿cómo se producen entonces los acontecimientos extraños o paranormales, y cómo podemos explicarlos desde este plano? La ciencia

explica las cosas tal y como los fenómenos se aparecen al sujeto; por eso, “tras todas las explicaciones tales fenómenos siguen siendo meras representaciones cuyo significado no comprendemos y nos resulta totalmente ajeno. El enlace causal ofrece la regla y el orden relativo de su ingreso en el espacio y el tiempo, pero no nos enseña a conocer más de cerca lo que tiene lugar” (Schopenhauer, A. 2005, p, 326). En realidad, los enlaces causales nos dicen poco o nada acerca de la realidad.

En su ensayo *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1854), el filósofo arguye que todo aquel suceso considerado paranormal, como la *magia* o el *magnetismo animal*, entre otros, acaece también en el plano de la representación, aunque se relaciona con la esencia volitiva del mundo, y por ello somos incapaces de elaborar relaciones causales para explicar sus verdaderas procedencias e implicaciones. Con *magnetismo animal*, Schopenhauer se refiere a lo que hoy día consideraríamos sugestión e incluso hipnosis. El autor consideraba que algunas personas poseían una especial capacidad para influir en las mentes y los cuerpos de otros individuos a través de una especie de flujo magnético que emanaba de sus propios cuerpos. A esta capacidad la denominó *voluntad del magnetizador*, una “forma de manipulación que parecía no ser más que un medio para fijar y a la vez dar cuerpo a la acción volitiva y a su dirección” (Schopenhauer, A. 2009, p. 144-145). De esta manera, Schopenhauer logró justificar bajo explicaciones plausibles que aceptaran los límites del conocimiento humano, así como la existencia del principio sustancial del mundo, los efectos curativos que algunas personas parecían tener sobre otras a través del simple contacto físico. Podría aseverarse que el autor entendió de lleno lo que en nuestro tiempo significan los efectos placebo y nocebo. Por otro lado, con el término magia, nuestro autor designa cualquier fenómeno sobrenatural o inexplicable que pudiera atribuirse a una voluntad oculta en la naturaleza. Así, la magia será la expresión más primitiva de la religión, y estará estrechamente engarzada con la creencia en la existencia de dioses y espíritus. Si bien Schopenhauer no creía en la magia propiamente dicha, consideraba que la fe en ella no era otra cosa que una mera expresión natural de la voluntad humana de encontrar significado y propósito en un universo que, de otro modo, parecería absurdo e indiferente.

A mi parecer, la fuerte tendencia de Schopenhauer por justificar su intuicionismo frente al racionalismo decimonónico, facilita la búsqueda de otras formas de dar sentido acertadamente al absurdo del mundo.. Si nos dirigimos a esta explicación, consideraremos que las fuerzas de la naturaleza que traspasan nuestras inagotables formas de objetivación

racional existen más allá del principio de razón suficiente que formaliza la apariencia de sus expresiones. De este modo, los ritos mágicos o rituales chamánicos encuentran un sentido más acorde con la naturaleza, haciendo uso de sustancias estupefacientes que desinhiben al sujeto de la lógica humana, acercándolo más al plano volitivo, plano en el que cualquier explicación cobraría sentido pero que, desde el prisma racional y lógico propio del mundo de la representación, consideraríamos *milagos* o *fenómenos paranormales*. A fin de cuentas, podemos entender las cosas desde interpretaciones racionales o mágico-intuitivas, sin entender que la magia sea un elemento propio de la ciencia ficción.

### **3.2.2. La herencia platónica en el voluntarismo schopenhaueriano.**

Si bien expresamos con anterioridad que Schopenhauer fue un gran lector de la filosofía platónica, sería importante volver a mencionar que la importancia que el ateniense sostiene en la obra del alemán no es sino influir mediante una elaborada crítica gracias a la que el de Danzig ingenia un sistema contrario al idealismo existente desde la época antigua, y en pro de un voluntarismo irracional y anti-idealista. Si comprendemos el alcance de estos matices –anti-idealismo e irracional–, vislumbraremos, por tanto, que no son más que conceptos inversos o, como yo los denominaré en mi proyecto, *conceptos enantiómeros*, de los conceptos fundamentales de la tesis platónica: idealismo y racionalismo.

Schopenhauer habla de Platón a lo largo de su trayectoria como filósofo, en múltiples escritos, y de forma más o menos directa. En su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, encontraremos el contenido principal acerca de la influencia del platonismo en su voluntarismo anti-idealista, planteado gracias a la crítica del idealismo kantiano y a la crítica de las concepciones conceptuales y teóricas propias del mundo ideal e intangible de la teoría platónica. Las secciones más relevantes en las que Schopenhauer menciona al ateniense son diversas. No obstante, si revisamos el prefacio de la primera edición de la obra señalada, repararíamos en que la deuda que sostenía con Platón es destacada en diversas ocasiones. Para nuestro filósofo, Platón es uno de los intelectuales más magnánimos e influyentes que jamás haya existido en el curso de tiempo donde se desarrolla nuestro pensamiento metafísico. Además, en la sección o parte II del libro primero de la misma obra, Schopenhauer aborda la cuestión de la relación entre el mundo y la idea, argumentando que la segunda, la idea platónica, no puede ser el principio fundamental del mundo, precisamente porque el mundo que concibe Arthur

Schopenhauer no tiene un carácter racional e incognoscible como esencia; para el filósofo, este elemento platónico deberá ser suplido por la voluntad, desde la que se explican todos los fenómenos del mundo, así como los diferentes grados resultantes de la objetivación de la misma, grados que el mismo autor compara con las ideas platónicas desde su innovador enfoque. Schopenhauer critica con ahínco la teoría de las ideas, entendiendo estas como entidades separadas y eternas que existen por sí mismas, e interpretándolas como aspectos de la realidad que se nos presentan a través de la percepción. A propósito de ello, Schopenhauer dirá que:

“Si bien los conceptos son distintos de las representaciones intuitivas, se hallan en una necesaria relación con ellas, sin las cuales no serían nada. La reflexión es necesariamente reproducción, repetición del mundo intuitivo (...) todo el mundo de la reflexión se basa en el intuitivo como su razón de conocer” (Schopenhauer, A. 2005, p. 41).

En este sentido, la percepción alude al conocimiento intuitivo. Cuando experimentamos el mundo a través de nuestros sentidos, generamos ideas en nuestro intelecto gracias a las que ordenamos este mundo para comprenderlo –como hemos expuesto anteriormente –. Las ideas o conceptos, por ende, encuentran su fundamento primero en el mundo intuitivo: la voluntad precede a la inteligencia, siendo este segundo elemento un útil a la mano del primero.

Schopenhauer, asimismo, discute la concordancia entre voluntad y representación; el argumento se centra en que la voluntad es la fuerza fundamental que impulsa la existencia y la manifestación de la realidad. El autor justifica su opinión y concurre que la voluntad como fuerza fundamental del universo, se mantiene en línea con el pensamiento platónico. Schopenhauer le reconoce al platonismo la ávida interpretación de que exista un elemento encargado de mantener el mundo. Al concentrarnos en la *República* de Platón –obra datada en el año 370 a.C.–, el pensador sustenta que la voluntad estaría relacionada con la razón y la sabiduría en su teoría del *alma tripartita*. En la misma obra, describe al alma humana como compuesta por tres partes fundamentales: el *logos* o razón, el *thymos* o espíritu, y el *eros* o deseo/amor. La voluntad, entonces, tendría carácter racional y podría encontrarse en la parte racional del alma, el *logos*, responsable de la toma de decisiones conscientes y del control de los impulsos y deseos del resto del organismo corpóreo. El *thymos* – cuyo correlato será el alma irascible – y el *eros* – para el cual su correlación no es sino el alma concupiscible– podrían influir en la voluntad, pero solo si no están en armonía con la razón. A la postre, podrá

establecerse que, para Platón, la voluntad no diverge de ser el resultado de la actividad racional del alma –que, entendiendo la Idea de Bien, la perseguirá y tendrá como fin de sus actos acomodarse a la significación y trascendencia del concepto – y su capacidad para elegir y actuar en línea con la razón y la sabiduría.

Es también en la *República* donde el ateniense presenta la clásica alegoría o Mito de la Caverna. La alegoría es la expresión de la teoría platónica en estado puro, alegoría con la que el pensador de Atenas habla de la presencia de un dualismo en el mundo. El mundo está conformado por la coexistencia de dos naturalezas: un mundo inteligible o *Mundo de las Ideas*, entendido como la realidad, y el otro mundo sensible, mundo en el que se presentan todas las apariencias. El primero de los mundos es donde encontramos la verdadera esencia del mundo; un mundo inmutable, eterno, accesible a través de la vía de la razón. En los escritos y crítica platónicos encontramos pistas de que este mundo inteligible es una inspiración parmenídea en el legado platónico. De otro modo, aquel mundo de apariencias al que denomina *Mundo Sensible*, no será otra cosa que la representación del devenir y la corrupción al que accedemos mediante los sentidos. Nuestro mundo tangible, este mundo del devenir, es una influencia directa de la concepción cíclica de la naturaleza –concepción mantenida por presocráticos como Heráclito–. La contraposición entre ambos escenarios no es insalvable; será la figura del filósofo aquella que, a través de la razón, logre establecer un puente para mostrar la realidad del mundo en el que se ubican las ideas y, en especial, la Idea de Bien de la que emana la voluntad platónica. Gracias a este mito, desarrolla Platón su teoría tripartita del alma, la sociedad justa y la importancia de la razón humana frente a la intuición sensible o empírica, dejando esta última característica humana relegada a la altura del betún, como facultad más vulgar de los hombres. Como bien es sabido, esto será cuestionable en la filosofía de Schopenhauer, abriendo un nuevo modo de concebir la esencia verdadera, así como una forma o método más apropiado para acceder a ella: la *intuición*.

De acuerdo con lo estudiado, Schopenhauer se inspira en la distinción platónica entre Mundo Sensible e Inteligible, con el fin de maquetar su particular y genuino voluntarismo. Concretamente, el alemán, aun aceptando esta dualidad –que no implica un dualismo separativista, en absoluto –, desecha la idea platónica de que la realidad última y verdadera se localiza allende del mundo sensible. La razón humana platónica es capaz de captar o inteligir esta realidad esencial, inamovible y eterna, gracias a la contemplación de las Ideas o formas eternas. Todo cuanto existe contiene un reflejo o representación del

Ideal del que provienen. En cuanto al mundo sensible, Schopenhauer considerará al mismo como un mero reflejo de la última realidad, dominado por la voluntad, que no es más que la potencia ciega e irracional que origina el movimiento y el sentido de todas las cosas del mundo. La voluntad es la fuente del sufrimiento humano a la vez que la causante del desprendimiento de las placas tectónicas o la fuerza de la gravedad y, por ende, el objetivo de la metafísica, desde un plano contrario a las teofanías. Así pues, Schopenhauer adopta esta dualidad bajo otra interpretación en la que el mundo sensible es el mundo de la representación, aquel que percibimos desde nuestros sentidos y que está sujeto a la ley de la causalidad. Por el contrario, el mundo inteligible es interpretado partiendo de otros términos. Ahora, este mundo al que, según Platón, se accede mediante el pensamiento o la pura racionalidad conceptual, para Schopenhauer no tendrá nada que ver con lo teórico, sino con la esencia volitiva de cuanto nos envuelve y moldea: la voluntad de vivir como fuerza ilógica y anómica. La voluntad no atiende a razón alguna; esta quiere porque quiere sin pensar que lo hace. No puede atribuírsele ningún carácter divino ulterior, pues no procede sino del mundo, pues es el mundo mismo en su esencia interna. La voluntad de vivir es raíz, la esencia misma del ser y de la existencia, y es por este motivo por el que no puede decirse estrictamente que Schopenhauer haya sido un continuador directo de Platón como sí lo serían los voluntaristas medievales. Más bien, para Schopenhauer, lo volitivo tendrá carácter anti-idealista, al no regirse por principios éticos ni morales más que por sí misma; la voluntad posee sus propias e irracionales “razones”. Es ella la que insiste en el hombre, metamorfoseándose en deseo, pasión o necesidad. Más adelante veremos que para Schopenhauer la ética es una producción humana, y, por tanto, hablando bajo los términos volitivos, anti-natura, por desplegarse contrariando la esencia misma de la naturaleza.

Ultimando este apartado, sería imperativo convenir en que la intersección entre el pensamiento schopenhaueriano y el platónico se advierte en la existencia de los dos mundos. Por contra, empero, divergen en la disquisición sostenida acerca de ambos universos o mundos: Platón valida que el mundo auténtico es el de las ideas y el conocimiento; Schopenhauer, mientras tanto, es el mundo de la voluntad el que debería aceptarse como único y verdadero, pues, si estudiamos al microscopio su esencia más íntima –metáfora que nos remite al representacionismo más schopenhaueriano- resultaría ser de índole volitiva todo cuanto existe. Además de esto, otra diferencia notoria entre ambas teorías sería la posición que ocupan los sujetos o individuos en relación con la

voluntad. Schopenhauer no libera a los sujetos de las cadenas de la voluntad; estos se mantienen desde que son concebidos por sus progenitores, atrapados en la *Rueda de Ixión* de la voluntad, en las garras de la misma que los arrastra a actuar sin cesar en busca de la satisfacción de sus deseos o necesidades. La libertad para Schopenhauer, lejos de ser una idea absoluta, es apariencia ilusoria. A diferencia de Platón, esta no trascenderá a un plano inteligible, sino sensible: sólo conocemos la libertad porque nuestra conciencia crea conceptos en el mundo de lo sensible, con los que poder operar y subsistir en el mismo. Diferentes serán, por consiguiente, los métodos para escapar de esta voluntad y para acceder a ella. Platón supone la posibilidad de lograr la sabiduría gracias a esta voluntad del alma racional, lo que implica mayor control sobre los impulsos y deseos, regidos por el carácter volitivo del logos.

### **3.3. El impacto de la reflexión oriental en la obra schopenhaueriana.**

#### **3.3.1. Las Upanishads.**

En el curso temporal que va desde el 1813 al 1814, aproximadamente, se produce el encuentro entre Schopenhauer y el orientalista y discípulo de Herder, Friedrich Majer (1772-1818), en una de las reuniones literarias organizadas por Johanna Schopenhauer en su casa. Arthur Schopenhauer, quien contaba con apenas 25 años de edad por aquel entonces, desarrolló una honda fijación por los textos védicos de la antigua India, al tropezar con las enseñanzas sagradas de las primeras traducciones de las *Upanishads*, y quedando prendado por su significación, coherencia y enorme trascendencia espiritual de carácter liberador y revelador. Las enseñanzas brahmánicas conocidas en aquel momento, se contraponían, sin lugar a dudas, a cualquier tradición religiosa o teofanía conocida por el filósofo hasta el momento. Contrapuestas a todos los prejuicios de las religiones judaicas y abrahámicas, en las que la visión del hombre es secundaria y manifestación de la magnánima omnipotencia de un dios supremo, el descubrimiento de las Upanishads y, en definitiva, toda la sapiencia milenaria indostánica— incluyendo, además de la percepción hindú, las enseñanzas budistas o zoroastristas— motivan el intuicionismo schopenhaueriano y su consideración acerca de la esencia primigenia del mundo y de sus manifestaciones.

Las Upanishads son textos de carácter filosófico que conforman parte de la totalidad del corpus de la literatura védica, tan extensa como trascendental, los primeros textos aparecieron escritos en sánscrito. Para expresar mejor qué significaron las



escrituras en el legado schopenhaueriano, será menester contextualizar su origen y trascendencia.

Los textos sánscritos de la India son las obras literarias más vetustas, probablemente, de la historia de la humanidad. La palabra *Veda* significa, en su sentido más literalmente “conocimiento revelado” (*sruti*) en idioma sánscrito, y este conocimiento no se refiere sino a las leyes divinas, fuente original de todo cuando puede conocerse. Originalmente, estos textos sagrados corresponden al conjunto de enseñanzas transmitidos por los clanes de sacerdotes de la antigua India entre el 800 a.C., y el 200 d.C. Aunque los textos no fueron registrados de manera escrita algunos siglos más tarde, el primer Veda original, incluye un mensaje trascendental de la literatura védica, tema relacionado con la autorrealización del ser. Los Vedas son cuatro, siendo el más importante el *Righ-veda*. El resto surgen como extensión de este gran primer Veda original, y serían el *Sama-veda*, el *Yahur-veda* y el *Atharva-veda*. La literatura védica comprende diferentes temáticas como los *Brahmanas* –o tratados simbólicos y rituales sobre el sacrificio–, los *Sutras*, los *Itihasas* –o grandes obras clásicas como el *Ramayana* y el *Mahabarata*–. Finalmente encontraríamos los *Aranyakas* –o anécdotas de anacoretas–, y los *Upanishads* –o doctrinas filosóficas, motivo de este análisis–.

Cabe citar que las Upanishads son una serie de disertaciones de índole filosóficas –concretamente 180– centradas en el análisis de la esencia del mundo, del ser humano, y de todo cuanto existe en este. La acepción de Upanishad deriva de la raíz *sat* (“estar sentado”); de *ni* (“algo venerable”) y *upa* (“cercanía” o “proximidad a”). En suma, Upanishad se referirá al acto de estar sentado cerca del profeta, maestro o sabio (*sat-guru*), dispuesto a escuchar e interiorizar sus enseñanzas (*siksa*). Las Upanishads son la cumbre del pensamiento espiritual de todos los tiempos; por ello son tan venerados y aceptados no sólo como religión, sino como filosofía misma y, aunque nunca se pretendió con las Upanishads construir un sistema filosófico, estas enseñanzas son tomadas como un sistema de pensamiento o forma de comprender la realidad mundana de manera espiritual.

La trascendencia de las Upanishads es aceptada, pero entonces, ¿qué es lo que estas sagradas erudiciones transmitían, y por qué inspiraron tanto la obra de Schopenhauer? La respuesta a esta pregunta es extensa y de suma relevancia pues, dentro de la sabiduría vedanta, las Upanishads se centran no sólo en la comprensión de la naturaleza del mundo y todos sus elementos, sino también en la condición humana,

cimentada, en un primer momento y de forma superficial, en la ignorancia y las actitudes o acciones egoístas características de los sujetos individuales. Estas actitudes serán comúnmente conocidas como *karma*, y comportarían la necesidad de un cambio de enfoque y actitud hacia la *transmigración*. Así, debido a que el hombre se caracteriza por estar sujeto a un fuerte sentimiento de apego y egoísmo, necesitará, si pretende conocer la esencia verdadera y última del mundo, realizar un camino de autoconocimiento hacia la liberación (*moksha*, *mukti* o *nirvana*). Atendiendo a la cuestión sobre qué es aquello que posibilita la liberación, las enseñanzas hindúes entenderán que el conocimiento último es la *autognosis* o comprensión del *sí-mismo* – *Atman*–. El *Atman* es la esencia que habita en todo: hombre, naturaleza, seres vivos, montañas, ríos, fenómenos climatológicos, etc. La doctrina védica milenaria expresa la conexión presente entre el *Atman* o espíritu del hombre, y el *Brahma* – espíritu universal –. Esta es una correspondencia entre lo *absoluto* y lo *relativo*; entre lo *subjetivo* y también lo *objetivo*. El misterio último del universo ha de ser buscado dentro de uno mismo, entendiendo que, a pesar de concebirse como elementos colocados en las antípodas, lo absoluto y relativo, lo subjetivo y objetivo o, lo individual y universal, no son sino dos caras de una misma moneda; dos elementos que esencialmente son uno mismo. Esta es, pues, la premisa fundamental que recogerá Arthur Schopenhauer para desarrollar la relación existente entre mundo y representación.

El *Brahma* y su misterio representa el *neti neti* (ni esto ni lo otro). El *Brahmanatman* no es “ni esto ni es aquello”, pero es “esto y lo es todo”. Bajo un enfoque personal, destacaría que esta doctrina del *neti neti* no tendría otro significado que la expresión socrática “*sólo sé que no sé nada*” ya que, aquel que ha sufrido en sus carnes la experiencia del sí mismo, deja de ser lo que era al reconocer que la absoluta identidad entre lo más profundo de su ser y la esencia del todo son lo mismo. Dejar de ser, reconociendo lo que es realmente, trae consigo que quien sí se siente alguien no sabe lo que es: aquel que ha vivenciado deja de ser aquel, y por eso no lo sabe. Llegar a desentrañar este misterio a través de la experimentación propia del autoconocimiento no puede verbalizarse en palabras exactas, es algo inasible e indefinible. Sólo la experiencia basta para dejar marchar el sentimiento de apego y el egoísmo. Los *sat-guru* han descubierto lo misterioso del misterio abrazando lo más hondo de su ser, por más doloroso que sea, y aceptando que somos nada y parte de este todo al mismo tiempo.

Si bien lo explicitado se desarrollará mejor en los próximos apartados del proyecto, matizaremos la semejanza sostenida entre las revelaciones de las Upanishads y la intuición voluntarista schopenhaueriana, centrando la atención en los conceptos *Brahma* y *Maya*. A lo largo de las páginas de los dos tomos de *El mundo como voluntad y representación*, nuestro pesimista filósofo habla de la diosa Maya, vástago de Ánrita (lo ‘no real’ o ‘falsedad’) y Níriti, diosa de la corrupción mundana. Maya corresponde con la representación, un arrojio ilusorio o aparente en el mundo, aquel mundo corruptible y superficial caracterizado por ese apego al individualismo que necesita liberarse tras iniciar la senda de la autognosis. Schopenhauer entiende que la relación entre Brahma y Maya no es sino el vínculo entre su tesis del “mundo como voluntad” y “mundo como representación”. A partir de aquí, planteará un sistema metafísico que prescinde de la idea de Dios como revelación de la voluntad única, incognoscible e inalcanzable y la sustituirá por una *voluntad de vivir* que puede ser conocida porque es lo que todos somos, es este Brahma del cual provenimos como Atman. En las Upanishads Maya es la ilusión de la realidad que el sujeto conoce hasta quitarse las anteojeras que le privan del verdadero conocimiento. El individuo vive en una quimera hasta caérsele el denominado *velo de Maya*, y lograr el conocimiento intuitivo propio de los sabios místicos o *ascetas* cuando miran hacia dentro de sí mismos y se intuyen, gracias a, como Schopenhauer la denominó en un momento inicial, una “conciencia mejor”; esta apertura mental permite intuir el mundo como lo que es: una representación de la voluntad. Schopenhauer usará estas denominaciones para explicar y fundamentar sus intuiciones metafísicas, pero no para aportar nuevos recursos conceptuales en sus escritos.

Según la opinión de Roger-Pol Droit, filósofo francés preocupado por estudiar la profundidad y relevancia de Schopenhauer, el pensador no se esmeró ampliamente en aprender sánscrito, así como tampoco ahondó en la cultura del hinduismo, lo cual puede llevarnos a pensar que el propio Schopenhauer mantuvo una profunda búsqueda por confirmar sus ideas. Aun así, a pesar de buscar una suerte de validación poético-filosófica de sus ideas en los textos milenarios, su filosofía ha supuesto un haz de luz, una apertura hacia una vía de índole más intuitiva que reflexiva.

Es inexorablemente sorprendente analizar cómo su visión holística del mundo le permite encajar el modo en que la filosofía kantiana y la vedanta expresan la misma realidad siendo perspectivas desvinculadas entre sí, en un principio. En suma, podrá aseverarse que aceptar el legado schopenhaueriano supone consentir las enseñanzas de

Kant además de las doctrinas védicas, dentro de un contexto romántico, donde el paradigma filosófico parecía apostar y sostenerse sobre verdades universales avaladas por la ciencia y el conocimiento racional heredado de la modernidad. Nuestro autor presumirá ser el gran punto de partida de este cisma tan particular de la filosofía. No obstante, cuando Schopenhauer habla de conocimiento, no debe obviarse el contexto señalado. Será ahí, en aquel marco, donde advertiremos una palpable preferencia hacia el conocimiento intuitivo en pro del empírico; una tendencia clara por la intuición inmediata frente a la empírica como “fundamento último y fuente de toda verdad” (Schopenhauer, A. 2005, p 128), limitando la ciencia a una explicación de la realidad, y a cómo la filosofía retoma el camino donde acaba la ciencia misma.

#### **a) Las Upanishads en la cosmovisión voluntarista de Schopenhauer.**

La lectura detenida de las Upanishads fue muy determinante para el filósofo de Danzig, marcando el carácter trascendental, ascético e incluso ético de su obra y tesis filosófica. Schopenhauer encontró en estos textos una confirmación de su propia teoría sobre la naturaleza última de la realidad: la voluntad. Como fuerza ciega e irracional de carácter metafísico, la voluntad vertebró todo cuanto existe, multiplicándose en el mundo tras la máscara de la apariencia, aspecto que apreciamos directamente desde la experiencia, gracias a nuestras formas del conocimiento y al principio de razón suficiente. En las Upanishads, precisamente por su concepción del mundo, la naturaleza y todos los seres que coexisten en ella en profunda armonía, Schopenhauer encontró la confirmación de su idea fundamental del mundo. La filosofía hindú enseña que el Brahma, la realidad última, la fuerza divina e impersonal, es origen de todo y subyace a todas las cosas. En *El mundo como voluntad y representación*, Arthur Schopenhauer manifiesta un alegato sobre la importancia del legado del pensamiento védico –concretamente, la sabiduría en las Upanishads– en su obra, dice así:

“La expresión directa de la sapiencia la encontramos en los Vedas, el fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos, cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en las Upanishads, el mayor regalo de este siglo; ahí se expresa de muy diversas formas pero en especial cuando se hace desfilar ante la vista del discípulo todos los seres del mundo, vivos e inertes, y respecto de cada uno se pronuncia aquella palabra convertida en fórmula y en cuanto tal denominada *Mahavakya*, más correctamente, *tat twam asi*, que significa «eso eres tú».” (Schopenhauer, A. 2004, p, 420.).

La Gran Palabra “*tat tvam asi*” es una cardinal enseñanza del pensamiento hindú que se encuentra en las Upanishads. La frase en sánscrito a la que alude Schopenhauer se refiere a la unidad fundamental de todas las cosas en el universo, el Brahma, fuerza divina e impersonal subyacente a todo cuanto existe: voluntad. Es probable que Schopenhauer quedase obnubilado por la carga espiritual que profesaban las ideas de Maya como diosa de la ilusión, el encanto, el sortilegio, la quimera y el embrujo del mundo en el que coexistimos todos los seres. Quizás sea la faceta alegórica y la plasticidad del pensamiento hindú el pensamiento que inspiraba al filósofo para expresarle a todo aquel que quiera conocer, cómo se configura y funciona la voluntad de vivir en el conocimiento humano. Por ejemplo, en el imaginario hindú existen diferentes mitos, como podría ser el de la concepción dualista entre *Prakriti* y *Purusha*. Esta dualidad no hace referencia a otra cosa que a los dos elementos a los que aludimos constantemente: materia y entendimiento o consciencia. *Purusha* será, en estos términos, el análogo al *Atman*, es decir, el mismo sujeto cognoscente capacitado con el ‘don’ de la intuición. Por el contrario, *Prakriti* se correlacionará con la esencia del *Brahma*: la esencia volitiva del mundo, esa voluntad irracional insaciable que no descansará jamás, pues de ella emana todo lo que existe, y a ella vuelve todo lo que acaba. No menor importancia le concede Schopenhauer a la triada *Trimurti*.

La triada *Trimurti* es una creencia religiosa de la cosmogonía hinduista referida a los tres aspectos principales de la divinidad. *Trimurti* no significa algo diverso a triada; significa, literalmente, “tres formas”, y alude a las tres principales manifestaciones de la divinidad en el hinduismo: Brahma, Vishnu y Shiva. La trilogía manifiesta que existen tres fuerzas en el mundo. Brahma es la deidad creadora, responsable de la fundación del cosmos y de todo cuanto abarca nuestro universo. Vishnu será el dios cuya energía impulsa la preservación cósmica. La mitología hinduista cree que este dios mantiene el universo en equilibrio y armonía. Como fuerza destructora se considera al dios Shiva, quien devasta y lo transforma todo. *Trimurti* es la representación simbólica del curso de la vida ya que, adoptando un foco crítico, nacer, crecer y reproducirse y, en instancia última, fenecer, se adaptan a la esencia de las tres fuerzas cósmicas. Así opera la voluntad de vivir, sin descanso alguno, crea, preserva y destruye. Para los hindúes, el individuo humano contiene en sí mismo una esencia que le conecta con lo divino, y no sólo el hombre, en realidad, todo lo que existe incluye esta esencia, precisamente, porque todo emerge de ella. A mi juicio, las tres fuerzas creadoras tienen mucho en común con la

*dialéctica histórica* hegeliana: tesis (Brahma), síntesis (Vishnu) y antítesis (el gigante Shiva). A diferencia de Hegel, el auto-desenvolvimiento de la Voluntad no es ordenado y racional, sino caótico y totalmente absurdo; la voluntad solo quiere perpetuar la vida sin ningún tipo de razón. El mundo es un único organismo.

Lo que nos enseña *Trimurti* es que todo lo que existe perece, y por ello debemos aceptar este principio vital, sin dejar de ser conscientes de que, aunque todo lo material esté sujeto a corrupción, en lo profundo del mundo, este sigue su curso. Si miramos por la ventana durante el verano y observamos a las golondrinas desfilas, pensaremos que no son otra cosa que golondrinas, aves migratorias que emprenden vuelo cada octubre para volver nuevamente a construir sus nidos y criar a su estirpe. Quizás pensaremos que sólo son golondrinas, siéndonos insignificante la idea de si la misma golondrina que solía posarse sobre nuestra ventana será la misma golondrina que construirá su nido el próximo año. En esencia, Schopenhauer nos pretende transmitir lo mismo, haciendo uso de las enseñanzas hinduistas: aunque estemos cegados por nuestro egoísmo, en el fondo no somos diferentes a una golondrina, un perro, o, una oruga; no somos más que las disparejas formas o hipóstasis de la voluntad de vivir, voluntad hecha carne, pues “el cuerpo constituye la pasarela que nos conduce desde la representación hasta el ser, la salvación a la amenaza solipsista” (Cabrera Rodríguez, J.A., 2015, p, 455). El cuerpo tendrá, pues, dos caras, una representativa –mediada por el *principio individuationis*–, aquella con la que nos identificamos como sujetos individuales y gracias a la que identificamos al resto como ‘lo otro’ o ‘los otros’, y otra volitiva. Ya dijo Magee, que “el conocimiento directo que tenemos de nuestra propia volición no es conocimiento de una entidad, sino de una actividad” (Magee, B.,1991, p.139).

Concerniente al tópico de la triada, podría establecerse, una vez más, la relación presente Patón y la interpretación schopenhaueriana del hinduismo. El ateniense reparó en estructurar los grados de hipóstasis del Uno o *Idea de Bien*, hasta llegar al mundo corruptible; tres son, también, las formas del alma, y tres serán los individuos que las contengan en un estado ideal de república platónica. La triada *Trimurti* concede tres símbolos para expresar el mundo y, aunque no podamos decir que haya una directa relación entre la *Trimurti* y el Platonismo, ambos abordan temas en común, como el alcance de la realidad física y la existencia de un mundo trascendente. La voluntad se manifiesta en el mundo de la representación en diferentes grados. Los grados de representación aluden a las eternas formas de las individualidades; esto supone una

jerarquía de los seres que empiezan en el mundo inorgánico, desde el nivel más bajo que individuación, y van ascendiendo hasta el grado más alto de objetivación: el hombre, aquel que posee intelecto, capacidad reflexiva, conciencia de sí mismo y personalidad. Schopenhauer escribe:

“Para manifestarse en su significación adecuada la idea del hombre no podía presentarse sola y desgajada, sino que tenía que estar acompañada de toda la serie descendente a lo largo de todas las formas animales y del reino vegetal, hasta llegar a lo inorgánico sólo la totalidad de las formas completa la plena objetivación de la voluntad. Están tan supuestas en la idea del hombre como las hojas, las ramas, el tronco y la raíz en las flores del árbol: forman una pirámide cuya cúspide es el hombre” (Schopenhauer, A., 2005, p. 208).

Volviendo a considerar la terminología y la doctrina propias de las Upanishads presumen ser un elemento exegético para nuestro autor, quien se abastece de las moralejas místicas del pensamiento hindú para arrojar luz a su particular reinención del voluntarismo. Se remite, además, a las Upanishads con la intención de argumentar, como ya hemos subrayado, que el conocimiento de la realidad última gracias a la “conciencia mejor” es la clave para la liberación de la angustia, el desconsuelo, el hastío y el sufrimiento humano.

### **3.3.2. La negación de la voluntad de vivir como escapatoria al sufrimiento humano.**

Escapar de las cadenas del dolor de la vida no es tarea fácil, y mucho menos, optativa. Todo aquel que haya venido al mundo, deberá padecer en sus carnes el mal que este aguarda. Ni nada ni nadie se mantiene exento del paso del tiempo; ni nada ni nadie queda fuera de las garras de la voluntad incansable, que arremete contra todo lo que surge de ella misma. Morir parece, para Schopenhauer, el pago de una factura sensata tras haber caminado por los pantanosos terrenos de la existencia, pero este espantoso final no deja de parecernos una broma de mal gusto. Quizás la vida sea sólo eso: una absurda y melancólica broma con un absurdo y drástico final. En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer escribe que el hombre “está entregado a todas las tempestades de la realidad y al influjo del presente, ha de afanarse, sufrir y morir como el animal” (Schopenhauer, A., 2005, p. 102).

Esta premisa de que cuanto existe es punzante, nos vaticina cómo Schopenhauer entiende el mundo. Para él, a diferencia de Leibniz, el mundo es entendido como *el peor*

*de los posibles mundos*; un lugar lleno de mal en el que las criaturas quedan arrojadas para cumplir el objetivo del crudo y hostil arranque volitivo. La voluntad de las criaturas mundanas no tiene el mismo carácter que la voluntad de vivir, pues, al perecer los seres, esta sigue estando presente, perpetuando las especies sin cesar. La voluntad misma se afirma constantemente impidiendo la negación de la voluntad o *noluntad*. Este último término, usado para referirse a la negación de la voluntad en Schopenhauer, no es un término que usara el filósofo en su obra, para expresar la realidad de que la única manera de liberarse con rotundidad del yugo de la voluntad de vivir y sus influjos desiderativos y concupiscibles, es negarla. La renuncia a la apetencia humana significaría caminar contra natura, pero es la única forma de lograr una verdadera quietud del alma, y liberación del sufrimiento humano. La *noluntad* involucra una renuncia consciente de los deseos, a través de la aceptación del mundo tal y como es, desaferrándonos de las ilusiones, los engaños y los enredosos sortilegios del plano más recóndito de la naturaleza. La importancia del conocimiento humano ha de ser traída nuevamente a colación, justamente, porque esta capacidad humana es, notándose un gran contraste entre esta y el intelecto del resto de seres existentes, la única dotada para lograr esclarecerse, intuyendo la verdad que habita tanto en sí misma como tras la apariencia del mundo:

“La renuncia voluntaria y no fundada en ningún motivo a la satisfacción de aquel impulso es ya un grado de negación de la voluntad de vivir, una auto-supresión de la misma, a partir de un conocimiento que actúa como aquietador; en consecuencia, tal negación del propio cuerpo se presenta ya como una contradicción de la voluntad con su propio fenómeno” (Schopenhauer, A., 2005, 394).

Esto es, la verdadera esencia del querer, tras ser aniquilada, será lo único que palie y acalle el apremio de la voluntad, considerándola como la “única medicina radical contra la enfermedad de la que todos los demás bienes, todos los deseos cumplidos, son simples paliativos y meros anodinos” (Schopenhauer, A., 2005, p, 428). Ante este respecto, el filósofo sostendrá una peculiar reflexión, y es que, para él, tanto el desasosiego o hastío como la necesidad imperiosa de saciar una apetencia, suponen dolor, bien por exceso, o, por su contra, deficitariamente. En este sentido, respecto de la dimensión desiderativa del individuo humano, Schopenhauer alega que “la esencia del hombre consiste en que su voluntad aspira a algo, movida por el deseo o impulso; cuando este deseo se satisface, otro vuelve a ambicionar y así continuamente; incluso la felicidad y bienestar del hombre, consisten, únicamente, en ese tránsito” (Schopenhauer, A., 2005, p, 316). De este modo,



la felicidad no existe en el mundo pues también sería ilusoria, entendiéndose, únicamente, como un periodo transitorio que tenderá, una vez saciadas las escaseces y apetitos, a ser una falta de satisfacción y sufrimiento.

Para el filósofo, preexisten dos enigmas acerca del sentido de la felicidad. Estos son el dolor, por una parte, y el aburrimiento, por otra. La necesidad y la privación nos conducen al dolor; y, la seguridad y la abundancia nos mueven al aburrimiento. La vida del hombre es el constante fluir de estos dos estados ya que la base de todo deseo es la privación. En otros términos, deseamos constantemente aquello que no tenemos y cuando lo satisfacemos aparece otro deseo aun por satisfacer, y esto nos hace sufrir –nunca se para de querer–. No paramos de codiciar, de querer, porque estamos vivos, y porque la vida es voluntad. Sin embargo, cuando satisfacemos todas nuestras necesidades nos asalta, nuevamente, el aburrimiento. Vivir, o mejor aún existir, es, luego, un constante y un eterno retorno entre el dolor y el hastío: angustia, congoja y desesperación. Por consiguiente, el mundo no será para Schopenhauer otra cosa que la representación del principio primario y absoluto que es la voluntad de vivir y, por tanto, al expresarse en el mundo, causa dolor; ocasiona un mundo maldito lleno de egoísmo en el que cada ser, que al mismo tiempo es la individuación misma de esta voluntad, está constantemente luchando, de forma consciente o no consciente; consigo o contra el resto, con la clara intencionalidad de satisfacer sus deseos:

“(…) este ánimo de la vida –la voluntad de vivir– puede compararse con una cuerda que se tendiera sobre el escenario de marionetas del mundo humano y de la que colgasen los muñecos a través de hilos invisibles, siendo soportados solo en apariencia por el suelo que estuviera a sus pies –valor objetivo de la vida–. Si esta cuerda cede, la marioneta desciende; si se rompe, se tiene que caer, pues el suelo la soporta solo en apariencia: es decir, el debilitamiento de aquella alegría de vivir se muestra como hipocondría, *spleen*, melancolía, su total agotamiento se presenta como tendencia al suicidio (...) el hombre busca camorra consigo mismo para matarse, como lo hacen algunos con otros con el mismo fin; o incluso, si no hay remedio, es impulsado al suicidio sin un motivo especial” (Schopenhauer, A.,2005, pp., 404-405).

Conforme lo aventurado por el filósofo, el medidor de la angustia será la presencia de la voluntad de vivir en la vida del sujeto, suponiendo que, cuanto más se desligue este de sus garras, en menor grado padecerá sus alcances. Si esto es así, entonces, ¿existe alguna fórmula para quedar liberado de las cadenas de la voluntad? Aunque pareciera no

haber escapatoria alguna, pues todo lo que existe en el mundo es voluntad si hablamos en términos metafísicos, nos dice Schopenhauer que la solución es su anulación. Para el filósofo es posible acceder a la supresión de la voluntad, parcial o totalmente, siguiendo unas vías concretas. Según argumenta la catedrática española, Pilar López de Santa María en el apartado quinto de la traducción española de la obra magna schopenhaueriana, “la liberación de la voluntad de vivir, fuente de todo dolor, encuentra en Schopenhauer dos vías: una puramente contemplativa –el arte– y otra de carácter práctico –la ética y la ascética–”. Aunque se entienda el alcance de estas dos vías, en el presente proyecto consideraré la distinción de las tres vías, sobreentendiendo sus caracteres práctico y contemplativo. Habiendo aceptado e integrado el discurso de Pilar López de Santamaría acerca de los caminos schopenhauerianos hacia la noluntad, los métodos que el alemán propone y defiende para lograr la liberación de la voluntad serán tres: la vía de la ascético-mística, el camino de la ética o de la compasión, y la vía estética. Dichas vías asienten diversos grados de noluntad, siendo la estética el grado más ínfimo y momentáneo de emancipación volitiva.

**a) La vía místico-ascética como liberación de la voluntad de vivir. El *asceta* como sujeto de noluntad.**

El ascetismo se considera una de las vías principales de huida de la cárcel de la aflictiva voluntad de vivir. El carácter del sendero ascético-místico reside en su forma práctica; lograr la abulia mediante el ascetismo implica una liberación definitiva de la condena volitiva, aunque, sin pretensión de sentirnos engañados, se puede mostrar que cualquiera que desee lograr la receta o fórmula de la “vida feliz”, estaría obligado a aceptar que la vida es una suerte de recipiente contenedor de males. Cualquiera que asuma esta realidad podrá, entonces, adentrarse en el bosque de los suspiros con una conciencia predispuesta a lograr la salida. Así como no existe recetario alguno que marque las pautas de una “buena vida”, tampoco existirá procedimiento explícito que demuestre cómo ser un asceta – del mismo modo que no se nos muestra cómo ser un genio o un santo –. La vía ascética, al igual que el resto de vías próximamente expuestas, comportará un pase duradero a la negación de esta esencia de la realidad, esencia que no podríamos admitir de no ser por el conocimiento, pero no un conocimiento racional, no. Hablamos, cómo no, de un conocimiento intuitivo, tendente a la autognosis. En esto consistirá la ascética, en acceder a ese ‘recoveco’ de nuestro conocimiento que nos conecta directamente con la esencia de las cosas; la realidad de lo que somos, hemos sido y seremos.

Para Schopenhauer, el ascetismo comporta un “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” (Schopenhauer, A., 2005, p.454). El camino del asceta proporciona una vida llena de resignación y privación desiderativa. Como puede suponerse, la senda del ascetismo es una de las más complejas puesto que, aceptar la privación total de todas las apetencias en el propio cuerpo poseído, es una acción que conlleva enormes sacrificios y sufrimientos. Ya en el siglo XV, algunos místicos religiosos como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús, intuyeron la fuerza de esta vereda de abnegación, escogiendo la vía purgativa para encontrar el pasaje de la iluminación y la unión con el principio trascendental del mundo. Por supuesto, la interpretación de la mística religiosa excluiría la idea de que esta esencia primigenia fuera algo diferente a Dios. Para Schopenhauer la mística religiosa presenta una correlación con la filosofía hindú, al menos, en la praxis. Tanto los místicos religiosos como los sabios hindúes, lograrían esta comunión esencial entre el principio del mundo y su yo interior; esta unión a la que el imaginario de la sapiencia oriental denominaría *brahmanatman*, el perfecto enlace entre el *Brahma* o *Prakriti*, y el *Atman* o *Purusha*, “con sus prácticas mortificadoras, sus ayunos, su voto de castidad, su abstinencia, su actividad meditativa y concentrada. De esta manera, el asceta persigue una beatitud alcanzable tras haber intuido un Todo con el que entra en comunión” (Cabrera Rodríguez, J.A., 2015., pp.508-9). El asceta busca la *henosis* o unión revelada, es por ello que el elemento que vertebra el camino de la mística ascética es el conocimiento intuitivo. Intrínsecamente en el corazón del pensamiento hinduista sánscrito, encontraríamos elocuentes referencias a los juicios budistas. En su tesis acerca de la importancia del intuicionismo schopenhaueriano, José Antonio Cabrera Rodríguez expone que:

“En algunas observaciones sobre la literatura sánscrita, se enlaza a Buda como el gran gurú que enseñó precisamente el camino hacia la paz interna con la retirada del mundo. Sus discípulos aprendieron de él la meditación serena, aprendieron a concentrarse sin distraerse con todo lo que había alrededor, con el único fin de alcanzar esa iluminación o intuición absoluta con el *Brahma*, la unidad más completa y fundamento de todas las cosas, pues quien mejor entiende esto es el *yogui* o *saniasi*, que con una preparación metódica retrae hacia su interior todos los sentidos y olvida el mundo y a sí mismo: lo que entonces queda en su conciencia es el ser primigenio.” (Cabrera Rodríguez, J.A., 2015, p. 514).

Asimismo, puede convenirse que, para Schopenhauer, tanto el budismo como el hinduismo, serán fuentes cardinales a modo de sendero hacia la noluntad. Tal es así que, agradecido por la influencia de Friedrich Majer, Schopenhauer pudo percibirse a sí mismo como ferviente partidario de estas dos tradiciones orientales, atribuyéndoles un gran valor como iniciadores de una forma reveladora de conocimiento; una comprensión sublime de la naturaleza humana y la búsqueda de la liberación. Las erudiciones de Siddhartha Gautama a propósito de la anulación desiderativa y la renuncia del mundo material, las enseñanzas de los textos védicos y el retorno hacia formas primitivas de cristianismo austero, ofrecerán, según el filósofo, el atajo hacia la iluminación y la emancipación del dolo característico del mundanal ruido. Estas consideraciones le confieren a Schopenhauer la herramienta pertinente para apostar por la metodología privativa de resignación, y por la conciencia contemplativa y meditativa como escapatoria de las zarpas de la voluntad de vivir, en su interpretación del mundo como una representación de la voluntad. Sin embargo, desde la postura del asceta como figura de negación de la voluntad, el camino emprendido hacia la noluntad:

“desbroza el sendero hacia el retiro y la incomunicación, hacia la ascética e incluso hacia la mística; pero si tan sólo nos conformamos con él, no subiremos un solo peldaño hacia el compromiso activo quitapesares a donde nos empuja la virtud de la caridad” (Cabrera Rodríguez, J.A. 2015, pp. 505-506).

El asceta, por tanto, ha de aniquilar la maligna actividad que deja a su paso aquella voluntad insaciable e irracional. Para ello es necesario que deje de aceptarla comprendiendo cuál es su estrategia de funcionamiento. Primero, tiene que alejarse del concepto de felicidad que ubicamos en el imaginario colectivo social, comprendiendo que la verdadera felicidad posee otro alcance, precisamente un alcance cuya metodología se encuentra en las antípodas del placer y el hedonismo más representativo. En el *Mundo como voluntad y representación II*, Schopenhauer nos dice que “la sucesiva satisfacción de todo nuestro querer es lo que se piensa con el concepto de felicidad” (Schopenhauer, A. 2005 [1818], p. 616). En este sentido, el placer, y por supuesto, la felicidad para el filósofo alemán, jamás podrán entenderse desvinculados de otros conceptos tales como “satisfacción”, “deseo”, “goce”, “egoísmo”, “apetencia” o “pulsión”. Desde el prisma de la voluntad se acepta que todo lo que se desprende de la felicidad o placer egoísta es la conservación de la misma. Esto es, todo sujeto humano y no humano presentan como punto de intersección sus acciones volitivas, y no su capacidad racional o abstractiva.

Precisamente por esto para Schopenhauer la naturaleza existencial es egoísta: no hay razones en ella más que la irracional razón de que somos presos de una espiral de nacimientos que llegan a la desembocadura de la muerte, y así sucesivamente sin final esperado.

Para Schopenhauer, es necesario entender esta tendencia al placer como la voluntad de vivir y su afirmación. Ésta implica la serie de acciones que nos llevan a no conseguir frenarla. El cuerpo del sujeto juega aquí un importante papel: es en el propio organismo el lugar desde el que se alimenta la expresión volitiva; el cuerpo no es otra cosa que la voluntad hecha carne, gracias a él, tomado como móvil, la voluntad seguirá su mezquino curso. La voluntad de vivir se afirma en el cuerpo del individuo a través de dos mecanismos que corresponden, en una primera instancia, a la *acción de preservación* o supervivencia del organismo individual, a través de la alimentación, del descanso o la paliación de las necesidades orgánicas. Además de esto, existe un segundo mecanismo centrado en la intensificación y multiplicación de los goces. La satisfacción de los goces o necesidades apenas dura un limitado tiempo hasta volver a aflorar nuevamente, por lo que nos veremos expuestos a la misma circunstancia de necesidad. Cada vez que aplacamos una apetencia, nos surgen otras nuevas. Como se aprecia, el propio cuerpo es una de las maquinarias más potentes que ha emanado de esta esencia irracional del mundo. El asceta intuye esto, y, una vez aceptada la realidad, decide hacer uso de su cuerpo como negador volitivo. Para ello precisa dejar a un lado todas sus necesidades y exponerse a la verdadera situación de escasez, miseria y penuria vital, al no poder saciar sus apetencias. Aunque parezca paradójico, esta *contra-naturaleza* nos instiga a hallar la vía que se precisa para llegar a la felicidad en términos schopenhauerianos. La figura del asceta es fundamental para negar completamente la voluntad de vivir. Aquel que ejerce el ascetismo contiene en su interior el auténtico conocimiento de la verdad, y el potencial preciso para salir del dolo mundanal. Para Schopenhauer, ser un asceta no está al alcance de todos los individuos, reservando este camino de abnegación a unos pocos. Se sabe de buena mano que ni siquiera el mismísimo Arthur Schopenhauer llevó la vida de resignación que tanto admiraba y halagaba en sus escritos. Sólo algunos sujetos, como los sabios hindúes, los místicos religiosos, quizás también Buda y, cómo no, la persona de Jesucristo, lograrían, acceder a este camino iluminativo de comunión con el todo que promete la práctica asceta, negando en su totalidad la voluntad de vivir.

En definitiva, podemos suponer, tras reflexiones como las de José Antonio Cabrera Rodríguez, que, mientras el *asceta* emprende la vía hacia la noluntad escogiendo una negación de toda apetencia desde su propio cuerpo individual, aquellos quienes hacen uso de la virtud compasiva ejercerán la noluntad a través de un ejercicio de empatía, privándose a sí mismos de los placeres para ceder ayuda al prójimo. Aquí encontramos una de las radicales diferencias entre la figura del asceta y la figura del sujeto compasivo, a quien Schopenhauer denominará *santo*, y para quien la vía tendrá particularidades o matices que divergen de la senda escogida por el *asceta*. Haremos un análisis comparativo entre estas dos figuras en el próximo apartado.

**b) La herencia budista y cristiana en Schopenhauer: la virtud de la compasión. La figura del *santo* como negador volitivo.**

Además de la sabiduría propia del corpus oriental, Schopenhauer elogió las nobles enseñanzas del cristianismo primitivo sobre el logro de la noluntad a través de la vía práctica, concretamente, mediante la práctica de la virtud de la misericordia. Para el filósofo, esta idea de compasión se encontraba muy presente en el budismo, donde se promovía la piedad y el altruismo hacia todos los seres vivos como forma para alcanzar la *henosis*. La compasión, por tanto, será una virtud digna de todo proceder ético.

La ética schopenhaueriana se presenta como una reacción a las éticas eudemonistas o éticas materiales, precisamente, por su afán de prometer estrategias factibles que esbozan una senda hacia la felicidad. Schopenhauer arremete duramente contra el hedonismo considerando egoísta cualquier precepto que se acoja en sus enseñanzas. Si observamos con detenimiento el contexto cultural del que parte la filosofía de Schopenhauer, comprenderemos que este bebe directamente del pensamiento de su época, pensamiento arraigado al imaginario filosófico y cultural moderno, con fuertes matices moralistas. El paradigma moralista moderno asume, en cierto grado, que el logro de la felicidad participa de un arranque egoísta. Quizás este sea el motivo por el cual Schopenhauer ataca también la acepción de “moral”, deslegitimando su trascendencia y revalorizando la importancia del concepto de “ética” como punto de partida compasivo.

Para Schopenhauer, la ética hedonista entraña un móvil egoísta, de modo que, la consecuencia más lógica, será inferir que tal motivación debe alejarse de aquello que nos aparta de la esencia verdadera del mundo – *principium individuationis* –, partiendo de la compasión. El envés representativo e ilusorio del mundo únicamente nos acarrea

problemas interpretativos por culpa del principio de razón suficiente. Aceptando esto, Schopenhauer cae en la cuenta de que las naturalezas de la moral y de la felicidad difieren en esencia: la naturaleza de la felicidad es la causa de todo mal; la naturaleza moral, una de sus más útiles soluciones. Al ser la voluntad el principio único del mundo, su carácter volitivo será el mismo para animales y para humanos. El sujeto cognoscente, es decir, el propio hombre, debe hacer uso de la herramienta del conocimiento para lograr una visión esclarecida de la realidad en sí misma. Aunque esta visión o iluminación recaiga potencialmente en manos de cualquier sujeto puro de conocimiento, no todo sujeto puede acceder a ella si consideramos la diversidad de tendencias y capacidades del intelecto humano. Nuevamente, observamos cómo la intuición – autognosis–, que comienza por uno mismo, será imperativa para preferir negar la voluntad de vivir, tras avistar sus crudos alcances e implicaciones.

Schopenhauer define la compasión como “la participación totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el sufrimiento ajeno, y, a través de ello, en la supresión de tal sufrimiento, con la que, en último término, consiste toda satisfacción y todo bienestar” (Schopenhauer, A. 1993, p. 233.). Ante este respecto, el camino de la virtud compasiva también consistirá en una aniquilación de la voluntad, haciendo uso de una insondable introspección gracias a la que el sujeto se intuye como lo que es: uno de los múltiples enveses de la voluntad de vivir, es decir, como otra de sus facetas. El sujeto que acceda a esta fuerte conclusión y vislumbre la *henosis* podrá reconocer la realidad, y comprenderá que ser uno mismo no es algo diferente a ser otro; ser yo, es igual a ser tú. Esta reflexión será el caldo de cultivo primigenio para obrar en nombre de la compasión.

Se entiende, por tanto, que para Arthur Schopenhauer existe un paralelismo entre el concepto de altruismo y de ética, al inferir que el derrocamiento de la voluntad de vivir a través de la compasión implica un punto aceptación de la felicidad ajena y, aunque ya se ha mencionado que la vía para escapar de la voluntad es negarla por completo y que atender a la necesidad o necesidades del prójimo supone todavía una aceptación volitiva, Schopenhauer entenderá que si todos actuásemos ayudando al prójimo a través de la supresión de las necesidades propias, en última instancia, se acabaría con el hedonismo egoísta propio del yo. La lectura que puede hacerse de esto es, en realidad, el pensamiento de que, en las profundidades de sus palabras, Schopenhauer no está negando la felicidad en términos generales, sólo acusa de nefasta a aquella felicidad característica del egoísmo

más individualista. Para nuestro filósofo, este amor a la humanidad (*Menschenliebe*) es un postulado muy propio del cristianismo en su interpretación más apocatástica, volviendo a formas de vida primitivas y austeras con las que los sujetos practicaban la noble probidad de la clemencia para con el resto de sujetos existentes.

Como vemos, Schopenhauer da un enfoque totalmente diferente a los conceptos de *bien* y *mal*, y explicará que estos deben ser definidos según sus alcances conceptuales, en función de la voluntad; la voluntad de vivir será, una vez más, la unidad de medida. La satisfacción ética, por tanto, sólo será lograda por individuos capaces de desprenderse de su fuerte arraigo al *yo*, y descender del *principio de razón suficiente* hacia este todo. Schopenhauer será uno de los primeros filósofos que reivindicaron la problematización del solipsismo más egoísta e individualista mediante la idea de que, en realidad, la otredad no deja de ser una extensión de nuestro propio yo esencial. Si nos atenemos a la épica locución sartreana que dice aquello de que “el infierno son los demás”, comprenderemos que en lo más recóndito de nuestro imaginario colectivo una de las mayores enfermedades de la tradición de pensamiento occidental fue colocar el egocentrismo en el centro de nuestro sistema, aceptando que aquello que no soy yo o no emana de mí, presenta un carácter malicioso. Precisamente para Schopenhauer será esta representación narcisista del mundo que nos recubre, un supuesto que debemos restituir aceptando que no todo lo que originariamente se ha concebido como bueno o malo implique serlo necesariamente. La idea schopenhaueriana precisa de un ejercicio introspección para intuir todo lo mencionado, con la finalidad de iniciar un camino ético hacia la noluntad, de entre las que destacaríamos como elemento fundamental las grandes virtudes compasivas de la *justicia* y la *filantropía*. La primera podría concebirse como la virtud compasiva de grado más bajo e implicaría una acción restrictiva de la voluntad, mediante la cual el agente se constriñe para no perjudicar al otro –asumiendo que este sujeto agente no fuera capaz de privarse de ciertas apetencias con el fin de ayudar al otro–. A mi juicio, esta virtud de la justicia posee una inspiración kantiana: el sujeto actúa acorde al deber, y no instigado por un genuino imperativo categórico. En segundo lugar encontraremos la filantropía como virtud compasiva en sí misma, entendiendo que, quienes actúen aferrándose a la filantropía, no sólo operarán a favor de la justicia, sino que además lo harán altruistamente desde la intuición de que la realidad existencial del sentir penurias y males en las propias carnes no es cosa diferente al sentir del prójimo, y que por ello hemos de hacer lo correcto



pues sólo acallando sus males, conseguiremos aplacar el verdadero mal al que estamos sometidos desde el momento de nuestro nacimiento.

Como se evidencia, el proceder ético presupone que quien lo ejerza, actúe con compasión con el otro, leyendo a este otro no como un ajeno a sí mismo, sino como una especie de “yo otra vez”. Sólo de esta manera podremos visualizar la alteridad bajo unos términos de confraternidad, con justicia y empatía. Para Schopenhauer el amor misericordioso es la emoción que liga a la humanidad y la base para emprender el conocimiento del todo. De manera diferente al asceta, el pensador decimonónico reivindicará que la vía ética ha de ser emprendida por la figura del santo, siendo este quien escoge proporcionar al otro su ayuda misericordiosa. Y es que “la compasión no nace de un error en el conocimiento del fenómeno sino, por el contrario, de un conocimiento verdadero de la esencia” (Schopenhauer, A. 2005, Introducción, p. XXXVI,); o, expresado de otro modo, “Schopenhauer no descubre la otredad a resultas de una clara conciencia de percepción inadecuada de lo que es el mundo, camuflado por la pluralidad o el polimorfismo de individuos, sino por un conocimiento esencial de aquello en lo que consiste” (Cabrera Rodríguez, J.A. 2015, p. 495). El mundo es un entramado de males y de personas que, bajo el ansia de saciar sus carestías, proporciona mal a otro sujeto. El santo ha de ser quien invierta este rol cavilando que, en el corazón de un mundo en el que *homo homini lupus est*, es posible toparse con una buena persona capaz de “transgredir la ilusión de lo individuado infiltrándose en la totalidad a partir de una visión especial” (Cabrera Rodríguez, J.A. 2015, p. 497). En *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Schopenhauer describe así la fenomenología misma del sentimiento compasivo del santo:

“Compadezco yo [al sufriente], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios. Solamente de este modo puede su dolor [*Wehe*], su necesidad, convertirse en ese motivo para mí: fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios. Ese proceso es, lo repito, misterioso (...). Y, no obstante, es cotidiano” (Schopenhauer, A. 1993, p.251).

Schopenhauer opina que el altruismo característico del santo no nace de forma consciente, sino por pura casualidad tras captar la ‘gran verdad metafísica’ para la cual la compasión sería una consecuencia directa. Más que centrar el potencial negador de la voluntad en su propio cuerpo, como sí lo hacía el asceta, la particularidad del santo será negarla no queriendo en sus propias carnes, sino queriendo para los demás; es decir, entendiendo que, “aunque el sufrimiento se me dé como algo ajeno y exterior, gracias a la intuición lo con-sienta, o sea, lo sienta como mío, pero no en mí, sino en otro”

(Schopenhauer, A. 1993, p.253). Por añadidura, además del modo de negación de la voluntad, entendemos que otra de las grandes diferencias entre la figura del asceta y del santo es el grado de noluntad al que acceden bajo el uso de sus metodologías. Mientras que para Schopenhauer el asceta niega en su totalidad la voluntad de vivir mediante el ejercicio de la auto-privación absoluta de toda necesidad, el camino escogido por el santo no implica drásticamente el rechazo total de todas las apetencias, considerando sólo el rechazo de aquellas que implican un goce o placer secundario para la subsistencia del organismo propio, e incentivando sólo las necesarias para la acción de auto-conservación. Así, la diferencia entre un maestro asceta hindú y un sacerdote cristiano radicaría en que, en el segundo de los casos sólo se aceptaría la privación de apetencias carnales, económicas e iracundas a través de votos de castidad, pobreza y beneficencia, mientras que, en el primer caso, en el caso del asceta, el sujeto escogería suprimir incluso sus instintos más primarios aceptando sólo aquello que lo mantuviera en la línea ascética, es decir, ingiriendo sólo el alimento que le permitiera seguir viviendo para la práctica purgativa de la noluntad. Este punto puede suponer diversas controversias que explicaremos en las conclusiones.

Aunque concurren notables diferencias entre las dos posturas o caminos hacia la noluntad, también preexiste la posibilidad de que un mismo individuo reúna el potencial ascético y el compasivo al mismo tiempo. Por supuesto, Schopenhauer reducirá este potencial sólo a personas con una gran capacidad de conocimiento intuitivo, con predisposición a la abnegación de los placeres, y predispuestos a trascender los egoístas límites derivados del principio de individuación. Estos sujetos actuarían privándose de todo elemento que avive sus apetencias corpóreas, y practicando, al mismo tiempo, la misericordia para con el resto de seres existentes. A fin de cuentas, el desentrañamiento de la realidad última implicará un ‘despertar’ del mundo de la ilusión característico de la voluntad. En otros términos, puede decirse que todo gran poder conllevará una gran responsabilidad y duros sacrificios. Para Schopenhauer, una de las figuras que encarna estos dos aspectos dignos de admiración es Jesucristo. Cristo fue capaz de negar la voluntad de una manera perfecta y completa, siendo un humano resistente a los impulsos de la voluntad, manteniéndose pleno en medio de un contexto de revuelos, en un estado de serenidad abnegada y compasiva hacia los demás. Sobre la santidad, Schopenhauer propondrá a Jesucristo como modelo de conducta ideal cuya vida estuvo dedicada a la clemencia, misericordia y ayuda al *no-yo*, o, mejor dicho, al *otro-yo*. Según

Schopenhauer, Cristo se preocupó constantemente por el sufrimiento de los demás trabajando para aliviarlo, predicando con el ejemplo de que la compasión es una fuerza potentísima para negar la voluntad.

Además, desde mi modesta perspectiva, tras la detenida lectura del *corpus* schopenhaueriano, podría citar, si cabe, la idea de que el filósofo alemán también advirtió en Jesús un ejemplo de autoconocimiento e intuición, por ser consciente de su naturaleza volitiva y por intentar negar esta de la forma más completa. Recordemos pues, que la cuaresma es una de las expresiones de los cuarenta días que Jesús pasó sin ingerir bocado o gota de agua. En relación con Jesús podemos traer a colación también la figura de Buda. La figura de Siddhartha Gautama será imprescindible en el desarrollo de la tesis schopenhaueriana, pues esta encarna otra de las formas más completas de *noluntarismo* ascético y misericordioso. Quizás, es con Buda con quien Schopenhauer se identifique de mayor grado, al suponer sus *Cuatro Nobles Verdades* como camino correcto a la sabiduría y vía de extinción al deseo dentro del tumultuoso mundo.

**c) La experiencia artística como vía transitoria de noluntad: la contemplación estética. La figura excepcional del *genio*.**

La teoría estética de Arthur Schopenhauer bebe directamente de las ideas que defiende a lo largo de su trayectoria como filósofo con el fin de conceder crédito y fortificar las intuiciones expresadas en su particular sistema de pensamiento. Además de brindar un fundamento a toda producción artística y estudiarla desde sus cualidades (como lo son, verbigracia, la belleza, la forma, lo eminente, o lo extraño, feo o lo disonante), Schopenhauer cederá a la estética un sentido liberador. De esta manera, para el de Danzig, la experiencia estética será una de los modos que encontrará el sujeto para escapar de la condena vital a través de una contemplación transitoria. Esta vía contemplativa, pues, entenderá el reino de las artes desde su lectura metafísica, como un método de negación de la triste y tumultuosa realidad mundana propia de la expresión más ruda y aparente de la voluntad de vivir.

Considerando la importancia emancipadora y el gran potencial *nolitivo* del arte, podría aseverarse con rotundidad que, siendo nuestro autor un pensador de lo más ecléctico (además de beber directamente del manantial de las diferentes fuentes inspiradoras de su época), la interpretación que procura el filósofo acerca del arte y de la reflexión metafísica de esta disciplina, se ve influenciada, con creces, por la sabiduría

recogida en los diversos escritos del corpus ideológico oriental. De la sabiduría de la India milenaria influye, en su concepción estética, todo cuanto reúne la filosofía vedanta. El pensamiento hindú media en la noción de que el mundo es ilusorio e inauténtico, elevando la realidad a un plano mayor de conciencia al que podemos acceder a través del conocimiento intuitivo. De esta manera, la influencia vedanta observada en su estética, fomenta que su teoría artística retome la concepción de que existe una “voz pura, la entraña y el corazón íntimo de la sustancia del mundo –voluntad de vivir –” (Cabrera Rodríguez, J.A. 2015, p. 241). A esta unidad esencial o *henosis* podemos acceder a través de la intuición estética propia del intelecto genial del artista.

Por contrapartida, de la filosofía oriental budista veremos en su estética las pinceladas pesimistas al respecto del sentido trágico del mundo. Es de índole budista, por consiguiente, la idea de que el deseo es el elemento causante de todo sufrimiento humano. Entender la estética como una forma de emancipación de este mundo, como un camino de negación de la voluntad de vivir, encontró, gracias al budismo, un canal de necesidad libertaria. De la expresión estética resulta la patente necesidad de negación de la Voluntad, y su correspondiente atajo. Tanto en el pensamiento budista como en la gnosis hindú, la contemplación y la meditación son prácticas esenciales para con el logro de la sabiduría ulterior y la emancipación de la angustia, la pesadumbre y la consternación vital. El ideario oriental influyó radicalmente en Schopenhauer, quien se mostró interesado en integrar esta sucesión de ideas en sus reflexiones estéticas, hasta el punto de considerar que la belleza y su contemplación nos pueden proporcionar una vía de escape de la congoja, además de permitirnos lograr acceder hacia un estado de serenidad que escapa de las barreras del principio de razón suficiente. En suma, la filosofía oriental será uno de los pilares fundamentales de la experiencia estética junto a otras reflexiones sobre la trascendencia de la vivencia y contemplación artística, reflexiones como pueden ser las acogidas por la estética trascendental kantiana, la teoría de las ideas platónica, o el romanticismo alemán.

De Platón asumirá la teoría de las ideas brindándole una nueva significación ontológico-metafísica a los conceptos estéticos. Schopenhauer moldeó e incorporó a sus estudios sobre el arte el pensamiento platónico de que las cosas del mundo sensible son meras copias de las ideas perfectas y eternas del mundo – que como sabemos, para Platón eran inteligibles–. La Idea platónica le proporcionó la reflexión de que la experiencia artística instiga al sujeto a escapar del mundo de la representación. Schopenhauer recurre

nuevamente al “maestro de la tradición filosófica occidental, aquel que concedió a la Idea un estatuto ontológico, situándola más allá de todo tiempo y espacio” (Cabrera Rodríguez, J.A., 2015, p. 249), para reivindicar el concepto de lo eterno donde se agota todo el ser, el *eidōs*. La diferencia radical entre Platón y Schopenhauer es tajantemente definitiva: mientras que para el padre de la filosofía occidental lo verdadero y real procedía de la Idea, aquella faceta intangible del mundo, para el de Danzig, la realidad última y esencial recae sobre todo aquello a lo que ya Kant definió como “cosa en sí”, identificando esta verdad con la Voluntad, y no con la Idea puramente platónica. El *eidōs* platónico pasa a ser, para Schopenhauer, la objetivación de la Voluntad, aquello que podemos encontrar si observamos el mundo que nos acoge desde sus grados más básicos, como las fuerzas naturales, hasta los grados más elevados o superiores de objetivación volitiva, como lo es el ser humano. A propósito del entramado eidético platónico, Schopenhauer nos dirá en el tomo II de su obra magna que:

“la Idea platónica es necesariamente objeto, algo conocido, una representación; y precisamente por eso, aunque solo por eso, distinta de la cosa en sí. Se ha despojado únicamente de las formas subordinadas del fenómeno que concebimos juntas bajo el principio de razón, o más bien, no ha llegado a ingresar en ellas; pero ha mantenido la forma primera y más universal, la de la representación en general: la de ser objeto para un sujeto” (Schopenhauer, A., 2005, p.182).

Puede advertirse en el párrafo anterior la intencionalidad schopenhaueriana para con la teoría de las ideas platónica, y su compromiso con el ateniense, pues la realidad a la que Schopenhauer se remite con el término de Idea se extrapola fuera del intelecto del sujeto cognoscente, quedando adherida a un modelo de fuerzas que se objetivan en el mundo sensible o mundo de la representación. Quizás Platón se hubiera llevado las manos a la cabeza con la lectura schopenhaueriana de su teoría, ya que, para este, “la Idea nada le debía a la mente finita de la persona” (Cabrera Rodríguez, J.A., 2015, p. 250). Para Schopenhauer, la Idea, aquella perfecta unidad objetiva entregada a nuestra intuición es, por dirigirse hacia la belleza, de carácter puramente estético.

La transformación o reinención interpretativa de la Idea platónica que precisa Schopenhauer está influenciada por el propio Immanuel Kant y su estética trascendental, tomando del de Königsberg su concepción de que la belleza es una cualidad que se encuentra en el objeto en sí mismo y no en la mente del observador. Para Schopenhauer la reflexión estética es una forma de conocimiento a la que se llega en ausencia de

conceptos y juicios, tras haber trascendido las limitaciones cognoscitivas que marca el principio de razón suficiente al alejarse del conocimiento racional característico de los juicios científicos. En otras palabras, según el filósofo, la experiencia resultante de la contemplación artística, en su grado más elevado de plenitud -aquel que deviene de la intuición estética-, nos hace elevarnos a un estado atemporal que rompe con los patrones que dan forma a nuestra conciencia. Así, con la experiencia estética transcendemos las estructuras de nuestro entendimiento y nos alejamos del mundo de la representación para ‘lograr una comunión’ con el estado máximo de belleza del mundo, mediante una experiencia transmundana que cesa cuando cesa nuestra encantadora obnubilación experiencial.

En otra instancia, adentrándonos de lleno en la carga romántica del contexto en el que se despliega la obra de Arthur Schopenhauer, desarrollada en pleno siglo XIX, su reflexión estética, considerando una de sus influencias principales, tomará el ejemplo de los escritos de pensadores y artistas alemanes, aquellos que buscaban la belleza en la naturaleza y la imaginación. Schopenhauer recicló la idea romántica de la contemplación de la naturaleza como forma de escape, desahogo e inspiración, transgrediendo el sentido que acoge y proporciona de forma renovada a su tesis. Inspirado por el romanticismo, el de Danzig erigió el pensamiento de que la contemplación pura de las formas existentes en la naturaleza elevaba nuestra faceta intuitiva, abriéndole el camino hacia la experiencia transmundana propia de la vivencia estética. La inmanencia de la experiencia estética reside dentro de cada sujeto; es ahí donde los brazos del arte envuelven la conciencia del sujeto de conocimiento permitiéndole trascender el mundo de la representación y lograr un acercamiento con la esencia del mundo en sí mismo, a su vez, es la esencia verdadera de todo cuanto existe, incluyendo al propio sujeto. Pero esta inmanencia nada tiene que ver con la inmanencia trivial y evidente de la ciencia de la naturaleza, encajonada sin salida aparente dentro de las fronteras del principio de razón suficiente. “La inmanencia de Schopenhauer responde a una cuestión metafísica (¿qué es la ‘cosa en sí?’); la inmanencia de la naturaleza excluye desde el principio cualquier problemática de tal índole”. (Safranski, R., 1991, p. 290). En el mundo de la ciencia, el enfoque principal es racional, eclipsando y ocultando el enfoque que da sentido al arte, a través de la intuición empírica, precisamente porque “la empresa científica no busca realmente conocer los arquetipos eternos, sino que en el fondo se ciñe a describir las relaciones que los fenómenos particulares guardan entre sí, extrayendo de ellos leyes universales” (Cabrera

Rodríguez, J.A., 2015, p.243). Esto es así porque nuestro conocimiento fenoménico busca sentido o razón suficiente a los hechos a través del mecanismo de su cuádruple raíz, haciéndonos entender como verdades absolutas e inamovibles las puras relaciones existentes entre los fenómenos:

“mientras que la ciencia, al seguir la continua corriente de razones y consecuencias en sus cuatro formas, con cada objetivo que consigue es remitida a otro sin que pueda nunca alcanzar un fin último ni una completa satisfacción, del mismo modo que no podemos alcanzar andando el punto donde las nubes tocan el horizonte, el arte, por el contrario, alcanza siempre su fin.” (Schopenhauer, A., 2005, p. 239).

Este alegato de Schopenhauer posee una claridad meridiana: la diferencia entre el conocimiento científico y la sabiduría estética es abismal. En el primero, el sujeto no se eleva del mundo de la representación, sino que más bien encuentra razones y atribuye verdades a lo que considera realidad; en el segundo abandona la lógica instrumental del conocimiento que le caracteriza para adentrarse de lleno en el camino hacia la *henosis*, arrinconando o, mejor dicho, abandonando transitoriamente este mundo de la representación para cobijarse en el paraíso de la calma, pudiendo negar la voluntad y olvidar las penas que esta le acarrea. Cuando “entra en escena el arte, el individuo encuentra la calma y reposo que no podía encontrar entre los fenómenos, para cuyo conocimiento integral se esfuerza por encontrar un término infranqueable” (Cabrera Rodríguez, J.A., 2015, p.244). Este es el modo en el que, junto a la teoría de las Ideas platónica, influyó la concepción estética romántica alemana en la concepción del arte y la experiencia estética schopenhaueriana, tomando como referentes, en particular, a Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), o a Friedrich Schiller (1759-1805). Schopenhauer tomó la tesis romántica de arte como expresión privilegiada capaz de revelar las verdades más profundas y elevadas sobre la realidad de la naturaleza humana. De este énfasis de la importancia de la intuición subjetiva en la experiencia estética resalta el argumento de que el arte y, en particular la música, es capaz de resonar con la parte más real del sujeto, resultando tener un impacto inminentemente profundo, permitiéndole elevarse y trascender el envés representacional de la voluntad y de la vida. Por supuesto, “decir que la esencia de la vida es Voluntad de vivir, es una frase confesada tautológica pues la voluntad no es algo diferente de la vida”. (Safranski, R., 1991, p.201).

Con respecto a la experiencia estética, cabe destacar que nuestro autor concibe dos modos diferentes de vivencia estética, a la que denominará intuición; el “intuir

estético admitirá, en general, una doble ordenación, según el criterio de si lo aprehendido en ella es el *eidos* (la Idea platónica) o si por el contrario no se aprehende más que la *voz pura* (Voluntad de vivir)” (Cabrera Rodríguez, J.A. 2015, p. 241). Para la primera vertiente de intuición estética, devendría la *intuición estética eidética*, característica de la experiencia de la contemplación de las ‘bellas artes’ –considerando todo lo que se engloba dentro de la arquitectura, la pintura, la dramaturgia, la escultura o la poesía–. En el segundo caso, la intuición estética es más potente, pasando de ser eidética a ser una *intuición estética pura* o *transeidética*. Es este segundo grupo intuitivo transeidético, el conjunto de intuiciones al que Schopenhauer cedió una relevancia sin par, integrando en él “todo el lenguaje musical que con gran triunfalismo reluce en lo más alto del podio artístico, desvelando la esencia metafísica del mundo que tan bellamente reproduce” (Cabrera Rodríguez, J.A., 2015, p.241). Bajo el criterio del pensador, no hay experiencia artística más singular que la música, que, sentida por todos, nos reconecta con nuestro aspecto más vital; la música trae a colación la faceta más visceral y profunda de todo individuo, aquella faz que se mantiene estrechamente ligada a la esencia última de la realidad del mundo sin parangón: la Voluntad de vivir. Es la música aquella arte entendida o, dicho de otra manera, intuida por todos; cualquier sujeto cognoscente podría identificar, teniendo amplio o reducido conocimiento del lenguaje musical, una melodía o, por el contrario, un escabroso ruido. La música es, por consiguiente, el cénit de las artes para Arthur Schopenhauer, pues “no hay lenguaje más universal y puro que el lenguaje musical, rompiendo las fronteras entre territorios, idiomas, etnias y cosmovisiones hasta tal punto que es el verdadero lenguaje universal que siempre se comprende.” (Schopenhauer, A. 2009, p. 443).

Si bien ya se han explicitado las influencias estéticas de la teoría de Arthur Schopenhauer, así como la relevancia que vertebra el arte y su reflexión en el mundo de la Maya, el elemento cardinal que une los puntos del mapa de su tesis estética no sería otra cosa que la figura del *Genie* o artista, que gracias a la pureza de su potencia intuitiva (*Besonnenheit*), logra sustraer el ideal de belleza de la naturaleza y del mundo, plasmándola en forma de obra de arte. El filósofo nos expresa en el primer tomo de su obra magna que:

“es el arte la obra del genio pues reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en las que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es



el conocimiento de las ideas; su único fin la comunicación de ese conocimiento al mundo” (Schopenhauer, 2004, p. 218).

Para Arthur Schopenhauer la intuición del sabio, y, en definitiva, la intuición del artista o genio no tiene ni una ínfima semejanza con la denominada intuición intelectual propia del idealismo poskantiano o con el intuicionismo inferencial de las ciencias naturales. Más bien, su potencial intuitivo proviene de un sujeto específico, de un intelecto extraordinario capaz de profundizar y trascender los límites de nuestro conocimiento captando la esencia misma sin tapujos. En este sentido, Schopenhauer apuesta en su corpus filosófico que la inspiración del genio, en el plano de la vivencia estética, sería aquello que podría denominarse intuición propiamente dicha. La inspiración del artista es el “emblema de la genialidad por la visión superior que éste detenta (eidética o transeidética) frente a la muchedumbre incapaz de estetizar lo real” (Cabrera Rodríguez, J.A. 2015, p. 108.). El intelecto genial schopenhaueriano, en palabras de José Antonio Rodríguez Cabrera, posee una serie de características que le confieren las aptitudes específicas para ser el sujeto óptimo en el que se manifiesta la experiencia estética. Por una parte, el genio o artista ostenta la excelencia intelectual por ser capaz de intuir el *eidós*. A este respecto, el intelecto genial “sustraerá la Idea del mundo, logrando lo imperecedero y universal en lo efímero y singular.”. Por otra parte, “con el arte se erige el genio como contemplador de la Idea además de como sujeto avolitivo”. El artista-genio intuye, pero no intuye en *sensu stricto*, no plasma únicamente aquello que ve, potencial va más allá de lo fenoménico desde lo fenoménico y en lo fenoménico, captando la esencia misma y manifestando la esencia directamente. El intelecto del genio consigue trascender el principio de razón suficiente que ni siquiera la reflexión propia de los filósofos o los científicos logran trascender. Por este motivo para Schopenhauer, el sujeto al que podemos denominar genio, debe presentar “una capacidad innata que no puede aprenderse a la hora de intuir intelectivamente el *eidós* que luego manifiesta en el mundo a modo de obra artística, ya sometida al *principium individuationis* y a la causalidad.” (Cabrera Rodríguez, J.A. 2015, p. 280).

Para resumir lo expuesto, abordaremos una secuencia de tres momentos clave en la experiencia estética. En primer lugar, el genio, gracias al intelecto que lo caracteriza, intuirá el *eidós* y lo esencial del mundo en sí: la realidad última de carácter volitiva, extendiendo su mirada allende los límites de la razón humana. Seguidamente, tras captar esta esencia inmarcesible del mundo desde su evidente contingencia como sujeto

corpóreo –porción del entramado volitivo y representacional del mundo–, crea la obra artística. En este proceso creativo, el artista hace uso del medio que le rodea, transportando lo captado por su intuición al plano o dimensión de lo material: la obra o creación artística –poesía, cuadro, o pieza musical –. En tercera y última instancia, una vez que la obra es materializada, es contemplada por otros sujetos, permitiendo que estos observadores logren una experiencia estética liberadora. Puede añadirse a este último punto que, tanto en el imaginario colectivo occidental como en diferentes apartados de la literatura filosófica y médico-clínica, existe un diagnóstico para esta experiencia, que traspaasa lo meramente psíquico para manifestarse en el sujeto de forma somática. Hablamos, por supuesto, del *síndrome de Stendhal*, acuñado por la psiquiatra italiana Graziella Magherini, en 1989, en honor a un famoso autor francés del siglo XIX, por describir una de sus experiencias tras su visita a la basílica de la Santa Croce, en Florencia, en 1817. Tras su paso por Italia, Stendhal alegó que había llegado al punto de “emoción en el que se encuentran las sensaciones celestes dadas por las Artes y los sentimientos apasionados. Saliendo de la basílica, le latía el corazón, la vida estaba agotada en él, andaba con miedo a caerse”. Quizás Schopenhauer fue conocedor de este drástico suceso estético a la hora de desarrollar su teoría sobre el potencial volitivo del arte o, quizás, lejos de conocer esta particular experiencia ajena, el motivo fue un flechazo estético mientras observaba con detenimiento, asombro y activa escucha, la melodía que emanaba de una flauta durante uno de sus viajes por Europa cuando era aún un jovencuelo.

En la mente del genio creador juegan un importante rol la imaginación y la fantasía, elementos del entendimiento que Schopenhauer consideró primordiales en el intelecto del artista, precisamente por alejarse del terreno del mundo empírico. A tenor de lo mencionado, cuanto mayor sea la dosis de estos dos elementos, con más facilidad se desprenderá el potencial intuitivo del principio de razón suficiente del envés representativo del cosmos. Es por ello que el genio, sin saber que busca la verdad, lo hace, al igual que lo hace también el filósofo, mediante una vía diversa a este último, una vía alejada del modelo discursivo. Más bien es el genio quien posee una intuición que conecta lo contingente del mundo con lo absolutamente inmarcesible e imperecedero del mismo. La noción de genio schopenhaueriano se relaciona mucho con el posterior concepto de *artista* que sostenía el alemán Martin Heidegger en sus obras. Según Heidegger, el artista es “un existenciario”, un “modo de vida”, que presenta una proyección futura; lleva a ser algo que todavía no es. Bebiendo del nitzscheanismo, que a su vez se inspira en la

concepción de la Voluntad de Schopenhauer, Heidegger argumenta que la esencia de todo ser o *Da-sein* es la *voluntad de poder* –concepto que introduciría anteriormente a él Nietzsche-, de modo que un artista es quien logra conectar con esta particularidad, trayéndola a colación a través de la manifestación artística. En su libro *El origen de la obra de arte* (1950), Heidegger afirmaría que las obras de arte “son tan naturalmente existentes como las cosas que nos rodean (...) siendo algo más que lo cósmico, y por ello, de otra manera, sería como cualquier otro ente” (Heidegger, M., 1997, p. 40). En la manifestación creativa del genio artista, no sólo se dará el ser del ente, sino que, además, se abre al mundo la voluntad ulterior que este artista capta, transformándola en un ente que logre transmitir de forma clara y concreta lo que el mundo alberga en su interior. Para Heidegger, la verdad se hallaría entre lo que se nos muestra y lo que se oculta, esto es, un lugar donde acontece la verdad que, simultáneamente, es también no-verdad en la medida en la que apunta a aquello que se esconde. El artista-genio, tiene una intuición sensible capaz de trascender todo cuanto conoce, profundizando en lo que se mantiene oculto para iniciar el proceso de ‘desvelamiento del Ser’ o *alètheia*. Mediante la obra de arte, el genio manifiesta esta verdad, en ella el Ser –Voluntad- queda al descubierto. Si contrastamos esta concepción con la interpretación de Schopenhauer acerca de la estética, puede aseverarse que es esta *alètheia* una función que apunta hacia el encubrimiento congénito de todo acto de pensar. La noción de *alètheia* sostenida por Martin Heidegger, por consiguiente, tendría una clara similitud con el concepto de *intuición transeidética* schopenhaueriano. Esta intuición o desvelamiento de la verdad subrepticia, arrojará su luz a quienes tengan las aptitudes y se mantengan abiertos a verla, es decir, todos los humanos que posean un intelecto genial en el ámbito de la estética, aquellos cuyo intelecto plagado de fuerza representativa no responda a las finalidades de la Voluntad de vivir. La filósofa malagueña María Zambrano, discípula indirecta de Heidegger, presentó la analogía de que la Verdad que se mantenía oculta era como el haz de luz que traspasaba y proyectaba su luminiscencia a través de un frondoso bosque mediante uno de sus claros. De este modo, cualquier creación artística por parte del genio schopenhaueriano supone una *alètheia*, un desvelamiento de la Verdad que existe y que se oculta tras nuestro principio de razón suficiente y principio de individuación humana, esta Verdad, por supuesto, no es otra cosa que la Voluntad de manera que, tal y como insiste Schopenhauer, “el genio consiste pues, en un exceso anormal del intelecto que solo puede encontrar su uso aplicándolo a la universalidad de la existencia (...). Su fuerza cognoscitiva se muestra

mayormente en el conocimiento más originario y esencial: el *conocimiento intuitivo*". (Schopenhauer, 2005, pp. 424-425).

#### **4. Conclusiones.**

Este proyecto presenta una revisión bibliográfica del sistema filosófico de uno de los autores más excéntricos y emblemáticos de la doctrina de pensamiento occidental decimonónica. A lo largo de las páginas de este Trabajo de Fin de Máster sobre la investigación, el análisis y la reflexión del concepto de *voluntad* como elemento clave para entender la vida y obra de Arthur Schopenhauer, me ha sido posible extraer una serie de conclusiones que traen a colación y ponen de manifiesto, nuevamente, la gran importancia de la obra de este autor en el ámbito de la filosofía, principalmente por ser, a mi parecer, el iniciador de un cisma ideológico; un punto de inflexión del pensamiento en un momento de concepciones de índole herméticas. Arthur Schopenhauer nos acerca a nuevas reinterpretaciones y paradigmas de pensamiento que hoy día concebimos gracias, en gran medida a sus escritos, escritos que abrieron paso decisivamente a la corriente conocida como *filosofía de la sospecha*, y a las eclécticas interpretaciones de la *posmodernidad filosófica*.

Aunque durante la documentación y elaboración de este proyecto me haya mantenido en una posición totalmente favorable a la tesis de Schopenhauer acerca de la concepción del mundo como representación y como voluntad, y, por tanto, su interpretación de la naturaleza del ser humano, he logrado numerar algunas inconsistencias en su sistema filosófico, inconsistencias que, en la mayoría de las ocasiones, gracias a la lectura de investigadores y autores especializados en su filosofía, he logrado comprender. A fin de cuentas, no debemos olvidar que cada pensador está expuesto a las limitaciones y exigencia de su contexto y su vida personal, elementos que impactan de lleno en el camino del desarrollo de su pensamiento. Quizás, leer a Schopenhauer con una predisposición no prejuiciosa abierta a la comprensión desde la apertura reflexiva, hizo que me acercase más a sus extravagantes y genuinas intuiciones sin el prejuicio o rechazo a su tendente misoginia romántica. A fin de cuentas, su vida estuvo repleta, probablemente, de momentos de incompreensión y rechazo por parte de Johanna Schopenhauer, una de sus importantes figuras de apego y figuras femeninas. Lo que pretendo argumentar entre tanta palabrería es, precisamente, que aquello que nos une

con las diferentes concepciones filosófica o filósofos propiamente dichos, no son sino las intuiciones acerca del mundo y del sentido de la vida, interpretaciones que se conforman dentro de cada uno de nosotros y que van adoptando forma en nuestro proceso madurativo hasta convertirse en lo que son, filosofía. En lo personal, conocer la existencia de Arthur Schopenhauer y profundizar en su filosofía, supuso comprender de alguna manera que mis intuiciones sobre el sentido del mundo no eran tan insólitas como pensaba. En realidad, cada uno de nosotros arrastra consigo, a lo largo de su existencia, una tendencia reflexiva igual de válida que el resto de ellas. La cuestión principal es, por tanto, mantener una posición abierta de reflexión a la hora de interpretar y leer autores, asumiendo que sus tesis se acogen a códigos ideológicos propios de su imaginario de pensamiento. Expuesto esto, abordaré aquellas cuestiones de la obra de Schopenhauer que, en mi opinión, podrían presumir de ser, en cierto grado, inconsistentes.

Las principales problemáticas que he hallado son, en particular, reflexiones provenientes de las lecturas e interpretaciones sobre Schopenhauer en el plano de su teoría ética. En primer lugar, considero que su concepción de la Voluntad como bien último y supremo puede acarrear discrepancias puesto que, el hecho de que Schopenhauer rechace las filosofías que sostienen la *eudaimonía* como final último –las conocidas filosofías que proponen éticas materiales- en pro de la negación de la voluntad de vivir resulta una cuestión problemática. Resumidamente, Schopenhauer las éticas helenísticas por su estrecha relación con el hedonismo, suponen una afirmación constante de la rueda de Ixión del mundo cuyo mecanismo primigenio es avivar el placer para seguir alimentando la voluntad de vivir. Para Schopenhauer, quien tuvo un fuerte carácter soberbio, sólo y únicamente su propia ética es la vía correcta para lograr alcanzar la *ataraxia* del alma a través de la vía o camino de la santidad, haciendo uso de la compasión, y, en menor iniciando una vía mucho más remota, dura, sacrificada y tumultuosa: el ascetismo. En realidad, si reflexionamos todo esto, el único sujeto capaz de lograr de manera eficaz y permanente la imperturbabilidad del alma escapando de las cadenas de la Voluntad es el asceta. En mi opinión, leer de este modo a Schopenhauer resulta inconsistente y elitista, puesto que para el autor al que nos referimos, no cualquiera puede alcanzar esta paz del espíritu, reduciendo las posibilidades solo a aquellos sujetos capaces de aceptar y ejercer la privación *quasi* total de sus instintos desiderativos a través de la quietud y el alejamiento del mundo. Como vemos, no cualquiera puede lograr la negación de la

voluntad como el asceta, reduciendo, como mucho, las posibilidades a la práctica de las virtudes compasivas, quedándose en el plano del camino de la compasión o la santidad.

En términos schopenhauerianos, colocar la noluntad como el bien supremo es una cuestión irrefutable pues, con la negación de la voluntad “se sosiega y aplaca para siempre el apremio de volición, que es lo único que da una satisfacción indestructible” (Schopenhauer, A., 2004, p. 462). Nuevamente, si interpretamos al pensador en estos términos, se planteará un segundo escenario de inconsistencia pues podría pensarse que este se ve obligado a fundamentar su pensamiento moral aludiendo a aquello que critica, la religión. Es decir, justifica su ética en la experiencia moral del santo o en la mística religiosa. Su interpretación del mundo presume de ser anti-religiosa y atea, pero su propuesta busca cobijo en las virtudes morales, virtudes que encontramos en el cristianismo, por ejemplo.

La tercera reflexión que reflejaría una incongruencia estructural en su crítica acerca de las éticas materiales cae de lleno en el saco de su crítica hacia la *eudaimonía* por posicionar como fin último la felicidad. Para Schopenhauer no hay promesa más falaz que la felicidad. Su mundo se presenta como un lugar hostil lleno de criaturas que buscan camorra con tal de saciar sus individuales necesidades. Schopenhauer hace una interpretación egoísta del concepto de hedonismo. En cierto modo, aunque Schopenhauer piense en el concepto de *virtud* como un fin en sí mismo alejándose del fin eudaimónico helenístico, propone, en última instancia la noluntad también como un fin. Esto haría parecer hipócrita a nuestro autor, condenándole a hacer aquello que tanto critica bajo la premisa de que, si la negación de la voluntad es un fin en sí mismo, las virtudes éticas serían el móvil para lograrlo, dejando de ser ellas mismas un fin en sí mismo. Además de lo comentado, puede hacerse alusión a que el mismo Schopenhauer opina que este bien supremo de noluntad, lejos de ser momentáneo, ofrece una paz perdurable; esta paz es la *ataraxia*, fin perseguido, como se ha argumentado, por los filósofos griegos. El cómo Schopenhauer aborda el bien supremo de la noluntad y de las virtudes es problemático por parecer concederle a la virtud de la compasión un rol instrumental. La realidad es que, profundizando en la tesis de Schopenhauer, es posible justificar esta incongruencia sin recriminarle ser un autor hipócrita, pues, como señalé en los párrafos iniciales de esta misma conclusión, su contexto presenta una serie de limitaciones a nivel científico y filosófico que llevan al filósofo a ahondar en diferentes formas de filosofía de corte oriental, filosofías que resonaron en su interior para explorar su intuición del mundo.

Conjuntamente con esto, puedo justificar esta incongruencia aseverando que, aunque su sistema metafísico sea radicalmente ateo, no se cierra a la experiencia espiritual y, como se sabe, no es sensato comparar una profunda capacidad espiritual con la lectura de que el único proyecto que nos permite lograr la autognosis es la experiencia religiosa. Personalmente considero que Schopenhauer es un visionario ante este respecto ya que, hoy día, las formas de espiritualidad no se limitan ni se reducen a profesar una religión de forma estricta. Es por ello que su alusión a las formas primitivas de cristianismo no peca de ser una reflexión inconsistente a pesar de lo que muchos puedan sostener. No es necesario estar adscrito o practicar una religión para ser espiritual. En el mundo actual, existen múltiples formas de espiritualidad más allá de las fronteras religiosas, formas que dan sentido a la vida de la persona y que la acercan a su más íntima esencia eliminando el ruido y el frenético ritmo de vida occidental de hogaño, el *mindfulness* sería un simple ejemplo de ello.

La última inconsistencia que destacaré será la problemática del ascetismo. Schopenhauer alude a esta vía como uno de los estandartes de la virtud prudencial, aunque en realidad, quienes manejan de lleno esta virtud serían considerados como aquellos que emprenden el camino de la santidad. Si consideramos que aquel que logra el ascetismo es el asceta, estamos quitando peso al virtuoso –al santo- relegando sus acciones a un plano más imperfecto de voluntad. Esta cuestión es bastante clasista pues, la figura del asceta schopenhaueriano parece tener mayor valor que la del virtuoso per se. Esta es la consecuencia de interpretar que la tesis schopenhaueriana trata las virtudes como medio para lograr el fin ulterior. Asimismo, el asceta no sólo logra la abnegación mediante la práctica virtuosa; además, se priva de los deseos de su cuerpo y se auto-inflige dolor para sustituir sus deseos y negar las pasiones y necesidades. Según dice Schopenhauer, es egoísta cualquier sujeto que busque su propia anulación del mundo o placer en su propio cuerpo o en sí mismo, lo cual puede ser interpretado como una contradicción al exponerse que la figura del asceta busca camorra consigo para negar la voluntad. Que el asceta schopenhaueriano logre elevarse hacia la negación de la voluntad centrándose en su propio ser es un hándicap en su sistema filosófico. Pero si esto es así entonces, ¿cómo se justificaría que esta incontinencia filosófica depende de una interpretación limitada? La respuesta es tan sencilla como compleja. En realidad, Schopenhauer entiende que el rol del asceta es el más elevado no porque el rol del sabio suponga tener una menor importancia, sino porque el asceta eleva su vida a un punto de privación quasi total de las

necesidades, centrándose en el uso de su propio cuerpo para lograr el bien. Lejos de parecer problemática esta respuesta, la verdadera interpretación que puede hacerse de esta postura es simple: el asceta se aleja del mundanal ruido y, alejándose de este, anula su capacidad potencial de hacer el mal a los demás, de ser un lobo para el hombre, concentrando, al mismo tiempo, todos sus esfuerzos en bloquear el paso del deseo asumiendo la privación de sus necesidades y conectando con su esencia misma para lograr la *henosis*. Por supuesto, los críticos de Schopenhauer no conciben la totalidad de sus influencias budistas y védicas al criticar este punto. El camino del autoconocimiento no supondría, bajo ningún precepto, mantenerse en el *principium individuationis*, más bien supondrá todo lo contrario, trascender desde el propio cuerpo las limitaciones de la individualidad y del principio de razón suficiente ascendiendo de algún modo al conocimiento intuitivo. Por este motivo, bajo mi criterio personal, el asceta encarna la figura de perfección nolitiva, figura que podemos comparar con la de Buda. Por una parte, logra la autognosis y el conocimiento intuicional y sapiencial de la realidad del mundo; por otra, es virtuoso para con los demás sin influir en el mundo de manera directa, alejándose de este para no cometer posibles inclemencias y atrocidades volviendo a caer en la rueda infinita e insaciable de la voluntad de vivir.

En una tercera instancia problemática sobre el concepto de ascetismo presentaré la reflexión de que un asceta, volviendo al anterior párrafo, tiene como vía la abnegación de las necesidades, incluyendo en ellas la paliación de la sed y el hambre. Quizás esto podrá parecernos un sinónimo de supresión de la vida que, en otras palabras, es una equivalencia a la práctica del suicidio. Al respecto de esta temática, Schopenhauer se posicionará rotundamente en contra. Para el de Danzig, no son lo mismo una muerte por inanición que un suicidio con alevosía, precisamente porque tienen fines opuestos. En nuestra mente humana, la capacidad de reflexionar la diferencia entre estas dos prácticas en el ámbito pragmático no nos parece diferente, de hecho, pensándolo en estos términos, las dos vías conllevan al mismo destino: el fin de la existencia. Nuevamente se nos plantea una pregunta ya que, si esto es así entonces, ¿qué es aquello que hace que para Arthur Schopenhauer estas dos posturas sean radicalmente opuestas? Una vez más, la respuesta es más sencilla de lo que parece pues, ambas prácticas son radicalmente contradictorias desde el prisma metafísico. Aquel que muere por practicar el ascetismo está llevando su ideal nolitivo hasta el último de sus días. Por el contrario, quien rechaza la vida suicidándose, no está rechazándola, está afirmándola, pero, en otros términos. Esto es, el



suicida en realidad se mantiene envuelto en una inconsistencia metafísica: odia la vida porque la ama, la ama sí, pero si esta se hubiera presentado en otros términos diferentes de los que se presenta. Como sabemos, para Schopenhauer este mundo, nuestro mundo, es el peor de los mundos posibles, y sabemos esto porque si fuera peor aún, no existiríamos, del mismo modo que no existen especies extintas incapacitadas para seguir girando en el engranaje volitivo. En esencia, este mundo es plausible porque seguimos girando en la rueda, pero es el peor porque el mundo es lo que en el fondo es: voluntad. El suicida, que no conoce la forma de escapar de esta rueda, sí conoce el sufrimiento y la melancolía de la existencia y, aunque no quiere aferrarse a ella, en el fondo lo hace encontrando alivio en privarse de la misma, en arrebatarla a sí mismo de las manos. Si este mundo fuera diferente, entonces, su vida sería diferente, existiría experimentando esa legendaria sensación de felicidad y, al ver que no la encuentra, lejos de seguir buscando, decide dejar de seguir existiendo. Poniendo un ejemplo de la diferencia metafísica entre ambas vías, traeré a colación uno de los rituales más longevos en cuanto a la práctica del extremo ascetismo se refiere: la auto-momificación en vida o *Sokushinbutsu*. La práctica del *Sokushinbutsu* implica que un individuo consiga materializar su intención de convertirse en un buda, mediante la abnegación de sus deseos, iniciando el proceso de momificación mientras aún viven, gracias a la privación del alimento y sed que sustituyen por infusiones de plantas venenosas que deshidratan el organismo influyendo en su auto-momificación. Esta práctica era llevada a cabo en Japón, en santuarios budistas. La meta de quienes ejercían el *sokushinbutsu* no era sino lograr la comunión con el todo, en el ámbito espiritual, alejándose de lo terrenal. Es evidente que esta práctica, en los mejores casos suponía una momificación –una muerte del individuo –, pero también lo es que todos los que la realizaban, llevaban una vida que rozaba la ataraxia, llegando a fenecer a edades muy longevas. Estos monjes aceptan la vida en sus términos, asumiendo la congoja de la realidad última y, decidiendo, tras haber conocido intuitivamente el sentido del todo y la nada, embarcarse en esta práctica.

Las inconsistencias filosóficas de la filosofía de Arthur Schopenhauer, como vemos, no son, en realidad, tan inconsistentes si nos centramos en lo que en realidad quiere hacernos ver, o, mejor dicho, intuir: que en realidad todo lo que conocemos está sujeto a una problematización y reinterpretación, si nos abrimos a formas de entender y conocer diferentes de las establecidas. Su filosofía es un referente sin par del siglo XIX y

de nuestros días, en todos los sentidos, influyendo no sólo a pensadores emblemáticos, sino brindando, además, la posibilidad de conectarnos con nosotros mismos.

Rompiendo con los patrones de pensamiento de su tradición y de su época, Schopenhauer logra reinterpretar los conceptos de *bien* y de *mal*, alejándose de la clásica lectura judeocristiana, tendente a considerar lo bueno y lo malo en relación con los dogmas que predica. Schopenhauer definirá lo bueno y lo malo en relación con el núcleo cardinal de su tesis: la Voluntad. De este modo, se invertirán los roles establecidos entre el bien y el mal. Lo bueno será, en este sentido, lo malo –favorecer a los fines volitivos – , y lo malo, se colocará como lo bueno – oponiéndose, por consiguiente, a los fines de la voluntad de vivir –. El autor aporta una nueva casuística de las acepciones señaladas, brindándoles un revisionismo, innovación que nos acerca más al mundo oriental. a mi juicio, la reinversión de los conceptos bien-mal puede aprovisionar, potencialmente, de empatía a las personas, brindándoles la capacidad de salir de sus rígidos estándares y posicionamientos ideológicos y culturales, para aceptar otros prismas diferentes a los que sostienen. En realidad, si analizamos esto con detenimiento, podríamos incluso alegar que este es una de las premisas de la posmodernidad. Uniendo esta interpretación de Schopenhauer, el análisis que saco es que, sin ni siquiera saberlo, su figura fue una de las posturas filosóficas occidentales que inició el proceso de reinversión de conceptos, saliendo de los márgenes establecidos aportando la capacidad de ‘pensar y reflexionar en otros términos diferentes’. Las nuevas epistemologías sociales usan esta estrategia de problematizar el lenguaje y las convenciones establecidas, y, por ende, problematizando el cómo pensamos como punto de partida para comprender otras realidades minoritarias y, por supuesto, otras formas de vida. Esto mismo hacen, en el marco de la posmodernidad, las filosofías o epistemologías feministas o el pensamiento dentro de las filosofías racializadas e interseccionales.

Schopenhauer aportó, también, además de en la psiquiatría, importantes cambios filosóficos en el giro biológico dentro de los paradigmas de su época, brindándole la oportunidad a la filosofía alemana de corte idealista aceptar nuevas explicaciones tan metafísicas como científicas, pudiendo influir en los nuevos modelos y paradigmas, como los que se enmarcarían dentro del plano de la física relativista – la cual aceptó una reinterpretación poskantiana –. Al mismo tiempo, la filosofía de Schopenhauer influiría abismalmente en autores de la sospecha como son Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche. El primero entenderá que la esencia humana se rige por principios o impulsos que tienden

hacia diferentes objetos con el fin de perpetuar la especie, y que, a su vez, estos impulsos serán saciados momentáneamente hasta volver a tener otros. Por otra parte, Schopenhauer es conocido ante todo por haber influido fuertemente en la filosofía de Friedrich Nietzsche, quien, desligándose del de Danzig, reinterpretaría el mundo desde un nihilismo activo y un vitalismo alejado del pesimismo. Podría decirse que para Nietzsche, Schopenhauer hace un juicio profundamente negativo de la vida que la limita y la condena y, para remediar esto, se esfuerza hasta la obstinación para reivindicarla; la vida, aun con todos sus sufrimientos, es una vida bella digna de ser vivida, por este motivo y, aun tomándola como ejemplo, Nietzsche tacha la filosofía voluntarista de Schopenhauer como una filosofía que no escapa de la tradición enfermiza y decadente que comienza con Platón y se desarrolla y enquistas con el cristianismo. Es impensable para Nietzsche que el hombre que ha encontrado la paz quiera no querer negando la voluntad de vivir pues, el corazón de este hombre solo estaría lleno de resentimiento.

A fin de cuentas y, aceptando todo lo que hemos concluido, no debemos dejar entre renglones la vasta importancia del autor, que, con su giro y reflexión acerca del concepto de *Voluntad*, marcó y sigue marcando un comienzo y continuación filosófica. Hemos de estar agradecidos a Schopenhauer por sus tan peculiares reflexiones ya que, si su figura no hubiera sido descubierta en el mundo occidental, probablemente nuestra historia de pensamiento hubiera adoptado otra inclinación.

## 5. Bibliografía.

- Droit, R., (1989). *Présences de Schopenhauer*, Grasset, París.
- Ferrater Mora, J. (1990). *Diccionario de filosofía* (1a. ed.), Alianza, Madrid.
- García Gual, C., (1988) *Schopenhauer y la lectura de los clásicos: Apuntes y notas*, Epos, 4, 1988., p. 374.
- Guerrero, A. L.; Barceló Rosselló, A.; Ezpeleta, D. (1 de julio de 2010). «Síndrome de Stendhal: origen, naturaleza y presentación en un grupo de neurólogos». *Neurología* **25** (6): 349-356. ISSN 0213-4853.
- Heidegger, M., (1997). *El origen de la obra de arte*, Editorial Alianza, Madrid.
- Kant, I., (2005). *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid.
- Literatura Védica: *Tradición y trascendencia de la India Milenaria*, en la Revista Humana del Sur, Año 4, N° 6. Enerojunio, 2009., pp. 115-139.
- Madignier, M., *Naples, Rome, Florence*. Publications de l'École française de Rome. pp. 575-598. ISBN 978-2-7283-0739-5.
- Magee, B., (1991). *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid.
- Magherini, Graziella (1990). *El síndrome de Stendhal*. Espasa Calpe Editorial, Barcelona.
- Müllrt, M., (1980) *Las Upanishads*, trad. de C. Vallcorba y Pedro de Blás. Visión Libros, Barcelona.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, F., (1973). *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid.
- Safranski, R., (1992). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Schopenhauer A., (2004) *El Mundo como voluntad y representación*, vol 1, Trotta, Madrid.
- Schopenhauer, A. (1993). *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad., intro. y notas de Pilar López de Santamaría, Siglo XXI, Madrid.
- Schopenhauer, A. (2005) *El Mundo como voluntad y representación*, vol 2, Trotta, Madrid.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena II*, trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena*, trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid.

Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. de Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid.

Schopenhauer, A., (1984). *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid.

Schopenhauer, A., (2000). *Crítica de la filosofía kantiana: apéndice a El mundo como voluntad y representación.*, trad, intr y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid.

### **Infografía:**

Diccionario de la Real Academia Española, Online: <https://dle.rae.es/voluntad?m=>

Entrada del concepto VOLUNTAD en el Diccionario Ferrater Mora, Online:  
<https://www--diccionariodefilsosofia--es.us.debiblio.com/es/diccionario/1/4209-voluntad.html>

Literatura Védica: Tradición y trascendencia de la India Milenaria; Website:  
<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/29138/1/articulo6.pdf>  
<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/29138>.

Síndrome de stendhal artículo: Stendhal: origin, characteristics and presentation in a group of neurologist:

DOI: [10.1016/j.nrl.2010.02.004](https://doi.org/10.1016/j.nrl.2010.02.004)