

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

“La concepción del vacío en Arthur Schopenhauer como anulación del Sufrimiento”

TRABAJO RECEPCIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

P R E S E N T A:

ANGELINA GARCÍA SALAS

Director del trabajo recepcional

Dr. Leonel Toledo Marín

México, D.F. Marzo 2013

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

AGRADECIMIENTOS

AL INSTITUTO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA
DEL DISTRITO FEDERAL (**IC yTDF**)
Y A LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA
CIUDAD DE MÉXICO (**UACM**)

Gracias por haberme otorgado el apoyo económico
para la realización de mi trabajo recepcional.

A mi Universidad por haberme dado el apoyo
económico para la impresión y empastado del
presente trabajo.

A MIS PADRES

MARÍA DE LOURDES SALAS SALAS
Y
PEDRO GARCÍA HERMENEJILDO

Por todos los momentos agradables y desagradables que hemos compartido juntos, pero sobre todo por haberme dado la vida, por haberme enseñado que la vida no es fácil y que se debe luchar a cada instante para lograr las metas que uno se propone.

A MIS HERMANOS

PABLO GARCÍA SALAS, LOURDES CRUZ,
PEDRO Y MARIO ALBERTO

Por soportar mis conversaciones sobre Arthur Schopenhauer.

Gracias padres, los amo mucho.

A OSWALDO CERÓN HUERTA

Por estar a mi lado en los momentos más importantes de mi vida. Gracias por no capitalizar nuestra relación pues gracias a la libertad brindada he logrado terminar una licenciatura.

A MI HIJA

SOFÍA JARET CERÓN GARCÍA

Porque tú representas el motor que me impulsa a ser una mejor persona. Espero que algún día puedas leer este trabajo y que puedas disfrutarlo tanto como lo he disfrutado yo. Te dedico este trabajo con todo mi amor y deseo que la voluntad en la naturaleza te bendiga y te proteja siempre.

Gracias hija, te amo.

A MI ASESOR DE TESIS

DR. LEONEL TOLEDO MARÍN

Por aceptar asesorar la presente tesis, por el tiempo y la dedicación brindada, por haber compartido sus conocimientos para mi formación y sobre todo por haber respetado mi propuesta.

A MI UNIVERSIDAD

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO (**UACM**)

Por el apoyo económico asignado para la impresión y empastado del presente trabajo recepcional.

Por brindarme la oportunidad de estudiar en esta casa de estudios, cuya máxima preocupación es proporcionar una educación de alto nivel y formar seres humanos que beneficien a la sociedad.

A MIS MAESTROS

A todos mis profesores en especial al Dr. Leonel Toledo Marín, al Dr. Genaro David Sámano Chávez, al Dr. Marco Antonio Millán, al Mtro. Javier Octavio Campuzano Cardona, a la Lic. Cynthia Falcón Ferrusca y a la Lic. Gabriela Guevara Reyes.

Quienes a lo largo de mi carrera estuvieron abiertos al diálogo y me brindaron sus conocimientos y su experiencia de manera incondicional.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1. LA CONCEPCIÓN DE NATURALEZA EN SCHOPENHAUER.....	4
1.1. Schopenhauer vs. Anaxágoras.....	4
1.2. Concepto de naturaleza en Schopenhauer:contra la finalidad.....	8
1.3. El carácter.....	9
1.4. La voluntad de vivir.....	12
CAPÍTULO 2. LA VOLUNTAD EN LA NATURALEZA DESDE SCHOPENHAUER.....	15
2.1. La voluntad como esencia de los fenómenos en la naturaleza.....	15
2.2. La objetivación de la voluntad en la naturaleza.....	18
2.3. La voluntad aspira objetivarse en una forma superior.....	20
2.4. La voluntad en la naturaleza cuyo afán ciego quiere la vida.....	23
CAPÍTULO 3. EL SUJETO EPISTEMOLÓGICO EN KANT.....	27
3.1. La noción de sujeto en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna.....	28
3.2. La noción del sujeto en la época Moderna con Descartes.....	29
3.3. Sobre la subjetividad y la dualidad humana.....	30
3.4. Immanuel Kant.....	31
3.5. El sujeto se representa los objetos a partir de conceptos.....	32
3.6. El sujeto trascendental en Kant.....	34
CAPÍTULO 4. CONCEPTO DE SUJETO DESDE SCHOPENHAUER.....	38
4.1. El problema de la representación.....	38
4.2. Representación en Kant vs en Schopenhauer.....	42
4.3. Concepción de sujeto en Schopenhauer.....	47
4.4. El cuerpo.....	48
4.5. La imposibilidad de conocer la cosa en sí desde la subjetividad.....	51
CAPÍTULO 5. LA VOLUNTAD EN EL SUJETO.....	56

5.1. Schopenhauer y su consideración naturalista del hombre.....	56
5.2. En la irritabilidad provocada por estímulos se objetiva la verdadera voluntad.....	59
5.3. La conciencia del sujeto es objetividad de la voluntad.....	63
5.4. La voluntad se manifiesta en los seres humanos como una aspiración infinita.....	65
5.5. La felicidad mal entendida como satisfacción del deseo.....	66
5.6. La voluntad se manifiesta en los seres humanos como impulso sexual cuyo fin es la vida	68
CAPÍTULO 6. EXPERIENCIA DE VACÍO EN EL SUJETO NATURAL.....	71
6.1. El sufrimiento en la existencia del ser humano.....	71
6.2. La individualidad genera dolor y sufrimiento.....	74
6.3. El vacío.....	77
6.4. La desesperación y el aburrimiento.....	79
6.5. La Santidad.....	81
6.6. La Compasión.....	83
6.7. Apunte final.....	85
Conclusiones.....	86
Bibliografía primaria.....	89
Bibliografía secundaria.....	90

INTRODUCCIÓN

Esta tesis estudiará la manera en que el vacío, en Arthur Schopenhauer, es una de las vías que tenemos los seres humanos para la anulación del sufrimiento, el vacío es el estado en el que se puede suprimir la persecución de placeres, deseos y aversiones, es el lugar en el que se puede anular la búsqueda de la felicidad permanente, que se ha convertido en el fin de nuestra existencia; aún cuando, en realidad la felicidad es contingente y fugaz.

Para esto, intentaremos dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿cuál es la fuente de sufrimiento según Schopenhauer? Así que, en el primer capítulo, desarrollaremos “La Concepción de naturaleza en Schopenhauer” y advertiremos que la naturaleza es “voluntad”, fundamento de todo lo que existe en la naturaleza, incluso el dolor y el sufrimiento de las especies orgánicas en el mundo. El mundo, para Schopenhauer, no proviene de ninguna inteligencia divina, sino de un ciego impulso o de una voluntad en la naturaleza de la que también emana el dolor y el sufrimiento.

Señalaremos que las conductas de los animales, surgen por ese impulso y no como producto de su inteligencia. Por ejemplo, una araña ignora por qué construye su telaraña, simplemente es una previsión que la naturaleza le ha proporcionado. De modo que la naturaleza dota de cierto carácter o de ciertas cualidades a los seres vivos, para su supervivencia.

Así mismo, señalaremos que, todas las especies vivas en el mundo, se afanan y se manifiestan como ese ciego impulso irracional hacia la vida, o deseo de vivir. Es decir, a lo largo de nuestra vida sólo buscamos esos placeres momentáneos que nos conducen a preservar la vida.

Mostraremos que Schopenhauer sostiene que los seres humanos y todos los demás seres vivos, no tienen finalidad, ni sentido, simplemente se encuentran al servicio de una fuerza volitiva o de una voluntad que se denomina también como: impulso, anhelo, espíritu, querer, fuerza vital u original, cuyo único interés es la perpetuación de las especies en el mundo. En este sentido, el ser humano no tiene una dirección o un fin, simplemente se ocupa por la lucha constante, por su supervivencia, de esa continua batalla surge el dolor o el sufrimiento universal, pues todos luchan por arrebatar

mutuamente la materia, el espacio, el tiempo y la forma que desean adquirir en la naturaleza.

En el segundo capítulo presentaremos a “La voluntad en la naturaleza desde Schopenhauer” y señalaremos que la voluntad es el fundamento íntimo de los fenómenos sobre la naturaleza y de las representaciones que nos hacemos del mundo. Así que todo lo que existe en el universo es una objetivación de la voluntad o una previsión más de la voluntad. Mencionaremos que todo se afana por preservar su existencia y por manifestarse en su forma fenoménica, física o material en el mundo, dicha forma material o fenoménica hasta el momento ha alcanzado su máxima objetivación en la forma humana. Ahora bien, bajo esta premisa no es coincidencia la pregunta sobre el sujeto y sobre sus formas de conocer el mundo.

En el tercer capítulo hablaremos de “El sujeto epistemológico en Kant”, allí señalaremos que, posterior a la revolución copernicana, queda un hombre perdido, sin ningún posicionamiento en el mundo. Además en la filosofía moderna cartesiana, se acentuó la subjetividad y la dualidad humana y, con Kant, se concibe el conocimiento a partir de los límites de la razón. Advertiremos que Kant, señala que hay objetos en el mundo porque existe un sujeto que tiene conciencia de ellos o razón de ellos.

En este mismo sentido, expondremos que Schopenhauer retoma las claves de la teoría del conocimiento en Kant, a saber: la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, que en términos schopenhauerianos no es más que el mundo de la voluntad y la representación así como la condición necesaria para que el sujeto conozca. Dicha distinción servirá para que el lector comprenda ¿qué es el sujeto para Schopenhauer? Y ¿qué es el mundo de la representación en Schopenhauer?

En el cuarto capítulo, se desarrollará “El concepto de Sujeto en Schopenhauer” y veremos que el ser humano se encuentra colocado en el plano fenoménico o aparente y que la verdadera esencia de las cosas se nos oculta, enfatizaremos que, para Schopenhauer, todas las cosas existentes están condicionadas por el sujeto que las conoce. Por tanto, el mundo es una representación en la que la voluntad se hace manifiesta y visible, desde la individualidad subjetiva del “yo”, incluso el sujeto es

una mera representación como cualquier otra, de tal manera, que no podemos acceder a nosotros mismos, pues somos seres arraigados en este mundo en virtud de nuestra índole corporal.

Esto llevará al siguiente cuestionamiento ¿cómo se manifiesta la voluntad en el sujeto? Así que en el quinto capítulo, veremos que “La voluntad en el sujeto” se manifiesta como impulsos, anhelos, deseos y aspiraciones que van cambiando infinitamente de forma, por ello en ningún lugar encontramos la satisfacción duradera, ni siquiera tras satisfacer el impulso sexual, porque este nos lleva simplemente a afirmar la voluntad de vivir y a la preservación de las especies que es lo que le importa a la voluntad. Entonces, afligidos por el deseo, sólo experimentamos sufrimiento e insatisfacción. Pero surge una última pregunta: ¿cómo eliminamos el sufrimiento de nuestras vidas?

En el último capítulo de esta tesis, desarrollaremos la “Experiencia de la nada o el vacío en el sujeto natural”, en el que señalaremos que la individualidad subjetiva del “yo” es la fuente del dolor y del sufrimiento de los seres humanos. Pues el “yo egocéntrico” nos ha hecho perder la cabeza, creyéndonos el centro del universo. Así que desde una subjetividad, es imposible entablar una relación de igualdad con los demás seres, porque en la individualidad “yo”, nos distanciamos y nos diferenciamos de los demás, y sólo nos dañamos los unos a los otros, tras la búsqueda de un bienestar individual.

Expondremos que la solución schopenhaueriana para liberarnos del sufrimiento y de la voluntad de vivir, es el vacío que nos coloca frente a la nada o a un estado de angustia o desesperación que nos permitirá el vaciamiento de apegos, aversiones, el deseo por mantener nuestra existencia, y la supresión de nuestra propia individualidad egoísta, que impide la piedad y la compasión por los seres en el mundo. El pensador alemán manifestará que tras la eliminación de la voluntad simplemente queda el vacío y la nada del mundo. Sin embargo, en la medida en que el ser humano no desprecie los placeres que muestran que la vida tiene muchas satisfacciones que ofrecernos y que intentan seducirnos a cada instante, no será posible llegar al estado de vacío, ni mucho menos a la eliminación de nuestro andar sufriente.

CAPÍTULO 1

LA CONCEPCIÓN DE NATURALEZA EN SCHOPENHAUER

En este apartado haremos un breve recorrido a la concepción de naturaleza en Schopenhauer. Sin embargo, como la primera acepción de la naturaleza terminó con Anaxágoras, en la cosmología griega, mencionaremos que este filósofo griego proponía que el mundo había existido antes en una sola representación: en la representación del inteligible. Sin embargo, Schopenhauer no está de acuerdo en que el mundo se haya hecho con ayuda de alguna inteligencia. En todo caso, para el filósofo alemán, el impulso es el que actúa y crea sin mediación del intelecto, dicho impulso, no es más que la voluntad que se muestra en la naturaleza como voluntad de vivir. Así que iniciaremos con la oposición de pensamiento entre Schopenhauer y Anaxágoras.

1.1. Schopenhauer vs. Anaxágoras

Schopenhauer considera que la teoría del *noûs*, como principio universal, es diametralmente opuesta a la suya. De tal forma que el filósofo alemán piensa que su antípoda directo entre los filósofos presocráticos es Anaxágoras (C.500-428 a. C.) quien proponía como principio ordenador del universo, la intervención de un ser inteligente e inmaterial al que denominó “*noûs*”:

Por eso, dicho sea de paso, mi antípoda directo entre los filósofos es Anaxágoras, ya que como elemento *primero* y originario del que todo procede supuso arbitrariamente un *voûç*, una inteligencia, un | ser representante, y pasa por ser el primero en establecer tal opinión. Según ella, el mundo habría existido antes en una sola representación que en sí mismo [...]¹.

La filosofía de Anaxágoras proponía que el mundo había existido antes en una sola representación, en la representación del inteligible, o dicho de otra manera, en la representación de Dios: “según el testimonio de Aristóteles (*Metaph.* I, 4), el mismo Anaxágoras no supo muy bien que hacer con su *voûç*, sino que simplemente lo estableció y luego lo dejó en la entrada como a un santo pintado sin servirse de él para sus desarrollos de la naturaleza”². Pues al parecer usaba el término solo en casos de necesidad o cuando no sabía de que otra cosa servirse³.

1 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, [Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María,] Trotta, Madrid 2005, p. 310-311.

2 *Ibid.*, p. 311

3 *Idem.*

Schopenhauer indica que la “fisicoteología” ha basado sus desarrollos teóricos en una equivocación en la que se, atribuye al intelecto la perfección de las cosas. Y dice que desde época de Sócrates (469-399 a. C.), hasta el s.XIX, encontramos que las discusiones filosóficas giran en torno a la afirmación de la inmortalidad del alma. Además, de que otros filósofos demostraban la dependencia del intelecto respecto de los órganos y consideraban al alma como algo simple, según lo cual se demostraba su esencia metafísica:

Toda la fisicoteología es un desarrollo del error [...] Desde la época de *Sócrates* hasta la nuestra encontramos aquel *ens rationis* llamado *alma* como objeto principal de las incesantes disputas de los filósofos. Vemos que la mayoría afirma su inmortalidad, lo cual quiere decir su ser metafísico. Otros, sin embargo, apoyados en hechos que demuestran irrefutablemente la total dependencia del intelecto respecto de los órganos corporales, sostienen incansablemente lo contrario[...]⁴.

Las afirmaciones schopenhauerianas que encontramos en estas líneas, advierten la dirección que tomará el autor ante la supuesta simplicidad de nuestra esencia, pues él criticará a aquellos que continúan dogmatizando acerca del alma, de Dios o del origen de los átomos, y llama ignorantes a quienes lo hacen, pidiendo que se les despache a emplear su sabiduría con los criados porque desconocen que se halla escrito la *Crítica de la razón pura*, de tal manera que pertenecen al vulgo⁵.

Schopenhauer considera que las elucidaciones acerca de Dios o del alma en época de Anaxágoras eran un tanto permisibles, porque el ser humano intentaba dar, por primera vez, una explicación reflexiva del origen de la naturaleza o de la realidad del mundo. Pero en la época kantiana, las discusiones filosóficas giran en torno al concepto de *razón*. De tal manera que ya no debe haber lugar para que se continúe hablando o discutiendo sobre Dios, el alma o los átomos.

El rasgo fundamental de la doctrina de Schopenhauer es la separación entre la voluntad y la inteligencia, que para los predecesores del filósofo eran consideradas como entidades inseparables, incluso se creía que la voluntad estaba condicionada por el conocimiento o por la inteligencia. De tal forma, que la voluntad era vista como una función del conocimiento. Así que con Schopenhauer se da la separación de la inteligencia y la voluntad, del yo y el alma, inseparables por tanto tiempo⁶,

4 *Idem*.

5 Arthur, Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, [Traducción de Miguel de Unamuno Prólogo y notas de Santiago González Noriega,] Alianza, Madrid, 2003, p. 23.

6 *Ibid.*, p. 61.

Schopenhauer considera que el radical del alma es la voluntad y es el principio de vida. Para Schopenhauer el alma es una combinación de la voluntad con el *noús*, el intelecto. De tal manera, que el intelecto es considerado como secundario para este autor, porque el intelecto es una función del cerebro⁷. El pensador sugiere que “el mundo no se ha hecho con ayuda de inteligencia”⁸. Para este autor, es absurdo creer o pensar que el mundo fue modelado por una inteligencia. Ante esta afirmación, el filósofo alemán sugiere que la inteligencia no pudo ser la consecuencia del nacimiento del mundo

[...] nos veremos obligados a mostrar el *puctum saliens* del huevo del mundo. El pensamiento físico-teleológico de que tenga que ser un intelecto el que ha ordenado y modelado la naturaleza se acomoda fácilmente a todo entendimiento tosco, y es, sin embargo, tan absurdo como acomodado a él. El intelecto no nos es conocido más que por la naturaleza animal, y en consecuencia, cual un principio enteramente secundario y subordinado en el mundo, un producto del más posterior origen, no pudiendo, por lo tanto, haber sido jamás la condición de su existencia, ni haber precedido un *mundus intelligibilis* al *mundus sensibilis*, puesto que aquél recibe de éste su materia⁹.

La afirmación schopenhaueriana que encontramos en la anterior cita es claramente opuesta a la idea de Anaxágoras respecto a su *noús* o intelecto, puesto que el filósofo alemán afirma que el intelecto no es conocido más que por la naturaleza animal. El autor dice que “el intelecto aparece como autoconciencia; en otro caso no llegaríamos a conocerla en nosotros más de cerca que fuera de nosotros”¹⁰, y es en la naturaleza animal donde el hombre “distingue su conciencia reflexiva de la del animal y por la que todo su caminar en la tierra resulta tan diferente al de sus hermanos irracionales”¹¹. Sólo en la conciencia reflexiva nos diferenciamos de los animales, pues podemos ver la naturaleza animal y podemos pensar y analizar nuestra propia naturaleza humana. De ahí que podamos darnos cuenta, de lo siguiente:

superamos a los animales en sufrimiento, los animales viven en el presente y nosotros vivimos un presente, pasado y futuro, los animales satisfacen necesidades momentáneas y nosotros nos preocupamos por un futuro, entre otras cosas el animal siente e intuye y nosotros sentimos, intuimos, pensamos y sabemos¹².

7 *Ibid.*, p. 62.

8 *Ibid.*, p. 84.

9 Arthur, Schopenhauer, *op. cit. Supra*, nota 5, p.84-85.

10 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, [Traducción, introducción y notas de Pilar Lòpez de Santa María,] Trotta, Madrid, 2004, p. 310.

11 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, [Traducción, introducción y notas de Pilar Lòpez de Santa María,] Trotta, Madrid, 2004, p. 85.

12 *Idem.*

En este sentido, parece que no hay duda de que las características que diferencian al hombre del animal son realizadas mediante una conciencia reflexiva, y desde el mundo exterior. Es decir, todo aquello que tiene existencia en la mente del ser humano o las cosas que percibimos del mundo, nos permite también hacer reflexión de ellas. Porque el ser humano además de sentir e intuir, piensa y sabe, puede reflexionar lo que percibe¹³. Entonces, es absurdo para Schopenhauer que se pueda deducir un mundo inteligible de un mundo sensible, cuando todo lo “inteligible”¹⁴, lo obtenemos del mundo sensible o material. Y muy probablemente por dicha razón, Anaxágoras no supo qué hacer con su *noús* después de plantearlo. Además, “Anaxágoras recurrió a una *inteligencia* conocida sólo a partir de la naturaleza animal y calculada solo para sus fines que, sobrevenida desde fuera, habría utilizado astutamente”¹⁵. Por ello, Schopenhauer sugiere que la naturaleza del mundo no proviene de inteligencia alguna y propone “dejar de lado al intelecto si queremos penetrar al interior de la naturaleza”¹⁶. Porque, según este filósofo, en la lengua latina también hay un sentimiento de la verdadera relación entre voluntad, intelecto y vida, que se puede leer en las siguientes líneas:

El intelecto es *mens*, νοῦς; la voluntad, en cambio, l es *animus*, que viene de *anima*, y esta, de ἀνεμος. Anima es la vida misma, el hálito, ψυχή; pero *animus* es el principio vital y al mismo tiempo la voluntad, el sujeto de las inclinaciones, pasiones y afectos: de ahí también *est mihi animus*, *-fert animus-* como <<tengo ganas>>, y también *animi causa* y otras; es el griego θυμός, o sea, ánimo, corazón, pero no cabeza.¹⁷.

El filósofo alemán piensa que “con unos conceptos tan cercanos no puede dejar de ocurrir que las palabras se confundan a veces”¹⁸. Sin embargo, en todos aquellos términos parece que hay algo que para nuestro autor es invariable. A continuación, desarrollaremos la noción de naturaleza en Schopenhauer para dar razones de aquello que permanece invariable en la naturaleza.

13 *Idem*.

14 El carácter inteligible coincide con la idea o, más propiamente, con el acto de la voluntad originario que se revela en ella: | en esa medida, no solo el carácter inteligible de cada hombre, sino también el de cada especie animal e incluso vegetal y hasta el de cada fuerza originaria de la naturaleza inorgánica, ha de verse como fenómeno de un carácter inteligible, es decir, de un acto de voluntad indivisible y extratemporal. *El mundo como voluntad y representación I*, p.210.

15 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p. 367.

16 *Ibid.*, p. 310.

17 *Ibid.*, p. 278.

18 *Idem*.

1.2. Concepto de naturaleza en Schopenhauer: contra la finalidad

El filósofo alemán dice que: “En general, naturaleza significa lo que actúa, impulsa y crea sin mediación del intelecto. Que esta es idéntica a lo que encontramos en nosotros como *voluntad*”¹⁹.

Para nuestro autor, la voluntad es originaria de todo, incluso los actos de los animales son producto de un ciego instinto o de una voluntad que no es dirigida por el intelecto:

[...]las obras del instinto animal, la tela de la araña, el panal de las abejas, la vivienda de los térmitas, etc., se nos presentan cual si fuesen hijas de un concepto final, de una amplia previsión y deliberación racional, cuando en realidad son obra de un ciego instinto, esto es, de una voluntad no guiada por inteligencia, de donde se sigue que no es seguro lo que de semejante disposición se deduce, basándose en tal modo de ser de las cosas²⁰.

Cuando vemos las obras del instinto animal, nos da la impresión de que los animales actúan conforme a un fin. Sin embargo, no es así, “pues esos instintos muestran con la mayor claridad que los seres pueden trabajar con la máxima resolución y definición en dirección a un fin que no conocen y hasta del que no tienen representación alguna”²¹. Dicho fin no es conocido porque es una “previsión de la naturaleza, una acomodación de lo que existe a lo que ha de venir. Así el ave construye el nido para las crías que aún no conoce, el castor levanta una construcción cuya finalidad ignora”²². Por tanto el actuar de los animales no está en el pensamiento como algo que se anticipe porque se sabe, sino que, “es un motivo que obra sin ser conocido”²³. Si bien, lo que actúa en los animales es la voluntad que se pone en movimiento por un motivo fuera del mundo o por un impulso interior, tal como lo refiere el siguiente párrafo:

Se podría decir: la voluntad de los seres animales se pone en movimiento de dos maneras diferentes: o por motivación, o por instinto; o sea, desde fuera o desde dentro; por un motivo externo o por un impulso interior: aquel es explicable porque se halla fuera, este es inexplicable porque está dentro²⁴.

Por ejemplo: el motivo externo “que ha producido la mandíbula sin dientes del oso hormiguero así como su lengua larga, pegajosa y filiforme” es la forma del nido de las termitas²⁵, o el motivo

19 *Ibid.*, p. 310.

20 Arthur, Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.85.

21 Arthur, Schopenhauer, *op.cit. Supra*, nota 1, p. 387.

22 Arthur, Schopenhauer, *op.cit. Supra*, nota 11, p. 215.

23 *Idem*.

24 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p. 387-388.

25 *Ibid.*, p. 376.

externo para que “el polluelo este provisto de un pico es la cáscara del huevo que lo mantiene encerrado y el cual deberá romper a la hora de su nacimiento”²⁶. En este sentido, “El motivo, en efecto, actuó siempre bajo el supuesto de un impulso interno, es decir, de una determinada índole de la voluntad que se denomina su carácter”²⁷. Podemos decir entonces que, en las obras del impulso, actúa primeramente el instinto y subordinadamente el intelecto. De tal forma, que a partir del impulso, el animal muestra su carácter. A continuación desarrollaremos este tema.

1.3. El carácter

Quisiera relacionar lo anterior, con el proceso judicial que atravesó Schopenhauer con su vecina Caroline Marquet y que nos dejó un antecedente del carácter del filósofo alemán:

A raíz de una discusión en la puerta de su apartamento, donde la dama conversaba en voz alta con sus comadres, interrumpiendo al filósofo en sus pensamientos -o, como otros biógrafos menos benévolos sugieren: en algunos de sus discretos encuentros con Caroline Medon- se llegó a las manos, con el resultado de que Schopenhauer la hirió. Tras un largo proceso, que se extendió durante cerca de un lustro, Schopenhauer fue condenado a pagarle una renta vitalicia por <<injuria comprobada>>. Cuando ella murió, él cerró el capítulo con la siguiente expresión: <<*Obit anus, abit onus*>>, o sea: <<Muerta la vieja, se acabó la carga>>²⁸.

El motivo externo que llevo a actuar de manera impulsiva a Schopenhauer fue el hecho de que la señora hablaba con sus comadres e interrumpió al pensador. Así que el filósofo alemán se ofusco y el impulso se manifestó determinadamente al grado de herir a la señora. Ahora bien, “el instinto, pese a ser un instinto decidido de la voluntad, no actúa como un resorte, únicamente desde dentro, sino que también él espera a que se produzca una circunstancia externa necesariamente requerida que determine al menos el momento de su exteriorización”²⁹. De ahí que se conozcan muchas historias de personas que, movidas por el impulso, han salvado sus vidas por ejemplo: Un hombre que había logrado que lo contrataran en un barco, a la la hora de zarpar, ya no quiso quedarse a bordo y después se entero que el barco se había hundido. Otro que andaba con unos compañeros en dirección a un polvorín: cuando ya se encontraban cerca de este, ya no deseo continuar se dio la

26 *Idem*.

27 *Ibid.*, p. 387-388.

28 Arthur, Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*, [Edición, introducción y notas de Franco Volpi,] Alianza, Madrid, 2007, 2008. p.126.

29 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.388.

vuelta despavorido, sin saber porque: y el polvorín explota súbitamente. Otro navegando por el océano se siente impulsado a dormir, arrojado y con zapatos: por la noche el barco naufraga y él es uno de los que salva su vida³⁰.

Los acontecimientos anteriores parecen haber dependido del carácter inteligible de las personas o determinadas por un destino. Sin embargo, el carácter que toda especie animal y que todo individuo humano posee, es de una índole de la voluntad que puede ponerse en movimiento por motivos muy diferentes.

la diferencia entre el instinto y el mero carácter tiene que fijarse en que aquel es un carácter que se pone en movimiento sólo mediante un motivo *especialmente determinado*, por lo que la acción resultante es siempre igual; mientras que el carácter que toda especie animal y todo individuo humano poseen es una índole de la voluntad permanente e invariable que, sin embargo, puede ponerse en movimiento por motivos muy diferentes:[...] ³¹.

Schopenhauer afirma que los animales se distinguen por el carácter que se pone en movimiento por un motivo, pero ese carácter es inalterable por ser el carácter de la voluntad. Y, de hecho, las figuras y las formas corporales de los animales y de los seres humanos no son “más que la imagen de su voluntad, la expresión sensible de sus tendencias volitivas, que son las que forman su carácter.”³² Así que las diferentes figuras de los animales nos muestran la gran variedad de caracteres, tal como se sostiene en las siguientes líneas:

Los animales preparatorios, enderezados a la lucha y el robo, se presentan con terribles fauces y con garras y fuertes músculos; su mirada penetra en lontananza, sobre todo cuando tienen que acechar su presa desde una altura ven que se ciernan, como le sucede al águila y al cóndor. Los animales tímidos, que tienen voluntad de buscar su salvación no en la lucha, sino en la fuga, están provistos, en vez de armas, de patas ligeras y rápidas y de oído agudo.[...]Va el pelicano de pesca con una monstruosa bolsa bajo el pico para poder guardar en ella muchos peces.³³

Schopenhauer considera que la figura de cada animal nos acerca al carácter que tiene cada uno de ellos. En la nota anterior, el pensador nos explicó que el águila y el cóndor son animales con carácter depredador, y la liebre un animal con carácter tímido. Así mismo, existen otros animales

30 *Ibid.*, p. 390.

31 *Idem.*

32 Arthur, Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.92.

33 *Idem.*

que tienen carácter de engañar a su depredador en el momento del peligro³⁴; Otros muestran un carácter perezoso y sólo se confunden entre la naturaleza para no ser vistos, como la rana verde que se puede confundir con las hojas³⁵.

El filósofo alemán sugiere que cada animal ha sido calculado para el género de vida que llevarán, y para el lugar que habitará. De modo que cada animal ha desarrollado las armas o los instrumentos antes de encarnarse:

todos, aun los más diversos, concuerden entre sí estando como calculados para un género de vida especialmente determinado, en el elemento en que viva su presa, para la persecución, victoria, trituración y digestión de ella, tales leyes son las que prueban que es el género de vida que el animal quería llevar para hallar su sustento el que determinó su estructura, y no la inversa; y que la cosa ha sucedido como si hubiera precedido a la estructura un conocimiento del género de vida y de sus condiciones externas, habiendo, en consecuencia, escogido cada animal su instrumento antes de encarnarse; no de otro modo que cuando un cazador, antes de salir, escoge, según el bosque que haya elegido, su equipo todo, escopeta, carga, pólvora, burjaca, cuchillo y vestido³⁶.

Para este autor, cada uno de los animales ha adquirido la forma y constitución física o anatómica que necesitará para sobrevivir en el mundo:

cada animal posee una constitución perfectamente adecuada a su forma de vida, que esta provisto de todas las armas necesarias para atacar a sus presas y rechazar a sus enemigos, y toda su figura, calculada para su elemento y el entorno en el que ha de actuar como perseguidor,³⁷.

De tal forma que, cada animal actúa conforme a su figura, que los hace depredadores o perseguidos, pues la voluntad de vivir es lo que impulsa a todo animal a conservar su existencia en este mundo. Es por eso que existe una “lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que, a su vez, cada animal se convierte en presa y alimento de otro”³⁸, pues todos aspiran a la vida.

La inherente voluntad hacia la vida es la última parte de este capítulo y uno de los temas esenciales para el subsecuente desarrollo de la tesis.

34 *Ibid.*, p.94.

35 *Ibid.*, p. 94-95.

36 *Ibid.*, p.88.

37 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.393.

38 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.201.

1.4. La voluntad de vivir

Para Schopenhauer, la naturaleza última de las especies vivas se manifiesta como un ciego impulso irracional hacia la vida. En *Las consolaciones de la filosofía*, de Alain de Botton encontramos una cita de Schopenhauer que habla sobre ese impulso hacia la vida, desde el trabajo inagotable que realizan las hormigas durante toda su existencia:

Si penetramos más a fondo en el problema, viendo, por ejemplo, el trabajo incesante de las diminutas hormigas (...) si pensamos que la mayoría de los insectos es una labor sin fin, consagrada a preparar el sustento de sus larvas futuras, que después de consumido el alimento preparado abordarán la vida para realizar un trabajo idéntico (...) preguntaremos: ¿cuál es la recompensa y el fin a que tienden todos los seres, cuál es el resultado de todo esto? ¿A qué viene una vida que requiere tanto esfuerzo? A estas preguntas no hallaremos otras respuestas, como no sea la satisfacción del hambre y del instinto de reproducción y a lo sumo algún breve momento de placer, que todo ser encuentra aquí y allá en medio de su miseria y sus dolores sin cuento³⁹.

Schopenhauer afirma que, en los insectos, podemos apreciar una tendencia a la conservación de la vida que “no es más que un trabajo sin tregua para proveer de alimento y cobijo a las crías que han de surgir de sus huevos, las cuales [...] irrumpen en la vida simplemente para volver ha empezar desde el principio el mismo trabajo”⁴⁰. En suma, todo se precipita a la conservación de la vida⁴¹.

La lucha de todos contra todos, ante el deseo de vivir o voluntad de vivir, arroja a las fuerzas naturales y formas naturales a pelearse la materia en la que quieren aparecer:

las variadas fuerzas naturales y formas orgánicas se disputan la materia en la que quieren aparecer, ya que cada cosa posee lo que le ha arrebatado a otra; y así se sostiene una continua lucha por la vida y la muerte de la que surge principalmente la resistencia debido a la cual aquella aspiración constitutiva de la esencia interna de las cosas | resulta siempre obstaculizada, se afana en vano sin poder renunciar a su esencia y se atormenta[...] y entonces otros se apoderan ávidamente de su puesto y su materia⁴².

En la naturaleza orgánica existe una resistencia a no morir y preservar la infatigable vida. Ante esto, el pensador alemán se pregunta lo siguiente: “¿qué | consigue con esa vida esforzada y falta de alegría?”⁴³. Y responde que lo único que consigue con esa vida llena de calamidades es “comida y

39 Citado en: Alain de Botton, *Las consolaciones de la filosofía*, Editorial, Taurus, México, 2001, p.214

40 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.398.

41 Por ejemplo la hormiga bullgog:(bulldog-ant) en Australia: cuando se la cortan en dos, comienza una lucha entre la parte de la cabeza y la de la cola: aquella ataca a esta con los dientes y esta se defiende intrépidamente a picotazos: la lucha suele durar media hora, hasta que muere o son arrastradas por otras hormigas. Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*,p.202.

42 *Ibid.*, p.366-367.

43 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.398.

apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo”⁴⁴, pues no parece haber un fin concreto o sobrenatural, simplemente hay placeres pasajeros o momentáneos.

De manera, que todo se agita y se precipita por la conservación de la vida “no es en modo alguno el resultado de ningún conocimiento objetivo acerca del valor de la vida, sino que es independiente de todo conocimiento”⁴⁵; es un impulso irracional que lo va arrastrando a esa preservación de su existencia. En este sentido, para el pensador alemán, la vida de los animales no se presenta como algo que disfrutar sino todo lo contrario, y esta vida no es diferente en los seres humanos:

Si a eso añadimos la consideración del género humano, la cosa se complica y toma un cierto cariz de gravedad; sin embargo, el carácter fundamental permanece invariable. Tampoco aquí la vida se presenta en modo alguno como un regalo que disfrutar sino como una tarea, un trabajo que hay que cumplir; y en conformidad con ello vemos, en lo grande y en lo pequeño, miseria generalizada, fatiga sin tregua, apremio constante, lucha sin término, actividad forzada con la máxima fatiga de todas las capacidades corporales y espirituales⁴⁶.

Bajo esta vida de miseria, fatiga y lucha sin término de todos los seres vivos, la concepción resultante es que la vida no tienen sentido o finalidad propia, simplemente se encuentran al servicio de una fuerza cósmica llamada Voluntad⁴⁷, que también es denominada como: impulso, anhelo, espíritu, volición, querer, o fuerza vital u original, que tiene como finalidad la perpetuación de las especies en el mundo.

Por tanto, el mundo orgánico se ve impulsado a la constante lucha por su supervivencia y de ahí surge el dolor universal:

El mundo orgánico presenta el desolador aspecto de una incesante guerra entre todos los seres vivos, en la que todos son, alternativamente, dominadores y dominados, perseguidores y perseguidos: <<donde alienta un viviente allí hay otro para devorarlo>>, dice Schopenhauer. De esta lucha de todos los vivientes, consiguiente resultado de la estéril fragmentación de la voluntad en individualidades orgánicas, sólo se sigue un resultado: *el dolor universal*⁴⁸.

44 *Idem*.

45 *Idem*.

46 *Ibid.*, p.402.

47 La voluntad Según Schopenhauer es toda realidad—la cosa en sí, el ser en sí, lo carente de fundamento por ser fundamento de todo—, y de ella es manifestación cuanto existe. (*Sobre la voluntad en la naturaleza* Traducción de Miguel de Unamuno Prólogo y notas de Santiago González Noriega, Alianza editorial, S.A., Madrid, 2003. p.10.

48 *Ibid.*, p.11

En dicha batalla se lucha por la materia, el espacio y el tiempo, todos los seres se afanan por arrebatárselos mutuamente. Pues esto es, según Schopenhauer, “la finalidad de la voluntad de vivir o la finalidad de la naturaleza, la permanencia de todos los seres”⁴⁹.

Hasta ahora, hemos explicado que, para Schopenhauer, la naturaleza no fue creada por intelecto alguno, como lo fue el *noús* para Anaxágoras. Para el filósofo alemán, es un impulso el que actúa y crea sin mediación del intelecto, pero el impulso es movido por motivos que impulsan a reaccionar de cierta manera y a mostrar el carácter de cada una de las especies en la naturaleza. Además, dicho impulso del que venimos hablando, se manifiesta como un impulso inherente hacia la vida, o como voluntad de vivir. Es decir, que todos los seres vivos luchan incansablemente por su conservación y, con ello, viven un constante dolor sin tregua, porque lo único seguro es que a la naturaleza le importa únicamente la preservación de todos los seres. Y no se fija en individualidades.

Para finalizar este apartado, digamos que Schopenhauer pasa de “una consideración de la sustancia como dominada por la impulsión [...] a la idea de un querer vivir ciego, de una voluntad”⁵⁰. Así que, en el próximo capítulo, haremos una exposición orientada a la voluntad en la naturaleza.

49 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.371.

50 Arthur, Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.8.

CAPÍTULO 2

LA VOLUNTAD EN LA NATURALEZA DESDE SCHOPENHAUER

2.1. La voluntad como esencia de los fenómenos en la naturaleza.

Iniciaremos el desarrollo de este tópico con una idea de Schopenhauer a *El mundo como voluntad y representación I*, que nos dice que aquel ser humano que haya alcanzado la convicción de que la voluntad se presenta de forma inmediata, como la esencia más íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo, reconocerá que la fuerza que se manifiesta en la naturaleza se revela como atracción, unión y repulsión, y que todo eso es diferente en el fenómeno; pero en su esencia íntima, es la misma cosa, *voluntad*:

la clave para el conocimiento de la esencia íntima de toda la naturaleza, al transferirla a todos aquellos fenómenos | que no le son dados, como el suyo propio, en un conocimiento inmediato unido al mediato, sino solamente en el último, o sea, de forma meramente parcial, solamente como *representación*. No sólo reconocerá aquella misma voluntad como esencia íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo —los hombres y los animales—, sino que la reflexión mantenida le llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama *voluntad*⁵¹.

Schopenhauer, sugiere en la cita anterior, que todo lo que se manifiesta en la naturaleza responde a una voluntad, cuya esencia se percibe en los fenómenos⁵². Asimismo, Schopenhauer afirma que, en el fondo, no se puede explicar la caída de una piedra, pues el autor considera que nos hemos acostumbrado a los fenómenos por vista e ignorancia y, sin embargo, hablamos de la fuerza de gravedad como si realmente entendiéramos:

Es un error tan grande como usual el pensar que los fenómenos más habituales, generales y simples son los que mejor entendemos; porque más bien son aquellos a cuya vista e ignorancia nuestra sobre

51 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, [Traducción, introducción y notas de Pilar Lòpez de Santa María,] Trotta, Madrid, 2004, p. 162.

52 Al respecto, Schopenhauer afirma que:

La voluntad es toda realidad—la cosa en sí, el ser en sí, lo carente de fundamento por ser fundamento de todo—, y de ella es manifestación cuanto existe. (*Sobre la voluntad en la naturaleza* Traducción de Miguel de Unamuno Prólogo y notas de Santiago González Noriega, Alianza editorial., Madrid, 2003, p.10.

ellos más nos hemos acostumbrado. Nos resulta tan inexplicable que una piedra caiga al suelo como que un animal se mueva [...]»⁵³.

La representación y la costumbre nos lleva a decir que la piedra cae hacia la tierra porque hay gravedad. Para Schopenhauer, es falso decir que la gravedad es la causa de que caiga la piedra, en todo caso, el autor nos dice que la causa es la cercanía de la tierra que atrae a la piedra, porque si se quitara la tierra, aun existiendo la gravedad, la piedra no caería a ningún lugar:

Quitemos la Tierra, y la piedra no caerá aunque se mantenga la gravedad. La fuerza misma se halla fuera de la cadena de causas y efectos, la cual presupone el tiempo al no tener significado más que en relación con él: mas aquella se halla también fuera del tiempo[...]se halla fuera de la cadena de causas y en general del principio de razón, y es conocida inmediatamente como objetividad inmediata de la voluntad que constituye el «en sí» de toda la naturaleza; pero en la etiología, en este caso la física, es demostrada como fuerza originaria, es decir, como *qualitas occulta*⁵⁴.

Para Schopenhauer, la fuerza de gravedad⁵⁵ se encuentra fuera de la cadena de causas y del dominio del principio de razón, de modo que las explicaciones mediante fuerzas universales no dan una explicación verdadera de la esencia de los fenómenos en la naturaleza, y por eso queda algo en la indeterminación o en secreto. Además, Schopenhauer señala que no es posible utilizar una explicación de los fenómenos en la naturaleza mediante exposiciones de las fuerzas universales como la gravedad, la impenetrabilidad, o a partir de fuerzas físicas o químicas. Pues el filósofo nacido en Danzig, dice que si damos una explicación desde las fuerzas universales, como la gravedad, nos estaríamos remitiendo al materialismo burdo del siglo XIX, que ha venido explicando los fenómenos sobre la naturaleza a partir de fuerzas químicas y físicas y a partir de la acción y reacción de las fuerzas de la naturaleza⁵⁶.

El filósofo alemán, manifiesta que el materialismo ha negado la fuerza vital existente en los fenómenos de la naturaleza, y los ha rebajado a un juego de fuerzas físicas y químicas. De tal modo que los estudiosos de las Ciencias Naturales no han aprendido nada del mundo:

las Ciencias Naturales, que cultivadas en gran parte por gentes que fuera de ellas nada han aprendido, amenaza llevarnos a un grosero y torpe materialismo, en que no es lo más escandaloso

53 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, [Traducción, introducción y notas de Pilar Lòpez de Santa María,] Trotta, Madrid 2004, p. 177-178.

54 *Ibid.*, p.183-184.

55 Digamos para Schopenhauer la gravedad es una fuerza natural que actúa en donde no la guía ningún conocimiento es la voluntad misma. Y por eso esta fuera de toda explicación racional.

56 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 175-176.

la bestialidad moral de los últimos resultados, sino la increíble ignorancia de los primeros principios, ya que se niega la fuerza vital y se rebaja la naturaleza orgánica a ser un juego causal de fuerzas químicas.[...]esto ocurre con mucha frecuencia hoy. Métense a lumbreras gentes que fuera de su química, su física, su mineralogía, su zoología o su fisiología, nada han aprendido acerca del mundo⁵⁷.

El pensador alemán sugiere que sería mejor que los estudiosos de las Ciencias Naturales, regidos bajo el materialismo simplificador, no deberían dedicarse al estudio de la Naturaleza sino a otra cosa. Ahora bien, en este mismo sentido, el filósofo hace una crítica a la etiología de la naturaleza⁵⁸, a la fisiología⁵⁹, esta última por intentar rebajar a la vida orgánica al juego de fuerzas universales.

Para el filósofo alemán, “la fuerza vital se sirve de las fuerzas de la naturaleza inorgánica, pero en modo alguno consiste en ellas, al igual que el herrero no consiste en el martillo y el yunque. De ahí que ni aún la vida vegetal más simple pueda explicarse por ellas”⁶⁰. Sin embargo, gran parte de los estudiosos de la ciencias naturales han explicado los fenómenos sobre la naturaleza en torno a esas fuerzas inorgánicas que, desde la perspectiva de schopenhaueriana, es un error fundamental. Ahora, nos ocuparemos del desarrollo de la objetivación de la voluntad en la naturaleza. Pues para nuestro autor la fuerza vital es la que rige al mundo, mediante un ciego impulso irracional, al que llama propiamente voluntad. De tal manera que la fuerza que se manifiesta en todo el mundo es voluntad⁶¹.

57 Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, [Traducción de Miguel de Unamuno Prólogo y notas de Santiago González Noriega,] Alianza editorial, Madrid, 2003. p.22.

58 Para Schopenhauer, la etiología solo puede ofrecer error en vez de verdad. Porque esta solo da cuenta de las causas que producen el fenómeno y muestra las fuerzas universales que actúan en todas esas causas y efectos, que surgen o se producen bajo ciertas circunstancias y mediante una ley natural. Arthur, Schopenhauer, *mundo como voluntad y representación I*, p.194.

59 Schopenhauer señala que:

La finalidad de la explicación fisiológica es la reducción de la vida orgánica a las fuerzas universales que examina la física, lo encontramos aún expresado en el Archivo de fisiología de Meckel, 1820, volumen 5, página 185.—También Lamark en su *Philosophie zoologique*, volumen 2, capítulo 3, interpreta la vida como un simple efecto de calor y la electricidad: *le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie*[...]Según eso, el calor y la electricidad serían verdaderamente la cosa en sí, y el mundo animal y vegetal su fenómeno. *Ibid.*,p.195.

60 *Ibid.*,p.196

61 *Ibid.*, p.214.

2.2. La objetivación de la voluntad en la naturaleza

Para Schopenhauer, la voluntad no se revela de manera inmediata, en todo caso, se revela en forma de fenómenos, y cada uno de los fenómenos naturales en el fondo, son voluntad. Es la forma *substancial* de Aristóteles a la que el filósofo nacido en Danzig llama “grado de objetivación de la voluntad” y que los filósofos medievales aristotélicos no habrían admitido :

la voluntad no se revelaría inmediatamente en un grado superior y especial, sino solamente del modo en que lo hace en los fenómenos de la naturaleza inorgánica y casualmente en esa forma. Los escolásticos, que en modo alguno habrían permitido semejante cosa, habrían dicho con toda razón que se trataba de una total negación de la forma *substancialis* y su degradación a una mera forma *accidental*. Pues la forma *substancialis* de Aristóteles designa exactamente lo que yo llamo el grado de objetivación de la voluntad en una cosa⁶².

La tesis, propuesta, schopenhaueriana sostiene que la forma de todos los fenómenos sobre la naturaleza, es la forma en la que la voluntad se hace cosa. Esta afirmación sirve para que el autor amplié su consideración de la voluntad al señalar lo siguiente: “la voluntad constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo y el núcleo único de todo fenómeno”⁶³; es decir, que la aparición de toda la naturaleza orgánica en el mundo es objetivación⁶⁴ de la voluntad, presente en la representación del sujeto. Estrictamente todo lo que es visible ante nuestros ojos es objetividad de la voluntad⁶⁵, lo cual no nos proporciona la verdad de la existencia de las cosas.

En un pasaje de *La filosofía en el siglo XIX*, Yvon Belaval sostiene “la voluntad para Schopenhauer es, por tanto, el en-sí universal de la representación o, desde la perspectiva schopenhaueriana <<La cosa en-sí kantiana es únicamente la voluntad.>>”⁶⁶; Esto es, los objetos en

62 *Ibid.*, p.196.

63 *Ibid.*, p.171.

64 En este sentido, Schopenhauer señala:

el mundo objetivamente presente solo puede existir en la representación de un sujeto. Dicho de otra manera, los objetos que aparecen en el mundo, existen solo como representación, todo aquel mundo que se encuentra fuera de nuestra cabeza, es independiente de ella y anterior a todo conocimiento, es el mundo que conocemos subjetivamente, el mundo de la representación. De tal forma que el mundo tal y como lo conocemos existe solo para el conocimiento, por tanto sólo en la representación y nunca fuera de ella. Así que no podemos suponer que las cosas que existen en mi cabeza realmente existan fuera de ella. Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.35-39.

65 *Ibid.*, p.367.

66 Belaval Yvon, Historia de la filosofía, *La filosofía en el siglo XIX*, [Schopenhauer, Kierkegaard, Saint-

el mundo son fenómenos y también representaciones; además, es la forma o el grado en que se manifiesta la voluntad. En este sentido, la voluntad es lo primario, la esencia de todo fenómeno sobre la naturaleza, la fuerza de todo fenómeno, la fuerza natural universal que, para el filósofo alemán, no es más que un determinado grado de objetivación de la voluntad, tal como lo señala la siguiente cita:

esa voluntad en sí misma y diferenciada del fenómeno y sus formas se halla fuera del tiempo y el espacio, por lo que la pluralidad condicionada por éstos no le conviene a ella ni inmediatamente al grado de su objetivación, es decir a la idea, sino sólo a los fenómenos de ésta; que, sin embargo, tiempo y espacio, ya que determina el puesto que tiene en ellos los múltiples fenómenos de las diversas ideas en los que se manifiesta la voluntad, regulando el orden en el que han de ocurrir;⁶⁷.

Tal parece que las afirmaciones schopenhauerianas parten de la afirmación Kantiana, que explica la relación entre la voluntad como cosa en sí y su fenómeno, en el espacio y tiempo. Es decir, Kant admitía “por fenómeno a todas las representaciones de los sentidos junto con su forma, es decir, el espacio y el tiempo, y a éstos los consideró una mera forma de la sensibilidad”⁶⁸. De ahí la consideración schopenhaueriana de la voluntad como cosa en sí que se halla fuera del espacio y tiempo, cualidades que pertenecen solamente al fenómeno, de modo que los fenómenos pertenecen a nuestro conocimiento pero no son cualidades de la cosa en sí. Según Schopenhauer, si entendemos la distinción entre fenómeno y voluntad, entonces, comprenderemos el asombro con el que se conducen los niños o los salvajes, tras visualizar la perfección en que se manifiesta la naturaleza con sus innumerables objetivaciones⁶⁹.

Es importante mencionar que, para el filósofo alemán, existen grados de objetivación de la

67 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.187.

68 Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, [Traducción comentarios y notas de Mario Caimi, Epílogo de Norbert Hinske, Istmo,]Madrid-España, 1999, p.105.

69 En este sentido, Schopenhauer dice:

cuando a nosotros, digo, con ese conocimiento nos haya quedado claro el sentido interno de la gran doctrina kantiana de espacio, tiempo y causalidad no corresponden a la cosa en sí sino únicamente al fenómeno, son sólo formas de nuestro conocimiento y no cualidades de la cosa en sí, entonces comprenderemos que aquel asombro sobre la regularidad y la pluralidad de la acción de una fuerza natural, la igualdad de todos sus millones de fenómenos y la infalibilidad de la aparición de los mismos es de hecho comparable al asombro de un niño o de un salvaje que, examinando por primera vez una flor [...] se asombra de la perfecta igualdad de las innumerables flores que ve y cuenta una por una las hojas de cada una de ellas. Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad representación I*, p.187.

voluntad, expresados en los innumerables ejemplares en el mundo, es decir son ideas representadas en la totalidad, por ejemplo la idea de un árbol:

el árbol es un agregado a partir de la fibra única que brota y que se presenta repetida en cada nervio de la hoja, en cada hoja y en cada rama; y en cierta medida se puede considerar cada una de esas partes como una planta propia que se alimenta parasitariamente de la mayor, de modo que el árbol, en analogía con el cristal, es un agregado sistemático de pequeñas plantas, si bien sólo la totalidad constituye la completa representación de una idea indivisible, es decir, ese grado determinado de la objetividad de la voluntad⁷⁰.

Para Schopenhauer, el árbol y todos los demás organismos que se repiten en el universo, son objetivaciones inmediatas o ideas en que se puede objetivar la voluntad, cuya aspiración es la máxima preservación en el espacio y el tiempo, que se consigue luchando, con los demás seres en la naturaleza y con todas las fuerzas de la naturaleza⁷¹. El autor considera que la materia va dejando de ser en el tiempo para dar paso a nuevas cosas. Es así como las cosas se van sucediendo en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo el ser humano muere pero en su lugar va dejando a su descendencia. Sin embargo, ante la muerte parece prevalecer la forma inteligible de ser humano y de cada uno de los modelos en el mundo. De tal forma, que las ideas prevalecen en el espacio y el tiempo y por ello la voluntad se objetiva en infinitas figuras.

2.3. La voluntad aspira objetivarse en una forma superior

Nuestro propósito, ahora, es explicar que para Schopenhauer, la voluntad quiere objetivarse en una forma superior y cada vez más clara, tal como se refiere en las siguientes líneas:

La voluntad *única* se objetiva en todas las ideas aspirando a la máxima objetivación posible abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse en uno superior y tanto más poderoso. No hay victoria sin lucha: en la medida en que la idea u objetivación superior de la voluntad solo puede surgir sometiendo a las inferiores, sufre la resistencia de estas que, aunque reducidas a la sumisión, siguen aspirando a conseguir la manifestación independiente y completa de su esencia⁷².

Schopenhauer sostiene que hay una constante lucha entre los objetos que conforman el universo, en donde los fenómenos inferiores aspiran a concretarse en uno superior. El autor sugiere

70 *Ibid.*, p.185.

71 Para Schopenhauer el tiempo es sucesión y nada más, el espacio posición y nada más, la materia causalidad y nada más. *Ibid.*, p.187.

72 *Ibid.*, p. 200.

que en la lucha de fuerzas opuestas, de todos los fenómenos de la naturaleza es en donde se puede reconocer la constante atracción y repulsión a la que se encuentra sometida la materia; de modo que ella tiene su existencia simplemente en la lucha de fuerzas opuestas ⁷³.

Según Schopenhauer, podemos reconocer la lucha incansable que sostienen todos los fenómenos en la naturaleza, porque la materia ha obtenido su existencia a partir de la lucha de fuerzas opuestas, también implicada en las reacciones químicas de la materia, por ejemplo: “El imán que ha levantado un hierro sostiene una lucha continuada con la gravedad que, en cuanto objetivación ínfima de la voluntad, posee un derecho más originario sobre la materia de aquel hierro; en esa lucha perpetua el imán incluso se refuerza al estimularle la resistencia a un mayor esfuerzo”⁷⁴. El imán mantiene una lucha con la gravedad al atraer al hierro hacia la tierra; Además, parece que el hierro opone resistencia para no ser atraído por el imán. Sin embargo, la fuerza natural del imán impone el magnetismo al hierro, porque el imán ha ganado ese carácter de atracción sobre el hierro. Al parecer así funciona el mundo, en esa constante lucha entre atracción y repulsión de los objetos:

el mundo aglomerado en una bola, cuya vida u objetivación de la voluntad la constituye únicamente aquella lucha entre fuerza de atracción y de repulsión: aquella, como gravedad que impulsa desde todos los lados hacia el centro y esta, como impenetrabilidad, rea rigidez o elasticidad, poniéndole resistencia; ese constante impulso y resistencia puede ser considerado como la objetividad de la voluntad en el grado ínfimo y expresa ya ahí su carácter⁷⁵.

Schopenhauer está caracterizando la gravedad como fuerza de atracción y a la materia como fuerza de repulsión. Sin embargo, ambas fuerzas son manifestación de la objetivación de la voluntad que muestran el carácter más bajo en el que se ha objetivado la voluntad. En el prólogo *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Santiago González Noriega se señala que: “la primera manifestación de la voluntad es la gravedad, el cuerpo orgánico es la siguiente forma en la evolución de la voluntad[...]la variedad de individualidades orgánicas constituye una sucesión de grados de la objetivación de la voluntad”⁷⁶.

73 *Ibid.*, p.203

74 *Ibid.*, p.200.

75 *Ibid.*, p.204.

76 Santiago González Noriega, Prólogo, en Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.11.

Creo que el filósofo alemán considera a la gravedad como una de las primeras manifestaciones de la voluntad, porque la gravedad al igual que la voluntad se encuentran fuera del principio de razón y lejos de toda representación. Además, sabemos que la gravedad es la fuerza que mantiene el mundo en movimiento y por eso, debe ser la primera objetivación de la voluntad. Y lo secundario son los cuerpos pues estos existen en la representación mental de los seres humanos. Asimismo, “las fuerzas naturales representan los grados inferiores de la objetividad de la voluntad, porque muestran la lucha frente a las muchas fuerzas físicas y químicas, de ahí la digestión, la necesidad de sueño, el peso de la vida física y la muerte”⁷⁷. En general la voluntad se objetiva de una manera clara en la naturaleza pues de la lucha de los fenómenos inferiores surgen los superiores⁷⁸.

Schopenhauer considera necesaria la lucha de los fenómenos inferiores en la naturaleza para que, de esta manera se pueda revelar un fenómeno superior, además, sostiene que la voluntad debe estar acompañada de todas las formas animales, vegetales, e inorgánicas y que todas esas formas completan la más clara objetivación de la voluntad, que es el hombre:

Si bien en el hombre en cuanto idea (platónica) la voluntad alcanza su objetivación más clara y perfecta, aquella sola no podía expresar su esencia. 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: solamente la totalidad de las mismas 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 hombre⁷⁹.

Junto con la propuesta de Platón, que promovía el conocimiento de la naturaleza a través de las ideas, en sus diferentes grados de objetivación, Schopenhauer afirma que la voluntad se ha objetivado claramente en la idea⁸⁰ de hombre, que necesariamente tenía que encerrar a todas las formas animales, a las vegetales, hasta lo inorgánico. Particularmente considero que Schopenhauer

⁷⁷ *Ibid.*, p.200.

⁷⁸ Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.199. Las cursivas que se escriben a continuación: “*serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*” son traducidas por el autor como: “la serpiente no se convierte en dragón si no devora a la serpiente”.

⁷⁹ *Ibid.*, p.207,208.

⁸⁰ Schopenhauer entiende por *idea lo siguiente*:

cada *grado* determinado y fijo de *objetivación* de la *voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos y comparte la expresión más breve y concisa de Diógenes Laercio, que dice que las cosas se encuentran en la naturaleza a modo de ejemplos; y que las demás cosas son semejantes a ellas y existen como copias suyas. *Ibid.*, p.183.

hace una analogía entre la totalidad de las formas con la idea de hombre, de ahí que la idea de todas las formas vegetales e incluso las animales parecen estar supuestas en la idea de hombre, digamos que las hojas en la cúspide de los árboles, son semejantes a los cabellos del hombre, las ramas son semejantes a los brazos, el tronco, al tronco del hombre, y la raíz sustrato de la planta que le proporciona los nutrientes suficientes para seguir viviendo. Así que todas las cosas sobre la naturaleza son tan semejantes en el hombre y a la voluntad que sólo puede querer la vida⁸¹. Aquí hemos llegado a una tesis importante: que la voluntad quiere la vida. Esto nos conduce al siguiente apartado.

2.4. La voluntad en la naturaleza cuyo afán ciego quiere la vida

Para el filósofo alemán la voluntad en la naturaleza se manifiesta como un actuar ciego e irracional incluso en la vida de los seres humanos actúa de la misma manera, pues lo único que quiere es la vida de los seres que habitan en el mundo:

La voluntad, que considerada en sí misma carece de conocimiento y no es más que un afán ciego e incontenible tal y como la vemos manifestarse en la naturaleza inorgánica y vegetal con sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, al añadirse el mundo de la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se presenta. Por eso llamamos al mundo fenoménico su espejo, su objetividad:| y puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que en lugar de decir <<la voluntad>> digamos <<la voluntad de vivir>>⁸².

El pensador alemán afirma que el mundo de la representación, no es más que un espejo de la realidad. Es decir, la representación ha sido desarrollada para estar al servicio de la voluntad, porque en la representación, la voluntad obtiene el conocimiento de lo que quiere, y lo que quiere es la vida, o bien, simplemente desea incitar a los seres vivos al deseo por la vida. En este sentido podemos ver que a la voluntad solo le interesa la vida. De tal forma que la voluntad se presenta como instinto sexual, porque a través de la satisfacción de este impulso surgen infinitudes de nuevas existencias o nuevas formas de vida:

81 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, [Traducción, introducción y notas de Pilar Lòpez de Santa María,] Trotta, Madrid, 2004, p.18.

82 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.330-331.

a la satisfacción de aquel, el más violento de todos los impulsos y deseos, se vincula el origen de una nueva existencia, o sea, un nuevo comienzo de la vida con todas sus cargas, desvelos, necesidades y dolores, eso sí, en *otro* individuo: pero si ambos, tal como son distintos en el fenómeno, lo fueran también en sentido estricto y en sí mismos, ¿dónde quedaría la justicia eterna? —La vida se plantea como una tarea, como una obligación que hay que cumplir y así, por lo regular, como una perpetua lucha contra la necesidad⁸³.

Podemos decir que la naturaleza del ser humano es vida. Que está constituido con genitales para que en todo momento prevalezca su existencia que se manifiesta con la satisfacción del instinto sexual que le garantizará un hijo. Sin embargo, podemos decir también con ello que el ser humano se enfrenta al máximo sufrimiento, pues el cuidado de una nueva vida significa una nueva carga, dolor y sufrimiento. Así que el filósofo alemán se cuestiona en la cita anterior, ¿dónde está la justicia eterna?, si los fenómenos sobre la naturaleza parecen vivir en constante injusticia⁸⁴, visible en todas las calamidades, desvelos, desolación y sufrimiento que han de vivir todos los seres vivos sobre la naturaleza, y cuya única respuesta que hasta el momento nos ha dado el autor es que así se objetiva la voluntad de vivir. Al parecer este es el gran espectáculo del mundo, al que se refiere el filósofo y el que le permite posicionar su filosofía de la Naturaleza, con el concepto de *voluntad*.

De tal forma que su filosofía no contempla la noción de Dios, sino la caracterización de la voluntad de vivir:

La captación del gran espectáculo de la objetivación de *la voluntad de vivir* y la caracterización de su esencia requieren un examen más preciso y un mayor detenimiento que los necesarios para despachar el mundo dándole el título de Dios[...]no se necesita una redención y, por consiguiente, no la hay. Pero para qué existe toda la tragicomedia | no se ve ni de lejos, ya que no tiene espectador y sus actores soportan infinitas penalidades frente a un placer pequeño y meramente negativo⁸⁵.

En el pasaje anterior, Schopenhauer otorga razones para discutir, respecto a la redención⁸⁶ y la

83 *Ibid.*, p.622,623.

84 Respecto a la injusticia, el filósofo alemán considera lo siguiente:

el concepto de la injusticia [*Unrecht*] es el originario y positivo: el de la justicia [*Recht*], opuesto a él, es el derivado y negativo. Pues dice que no debemos atenernos a las palabras sino a los conceptos. De hecho, nunca se podría hablar de *justicia* si no existiera la injusticia. En efecto, el concepto de *justicia* contiene la simple negación de la injusticia y en él se subsume toda acción que no sobrepasa los límites antes señalados, es decir, que no constituye una negación de la voluntad ajena para afirmar con más intensidad la propia. *Ibid.*, p.398.

85 *Ibid.*, p.402.

86 Al respecto, de la redención Schopenhauer afirma que:

La redención tiene que ver aquí con el divino mediador que asumió nuestra culpa por la caída del primer hombre en el pecado, por lo que fuimos arrastrados a la muerte y la perdición. Así que se dice que Jesucristo vino a redimirnos. *Ibid.*, p.470.

finalidad de montar una obra teatral de tal magnitud si no existe un asistente interesado en las penalidades que soportan los comediantes, frente a la necesidad de conservar su efímera vida y continuar actuando en ella junto con su procreación:

Todos se agitan, los unos meditando y los otros actuando, el tumulto es indescriptible. ¿Pero cuál es el último fin de todo esto? Mantener individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor a la que enseguida asecha el aburrimiento; luego, la propagación de esa especie y sus afanes⁸⁷.

Todo se precipita a la perpetuación de la especie y a los anhelos de la voluntad o (quizá siendo un tanto reiterativos), en gran medida, a la voluntad sólo le interesa la vida de la especie, así lo sostiene en el siguiente párrafo:

Particularmente, Schopenhauer asegura que, si la voluntad de vivir sólo preservara la existencia, entonces la vida no sería una carga y resultaría ligera y alegre. Sin embargo, la voluntad muestra simplemente su interés por la vida, como instinto sexual que tiene puesta la mirada en una serie interminable de generaciones⁸⁸. De modo que el autor considera que a la voluntad le interesa también la satisfacción sexual, pues a través de ella se puede engendrar un hijo, este es el afán ciego de la naturaleza que quiere la vida:

Ella misma se agita ya en la circunspecta, decidida y porfiada elección de cara a la satisfacción del instinto sexual, a la que se llama amor. La atracción creciente entre dos amantes es ya la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren engendrar; ya en el encuentro de sus ansiosas miradas se enciende una nueva vida que se da a conocer como una futura individualidad armónica y bien organizada⁸⁹.

La idea de Schopenhauer es que el “proceso de procreación es una nutrición altamente potenciada; y el placer en la procreación es el bienestar del sentimiento vital potenciado”⁹⁰, y por ello es ya afirmación de la voluntad de vivir y el afán ciego por la vida⁹¹.

Nuestro autor sostiene que todo se afana en la existencia, esto se puede percibir en las millones de especies y germinaciones existentes en el mundo. Por lo tanto, es “evidente que la *voluntad de*

87 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.402.

88 *Ibid.*, p.622.

89 *Ibid.*, p.589.

90 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.333.

91 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.396.

vivir es la tónica del ser animal”⁹². Y también es lo más real que conocemos como seres humanos, pues Schopenhauer afirma que, “nos enfrentamos desde fuera a la naturaleza para captarla objetivamente, descubrimos que ésta, a partir del nivel de la vida orgánica, no tiene más que un propósito: el de la conservación de todas las especies”⁹³.

Hasta aquí, hemos explicado que, para Schopenhauer, la voluntad se presenta en la naturaleza como la esencia más íntima de todos los fenómenos. Así mismo, hemos dicho que la forma de todos los fenómenos sobre la naturaleza, es la forma en la que se hace cosa la voluntad. Es decir, que la aparición de toda la naturaleza orgánica en el mundo es objetivación de la voluntad. Estrictamente, todo lo material es un fenómeno y una objetivación de la voluntad. También señalamos, que existen grados de objetivación de la voluntad, porque ésta aspira a objetivarse en una forma superior, de ahí surge la lucha universal de todos los fenómenos por las miles de formas que la voluntad ha adquirido y porque todas esas formas buscan preservar el espacio y el tiempo. En suma, la voluntad se ha objetivado desde las figuras inferiores hasta la forma superior, que es el hombre.

Finalmente, llegamos a la conclusión de que la voluntad en la naturaleza quiere la vida de la especie, que se obtiene mediante la satisfacción del impulso sexual, cuya finalidad es engendrar nuevas especies en el mundo.

En el siguiente capítulo hablaremos de la noción del sujeto en el pensamiento moderno, que posterior a la revolución copernicana queda extraviado y sin ninguna posición segura en el mundo. Asimismo, señalaremos que con descartes se acentuó la subjetividad y la dualidad humana y que la distinción del yo pienso cartesiano se acentuó en Kant. Finalmente, señalaremos que para Kant, el sujeto trascendental como acto de la conciencia no puede ser conocido sólo afirmado o pensado, es decir, para Kant, no existe conocimiento del sujeto, simplemente, tenemos la certeza de que todo conocimiento de los objetos se lleva a cabo en el pensamiento del sujeto y desde la subjetividad humana.

92 *Ibid.*,p.395-396.

93 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*,p.396.

CAPÍTULO 3

EL SUJETO EPISTEMOLÓGICO EN KANT

En este capítulo nos proponemos rastrear algunos acontecimientos o problemáticas importantes que provocaron el cambio de la posición del hombre de la Edad media a la Edad moderna. Pues, particularmente, considero que tener un breve referente histórico nos servirá para comprender el pensamiento antropológico y por consiguiente el epistemológico de Kant.

Pilar López de Santa María en su “introducción” a *El mundo como voluntad y representación I*, sostiene que: “El papel que juega la filosofía kantiana en el pensamiento schopenhaueriano es muy importante, en particular su teoría del conocimiento, por eso Schopenhauer redactó un apéndice dedicado a la crítica de la filosofía kantiana”⁹⁴. Desde la perspectiva de Pilar Lòpez, con Schopenhauer quedarán atrás muchos de los planteamientos hechos en la época moderna. Por ejemplo: la idea que sugería el Método cartesiano, la idea de progreso en la Ilustración, las ideas de Leibniz, y las de su enemigo Hegel, así lo asegura en la siguiente cita:

Schopenhauer es [...] el primero en romper con muchos de los planteamientos fundamentales de la época moderna, empezando por el racionalismo y el optimismo parejo a él. Desde su perspectiva histórica, puede ver ya lo que ha dado de sí una razón omnipotente que todo lo justifica y para la que todo está bien como está. Quedan atrás las ideas de una razón capaz de conocerlo todo con un buen método (Descartes), de un progreso indefinido del género humano (Ilustración) y de un mundo que es el mejor de los posibles (Leibniz). Incluso quedan atrás para él los intentos de su contemporáneo y principal enemigo, Hegel, esforzándose aún por demostrar que <<Todo lo racional es real y todo lo real es racional>>. Porque para Schopenhauer no es verdad ni lo uno ni lo otro: ni lo racional es real, porque el mundo de la razón es un mundo de sueños y de engaño⁹⁵.

Para el modelo schopenhaueriano, no serán verdaderas las doctrinas racionalistas que representaban la visión general del mundo y del conocimiento ordenado de manera racional, y basado en el pensamiento metódico de René Descartes (1596-1650), ni mucho menos la idea de progreso kantiana, la cual “se refiere a una constitución y facultad [del género humano] que sería la causa de su progreso hacia mejor”⁹⁶. Porque para el filósofo alemán el mundo de la razón es un

94 Pilar Lòpez de Santa María, Introducción en Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 13.

95 *Ibidem.*, p.12.

96 Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, F.C.E., México, 1979, p.11.

engaño. Pues Kant confundió el concepto de la esencia de la razón y sus errores se extendieron y se propagaron y se convirtieron en monstruosidades pues según Schopenhauer, la razón práctica es totalmente distinta del obrar racional y del obrar virtuoso. Pues la razón puede estar unida a una gran maldad o a una gran bondad, es decir, se puede prestar para propósitos nobles y malvados⁹⁷.

Sin embargo, la finalidad era que la razón se convirtiera en dueña y señora de la naturaleza animal, con ello Kant nos dejó muestra de la pedantería moral, pues para él la condición moral de una ocasión es que se produzca a partir de máximas abstractas puramente racionales⁹⁸.

A continuación expondré un breve contexto histórico que nos indique lo que sucedió en el tránsito de la Edad media a la Edad moderna con la noción del sujeto y con su posicionamiento en el mundo:

3.1. La noción de sujeto en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna

Digamos que en un principio, “del pensamiento moderno la filosofía experimenta una orientación hacia el sujeto”⁹⁹. Dicha orientación hacia el sujeto no figuraba en la antigüedad ni en la Edad Media, las cuales estaban dominadas por un pensamiento seguro del lugar que ocupaba en el mundo:

un pensamiento objetivo, con el que el hombre tenía conciencia clara de su posición absoluta y de su seguridad en el conjunto del ser, ahora se impone una mentalidad subjetiva que pretende lograr y establecer un conocimiento seguro partiendo únicamente de la inmanencia de la subjetividad. Lo cual comporta desde luego un cambio radical en la imagen del hombre¹⁰⁰.

La imagen del hombre sufrió una modificación radical, de un pensamiento objetivo y su posición clara en el mundo, a una idea “subjetiva”, que estará en estrecha conexión con los quiebres que se darán en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. Por ejemplo, en el *humanismo* de los siglos. XIV -XVI sucede lo siguiente:

El *humanismo* alumbró un nuevo sentimiento vital, que se vuelve hacia el hombre situado en este mundo, confiere una nueva vida a la antigüedad clásica y la convierte en norma ideal de la vida humana y de la formación espiritual. Esto provoca en múltiples puntos un viraje de la sobrenaturaleza a la naturaleza, y de la trascendencia a la inmanencia. Con la *reforma* se rompe,

97 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 87-137.

98 *Idem*.

99 *Ibid.*, p.55.

100 Coreth, Emench, *¿Qué es el hombre?* Editorial. Herder, Barcelona, 1985, p. 55-56.

además, la unidad de la fe.¹⁰¹

El nuevo sentimiento vital en el humanismo, se interesará básicamente por el sentido y el valor del hombre y de lo humano, y la Reforma tiene como consecuencia la ruptura de la unidad de la fe, debido a las graves crisis en la iglesia que sacudirán al hombre de fe, pues el hombre se sentía seguro frente a una única iglesia. Además, con la Revolución copernicana la imagen del mundo y la posición del sujeto en el universo se vio afectada. Podemos decir que posterior a la revolución copernicana, queda un hombre inseguro, extraviado, sin ningún sentido y sin una posición segura en el universo, ni ninguna seguridad de su existencia¹⁰².

Dicha inseguridad obliga al ser humano a preguntarse sobre sí mismo y sobre su existencia; y dentro del pensamiento filosófico, esta nueva perspectiva se convierte en un nuevo viraje del sujeto, que inicia con René Descartes.

3.2. La noción del sujeto en la época moderna con Descartes

Digamos aquí que, en la filosofía moderna, con René Descartes (1596-1650), aparece la certeza del pensar sobre la subjetividad. Esto tiene como consecuencia una nueva posición del hombre, el cual se convierte en un sujeto individualista. Digamos que desde entonces el sujeto es el centro conocimiento universal o la razón humana reflexiva, de la que parte todo conocimiento:

En el pensamiento filosófico de la época, el <<viraje hacia el hombre>> se estrecha hasta convertirse en un <<viraje hacia el sujeto>> El hombre pasa a ocupar el centro, pero como simple sujeto, y no como centro de un orden objetivo del ser, sino cual centro de un mundo de conocimientos subjetivos, que encuentra en Descartes (1596-1650) su más seguro punto de partida con la pura autocerteza de la conciencia (*ego cogitans*)¹⁰³.

Este nuevo posicionamiento del pensar sobre la propia subjetividad nos remite al yo¹⁰⁴, ego de tipo cartesiano, que nos posiciona como una individualidad y no como una totalidad en el mundo. Particularmente, considero que esta nueva perspectiva de concebirnos como una subjetividad o como un yo pensante, la hemos venido arrastrando con la frase de Descartes, “pienso, por tanto

101 *Op cit.*, p.56.

102 *Idem*.

103 *Op. cit.* p.57.

104 Ese yo, que cobra conciencia y está seguro de sí mismo antes que todas las demás cosas, no significa el hombre concreto sino únicamente la razón pura (*ratio*), que se posee a sí misma de forma autónoma; y desde sí misma, es decir, desde <<unas ideas innatas>>, puede alcanzar toda la verdad. *Idem*.

existió¹⁰⁵, y es lo que nos ha conducido al sufrimiento constante, tras concebimos como sustancias pensantes, autónomas y permanentes, lo cual es un error. Para comprender mejor el asunto veamos en que consiste el pensar sobre la subjetividad.

3.3. Sobre la subjetividad y la dualidad humana

En general, lo subjetivo es lo “perteneiente al individuo o al sujeto humano, en oposición al mundo externo y relativo a nuestro modo de pensar y sentir, y no al objeto en sí mismo”¹⁰⁶. No obstante, en filosofía lo subjetivo es utilizado desde la modernidad como sinónimo de conciencia, que significa la capacidad del ser humano de reconocerse a sí mismo, por la que el hombre se percibe como una unidad siempre idéntica respecto de los demás seres u objetos del mundo. Ahora bien, con Descartes, en la filosofía moderna se acentuó al máximo la subjetividad y la dualidad humana, pues el filósofo francés hizo del alma la sustancia pensante y, del cuerpo, un objeto material, destacando dos sustancias a la vez, como se menciona en la siguiente cita:

Aquí está el punto de partida del exacerbado dualismo cartesiano entre cuerpo y alma; dualismo [...] Espiritu y materia, conciencia pensante (*res cogitans*) y mundo corporal extenso (*res extensa*) [...] Con ello [...] se elimina la posibilidad de una acción mutua entre el alma y el cuerpo¹⁰⁷.

La dualidad entre *res cogitans* y *res extensa* impidió que la antropología comprendiera la totalidad y la unidad del ser humano, ante la aspiración de importar una psicología pura, tal como la planteaba Wolff¹⁰⁸. Para el dualismo de Descartes, sólo existe sustancia pensante y sustancia extensa, como algo separado, lo cual quiere decir que este autor no considero que el ser humano es a la vez ambas cosas. Creo que esta concepción cartesiana ha provocado que los seres humanos nos consideremos como algo opuesto a todo aquello que conforma el universo.

Ahora bien, como Kant es uno de los interlocutores relevantes dentro de la filosofía de Schopenhauer, acudiremos al análisis del sujeto epistemológico en Kant, o la reflexión que hace este autor sobre el sujeto del conocimiento. filosófico de Kant, señalando brevemente su trayectoria histórica y posteriormente exponer la noción del sujeto trascendental en Kant, pues para este autor

105 René Descartes, *Discurso del método*, Alfaguara, Madrid 1981, p.25.

106 Diccionario enciclopédico Ibalpe, 2001. p.1428.

107 *Ibid.*, p.355.

108 Coreth, Emench, *¿Qué es el hombre?* p.58.

es la condición fundamental de todo conocimiento.

3.4. Immanuel Kant

Immanuel Kant, (1724-1804) fue filósofo alemán y uno de los que mayor influencia ha tenido en la historia del pensamiento. Nació en Königsberg (antes Prusia oriental y, en la actualidad provincia rusa). Sus obras principales, *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1785). Kant, fue “fundador de la filosofía crítica y es quién renueva la cuestión de la objetividad del saber y la voluntad del juicio. En cuanto a la antropología son importantes la preguntas que se hace el autor: “¿Qué puedo saber? ¿Que debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?”¹⁰⁹.

Para dar continuidad al desarrollo de nuestro trabajo digamos que Kant sustituye la problemática de la dualidad de sustancias de Descartes, por la del hombre que pertenece a dos mundos: al mundo fenoménico¹¹⁰ y al mundo nouménico¹¹¹ (o inteligible): El término fenómeno o fenoménico es utilizado por Kant autor para diferenciar el objeto tal como lo conocemos de la cosa en sí misma, pues Kant afirma que “el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno”¹¹². Es decir, para el pensamiento kantiano el sujeto pensante sólo se conoce como objeto empírico, y por lo mismo como fenómeno o dato de la conciencia:

la conciencia de sí sólo tiene la peculiaridad de que como el sujeto que piensa es a la vez su propio objeto, [ella] no puede dividirse a sí misma (aunque [pueda dividir] las determinaciones que le son inherentes); pues con respecto a sí mismo, todo objeto es absoluta unidad. Sin embargo, si ese sujeto es considerado externamente, como un objeto de la intuición, mostraría en sí, empero, composición en el fenómeno¹¹³

Hasta aquí parece que el hombre es un objeto de estudio “indeterminado”, pues la distinción del sujeto como fenómeno de Kant, no nos da ninguna certeza del sujeto en sí mismo. De tal forma

109 *Ibid.*, p. 59.

110 Referente a lo que se nos aparece al fenómeno.

111 El mundo nouménico son los objetos que están fuera de nuestros sentidos es decir; son objetos meramente pensados por el entendimiento a los que Kant llama entes inteligibles o noumenos. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, edición biligüe alemán-español, [Traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi], F.C.E, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de México, México 2009. p.283.

112 *Ibid.*, p.71, en la Primera parte, Estética trascendental.

113 *Ibid.*, p.440.

que, la pregunta que reclama una respuesta tal como, “¿Qué es el hombre?”, no ha alcanzado una explicación definitiva, pues siempre hay nuevas preguntas a su alrededor. El hombre, como cosa en sí o (*noúmeno*), es también incognoscible. Sin embargo, Kant parece dejarnos un aliciente para poder comprender al sujeto desde la razón práctica, que entiende al hombre como un sujeto inteligible mediante conceptos.

Antes de entrar a la explicación de esta propuesta, es importante adelantar que la filosofía, para Schopenhauer, es una ciencia en conceptos elaborada a partir del conocimiento inmediato, del intuitivo”¹¹⁴. Digamos que “Schopenhauer toma la medida directamente de los objetos”¹¹⁵.

A diferencia de “la filosofía de Kant que es una ciencia a partir de conceptos que parten del conocimiento mediato reflexivo”¹¹⁶, es decir: Kant toma la medida de las sombras y no del objeto mismo. Así que, desde la perspectiva schopenhaueriana “Kant pasa por alto el conocimiento intuitivo y se atiene a las formas del pensamiento abstracto”¹¹⁷. Schopenhauer considera que Kant “confundió lo intuitivo y lo abstracto y surgió un monstruoso híbrido de ambos”¹¹⁸ pues Kant entiende que abstracto y concreto se refieren propiamente al uso que se hace de los conceptos, no a los conceptos mismos (que son todos abstractos). Según Kant, “el pensamiento es una mera abstracción de la intuición”¹¹⁹.

Tomando en cuenta esta distinción entre Kant y Schopenhauer, veamos entonces cuál es la forma en la que el sujeto conoce los objetos mediante conceptos según Kant.

3.5. El sujeto se representa los objetos a partir de conceptos

En expresión de Kant: “intuición y conceptos constituyen, [...] los elementos de todo nuestro conocimiento; de modo que ni los conceptos, sin una intuición que de alguna manera les corresponda, ni tampoco la intuición sin conceptos, pueden producir un conocimiento”¹²⁰. Sin

114 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, [Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María,] Trotta, Madrid, 2004, p. 518.

115 *Idem*.

116 *Idem*.

117 *Idem*.

118 *Ibid.*, p.540.

119 *Ibid.*, p.541.

120 Immanuel Kant, *Critica de la razón pura*, edición biligüe alemán-español, [Traducción, estudio

embargo, no puede haber conceptos sin una experiencia, y no puede haber experiencias sin conceptos. Pues el sujeto en su sensibilidad, experimenta los conceptos y se hace una representación mental de los objetos:

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestra mente para recibir representaciones en la medida en que de alguna manera es afectada, entonces, en cambio, la facultad de producir ella misma representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento, es el entendimiento. Es propio de nuestra naturaleza el que la *intuición* nunca puede ser sino *sensible*, es decir, sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. Por el contrario, la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible es el *entendimiento*¹²¹.

Para el modelo kantiano de conocimiento, existen dos maneras de recibir representaciones objetuales en la mente del sujeto, una es desde la sensibilidad o desde la intuición y la otra es desde el pensamiento. Es decir, Kant limitó la posibilidad de intuición al mundo fenoménico o bien representacional, dicho de otra manera, aceptamos la existencia de los objetos del mundo a partir de la sensibilidad; o de nuestras experiencias sensibles. En cambio, la actividad de pensar se da cuando los conceptos no corresponden a los objeto que percibimos en el mundo, digamos que es cuando hacemos uso de nuestra razón para realizar un análisis del mundo. Por lo anterior, “el sujeto queda constituido como unidad, condición necesaria, *a priori*, para conocer el objeto”¹²². Es decir, que “para Kant la razón humana está condicionada por la finitud y ligada a la sensibilidad. De donde se sigue la limitación del conocimiento a la experiencia posible y al simple fenómeno”¹²³. En este mismo sentido, debemos decir que el “yo trascendental” o “sujeto trascendental” será una condición necesaria para el conocimiento, pues el sujeto trascendental es quien tiene la posibilidad de experimentar y conocer los objetos desde la conciencia, mediante la experiencia y mediante su uso de la razón. Ahora vamos a desarrollar en qué consiste la concepción de sujeto trascendental en Kant.

3.6. El sujeto trascendental en Kant

En *Kant, vida y doctrina*, de Ernst Cassirer (1874-1945), se sostiene que en la reflexión

preliminar y notas Mario Caimi], F.C.E, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de México, México 2009. p.99.

121 *Ibid.*, p.99,100.

122 Jaime Labastida, *El edificio de la razón el sujeto científico*. Editores siglo XXI, México 2007, p. 112.

123 Coreth, Emench, *¿Qué es el hombre?* Editorial. Herder, Barcelona, 1985, p. 60.

trascendental, se toma como punto de partida la subjetividad. Es decir, que el objeto de conocimiento va precedido por una forma pura de conocimiento y no por la organización individual del sujeto cognoscente, ni mucho menos de sus procesos psicológicos con los que se hace ciertas ideas del mundo:

La “subjetividad” que la reflexión trascendental toma como punto de partida se ha presentado ante nosotros, hasta ahora, con un sentido preciso y termino lógicamente bien deslindado. No significaba esta “subjetividad”, en modo alguno, que se partiera de la organización del individuo cognoscente ni de los procesos psicológicos a través de los que nace para él, el mundo de las sensaciones, de las ideas y de las asociaciones de ideas. Lo único que, por el contrario, se retenía de ella era esto: que toda determinación del objeto del conocimiento debe ir precedida necesariamente por la determinación de la forma pura de conocimiento¹²⁴.

Parece que la forma pura de conocimiento a la que se refiere la nota anterior, es la conciencia del sujeto que planteaba René Descartes, pues el sujeto en el cartesianismo ha sido la substancia pensante, o la entidad permanente y autónoma que percibe los objetos del mundo, así lo señala Jaime Labastida en las siguientes líneas:

La base de todas las representaciones es el *ego*, el *yo pienso* que ha postulado Descartes, el sujeto (*subjekt*), la unidad sintética de la apercepción, que evita reducir al yo y sus representaciones a una mera suma, a un conjunto abigarrado de sensaciones. Así el sujeto queda constituido como unidad, condición necesaria, a priori, para conocer el objeto¹²⁵.

La distinción del **yo pienso**, perteneciente al cartesianismo, se atenúa en Kant porque, en la filosofía kantiana, «el sujeto que piensa» sólo se conoce a sí mismo como objeto empírico y, por lo mismo, como fenómeno y no como sujeto, yo último, o cosa en sí, por lo que tal y como ya lo habíamos mencionado, el sujeto queda desconocido. Para Kant, el sujeto trascendental, como acto de la conciencia, no puede ser conocido, sólo puede ser afirmado o pensado:

el primer silogismo de la psicología trascendental nos aportó solamente una presunta cognición nueva, al hacer pasar al sujeto lógico constante del pensar, como si fuera el conocimiento del sujeto real de la inherencia, [sujeto] del cual no tenemos ni el más mínimo conocimiento, ni podemos tenerlo, porque la conciencia es la que hace de todas las representaciones, pensamientos, y [lo único] en lo cuál, por tanto, deben encontrarse todas nuestras percepciones, como en un sujeto trascendental; y nosotros fuera de esta significación lógica del Yo, no tenemos conocimiento alguno del sujeto en sí mismo que, como sustrato, le sirve de fundamento a este y a todos los pensamientos¹²⁶.

124 Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México 1948, p. 230.

125 Jaime Labastida, *El edificio de la razón el sujeto científico*. Editores siglo XXI, México 2007, p.112.

126 Immanuel Kant, *Critica de la razón pura, edición biligüe alemán-español*, [Traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi], F.C.E, Universidad Autónoma Metropolitana y

La afirmación anterior señala que, para Kant, no existe un conocimiento del sujeto, simplemente tenemos la certeza de que todo conocimiento de los objetos se lleva a cabo en el pensamiento del sujeto. Es decir, que en la conciencia del sujeto, el mundo es una representación y si algo se entiende como objeto, es porque se enfrenta a la conciencia del mismo sujeto.

El conocimiento de los objetos se lleva a cabo por el entendimiento de un sujeto o desde la conciencia de un sujeto. De tal manera que algo es objeto porque se enfrenta a una conciencia que actúa como sujeto, y este sujeto realiza la unidad:

La unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones de un objeto, y por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, [es lo único que hace] que ellas lleguen a ser conocimientos; y sobre ella en consecuencia, reposa la posibilidad misma del entendimiento [...] La unidad sintética de la conciencia es, entonces, una condición objetiva de todo conocimiento; no [una condición] que meramente yo requiera, para conocer un objeto; sino una [condición] a la cual debe estar sometida toda intuición, para llegar a ser objeto para mí ¹²⁷.

Las afirmaciones kantianas que encontramos en esta cita nos dicen que nada es objeto conocido sin la conciencia ni la experiencia del sujeto que perciba el objeto y, además, tal conciencia lo unifique a través del entendimiento. Es decir, para que algo exista como objeto de la experiencia, hay que presuponer la unidad sintética de la conciencia que ha de ser anterior al objeto:

Lo primero que debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos, es lo múltiple de la intuición pura; la *síntesis* de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no suministra conocimiento alguno. Los conceptos que le dan *unidad* a esta síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y se basan en el entendimiento ¹²⁸.

Kant presupone el funcionamiento del entendimiento en el ser humano. Pues según este filósofo primero se nos da lo múltiple de los objetos en la intuición pura, en segundo lugar, se sintetiza lo múltiple para que, finalmente, los conceptos le den unidad al objeto de conocimiento. Sin embargo, esa unidad sintética es realizada a través del pensamiento de un sujeto:

la preposición de alguna [unidad] *sintética*. *// El pensamiento: que estas representaciones dadas en la intuición me pertenecen; todas ellas, *a mí*, quiere decir, según eso, tanto como: que las reúno en una conciencia de mí mismo, o al menos, puedo reunir las en ella; y aunque él mismo no sea todavía la conciencia de la síntesis de las representaciones, él presupone, sin embargo, la

Universidad Autónoma de México, México 2009. p.356.

127 *Ibid.*, p.167,168.

128 *Ibid.*, p.120.

posibilidad de esta última; es decir, sólo porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de ellas, las llamo a todas ellas mis representaciones; pues de otro modo yo tendría un yo tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consciente. La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es pues el fundamento de la identidad de la percepción misma, la que precede *a priori* a todo mi pensar determinado[...]es una obra del entendimiento, que no es, [...] más que la facultad de enlazar *a priori* y de llevar bajo la unidad de la percepción lo múltiple de representaciones dadas; principio que es el supremo en todo el conocimiento humano¹²⁹.

En la cita anterior, Kant ofrece razones por las que el mundo es una representación del sujeto, así que todo lo que conocemos sucede y existe sólo en el fondo del entendimiento humano o desde la conciencia humana. Sin embargo, para el filósofo alemán, el sujeto que piensa será a la vez su propio objeto:

Por consiguiente, la conciencia de sí sólo tiene la peculiaridad de que como el sujeto que piensa es a la vez su propio objeto, [ella] no puede dividirse a sí misma (aunque [pueda dividir] las determinaciones que le son inherentes); pues con respecto a sí mismo, todo objeto es absoluta unidad. Sin embargo, si ese sujeto es considerado *externamente*, como un objeto de la intuición, mostraría en sí, empero, composición en el fenómeno. Pero así es como se debe considerarlo siempre, si se quiere saber si en él hay un múltiple [de elementos]exteriores unos a otros, o no lo hay¹³⁰.

Para Kant, no nos podemos representar a nosotros mismos porque desde la unidad de la conciencia, no podríamos dividirnos a nosotros mismos. Además, si nos pensáramos externamente, o fuera del mundo, sólo perteneceríamos al mundo representacional y por tanto, al mundo fenoménico. Pues, para Kant, el mundo que se puede hacer visible es un fenómeno*. Digamos aquí que, para el filósofo alemán, sólo tenemos conciencia de nosotros mismos, no como fenómeno, ni como cosa en sí*, sólo tenemos conciencia de que existimos como razón, pensamiento o conciencia que tiene facultad de síntesis:

129 En esta cita, Kant redacta una nota aclaratoria respecto a la unidad sintética que dice lo siguiente:

“considera que la unidad analítica de la conciencia está ligada a todos los conceptos comunes, como tales; por ejemplo si pensamos en el color *rojo* me represento una propiedad cuya característica puede encontrarse en algún lado, o puede estar enlazada con otras representaciones; por consiguiente, solo gracias a una unidad sintética posible, previamente pensada, puedo representarme la unidad analítica. Una representación que tiene que ser pensada como común a [varias representaciones] tales, // que fuera de ella tienen en sí, además, algo diferente; en consecuencia, ella debe ser pensada previamente en unidad sintética con otras (aunque [sean]representaciones sólo posibles) antes que yo pueda pensar en ella la unidad analítica de la conciencia que hace de ella un *conceptus communis*. Y así, la unidad sintética de la percepción es el punto más elevado al cual se debe sujetar todo uso del entendimiento, y aun toda lógica, y, tras ella, la filosofía trascendental; esta facultad es, en verdad, el entendimiento mismo”. *Ibid.*, p.165

130 *Ibid.*, p.440.

*Según Kant los fenómenos, deben ser entendidos como datos para un conocimiento posible. *Ibid.*, p.74.

* La misma cosa, como cosa en sí misma. *Ibid.*, p.25.

Soy, pues, conciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones que me son dadas en una intuición, porque las llamo a todas ellas mis representaciones, que constituyen una. Esto es lo mismo que decir que soy conciente de una síntesis *a priori* necesaria de ellas, que se llama unidad sintética originaria de la apercepción, a la cual están sometidas todas las representaciones que me son dadas, // pero a la cual éstas deben, además, ser sometidas mediante una síntesis¹³¹.

La afirmación de Kant, en la nota anterior, sugiere que sólo tenemos conciencia de nosotros mismos como sujetos pensantes. De manera que, tal y como lo hemos dicho, es para Kant incognoscible pues “la cosa en sí misma como [una cosa que es], es efectivamente real en sí pero desconocida para nosotros”¹³². En este sentido, la cosa en sí kantiana no es captada por la razón y el entendimiento.

En contraste, como se verá en las páginas siguientes, para la concepción schopenhaueriana del conocimiento, “la cosa en sí, no puede descubrirse al hilo del principio de razón, desde un kantianismo pues este conduce simplemente al fenómeno y si existen objetos entonces inmediatamente existe el sujeto y con este aquellos”¹³³. Así que Schopenhauer considera que “ni el sujeto, ni el objeto puede ser una consecuencia de la razón”¹³⁴. Para Schopenhauer, el sujeto será voluntad que se expresa, actúa y quiere cosas. A continuación, desarrollaremos la concepción de sujeto en Schopenhauer para tener mayor claridad de las ideas schopenhauerianas del sujeto y poder precisar qué lo distingue del pensamiento kantiano.

131 *Ibid.*, p. 166.

132 *Ibid.*, p.21.

133 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 81.

134 *Idem.*

CAPÍTULO 4

CONCEPTO DE SUJETO EN SCHOPENHAUER

Para tratar el tema del sujeto en Schopenhauer es importante, primeramente, explicar el problema de la representación, pues para el filósofo alemán el mundo, tal y como es percibido ante nuestros ojos no es más que representación. según la filosofía schopenhaueriana, todos los objetos que conforman el mundo incluso el sujeto son conocidos como representaciones y, por tanto, no como cosas en sí o seres en sí. Así que lo único que conocemos del sujeto es un fenómeno llamado cuerpo¹³⁵. A continuación aclaremos las ideas del filósofo.

4.1. El problema de la representación

Schopenhauer parte de la afirmación kantiana de que el mundo es una representación del sujeto, de tal forma, que el sujeto es el que determina los objetos en el mundo:

“El mundo es mi representación”: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevar a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo¹³⁶.

La afirmación schopenhaueriana significa que “Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto”¹³⁷. En este sentido, el mundo como representación existe sólo para la razón humana o para la conciencia del sujeto, y constituye la realidad para todo ser vivo. Es decir, “lo consideramos todo únicamente como representación, como objeto para el sujeto: y al igual que todos los demás objetos reales, también el propio cuerpo, del que parte en cada cual la intuición del mundo”¹³⁸. Ciertamente el ser humano puede reflexionar *in abstracto*, es decir, es el único ser que utiliza conceptos para representarse el mundo, pues, “los conceptos: son patrimonio exclusivo del hombre, que se

135 Para Schopenhauer el cuerpo es en cuanto tal una representación y por tanto un fenómeno. *El mundo como voluntad y representación I*, p.150-151.

136 *Idem*.

137 *Idem*.

138 *Ibid.*, p.67.

distingue de todos los animales por esa capacidad para ellos que desde siempre se ha denominado razón”¹³⁹. Ahora bien, si los objetos que conocemos en el mundo no tienen una realidad en sí misma, sino que la poseen a partir de un sujeto que se los representa, no quiere decir que dicho sujeto tenga una percepción del mundo real. Al contrario: parece que nuestras representaciones de la realidad son construidas a partir de nuestras categorías mentales, y no son reflejo de aquella, sino tan solo un espejismo o un sueño frágil:

La representación se nos aparece como la cara exterior del mundo. Desde ella el mundo se presenta como un espejismo y un sueño inconsistente, como una cáscara sin núcleo. Pero si no queremos quedarnos ahí sino intentar acceder al interior de las cosas, si buscamos el significado metafísico del mundo que está más allá del físico, hemos de instalarnos en un punto de vista distinto de la representación¹⁴⁰.

Siguiendo a Pilar Lòpez de Santa María en las líneas anteriormente citadas de su “introducción” a *El mundo como voluntad y representación I*, afirma que el ser humano parte de algún aspecto del mundo para conocerlo, este aspecto es la exterioridad. Por tanto, sólo conocemos la superficialidad del mundo, lo innecesario, lo cambiante y lo aparente. La exterioridad del mundo es construida por el sujeto cognocente y, por tanto, no es el mundo real, sino simplemente el mundo fenoménico o el mundo representacional. Desde la filosofía schopenhaueriana el fenómeno es “toda representación de cualquier clase, todo *objeto*”¹⁴¹. Digamos que el fenómeno es todo aquello que se nos aparece a simple vista por ejemplo: el ser humano, las plantas, los animales, la evaporación, la espuma del mar, etc. Sin embargo, el autor considera problemático que el sujeto entienda el mundo desde la representación pues, si partimos de ésta, no avanzaremos en la comprensión de la esencia de las cosas, de la cosa en sí, o de la voluntad. Dado que, en la raíz de los fenómenos, nos quedamos fuera del conocimiento de la esencia de las cosas:

[...]cada fenómeno determinado |se ha de manifestar precisamente ahora y precisamente aquí; pese a ello, con su ayuda no penetramos en la esencia interior de las cosas y queda siempre algo que no se atreve a explicar sino que supone: las fuerzas de la naturaleza, la determinada forma de acción de las cosas, la cualidad, el carácter de cada fenómeno, lo carente de razón, lo que no depende de la forma del fenómeno—el principio de razón—, aquello a lo que esa forma en sí ajena pero se ha introducido en ella y ahora se manifiesta conforme a su ley; si bien esa ley determina solamente el

139 *Ibid.*, p.54.

140 *Ibid.*, p.15-16.

141 *Ibid.*, p.162.

manifestarse y no lo *que* se manifiesta, sólo el cómo, no el qué del fenómeno, solo la forma, no el contenido¹⁴².

En el plano de lo fenoménico quedan algunas cosas ocultas y sin explicación posible, por ejemplo: “las fuerzas de la impenetrabilidad, la gravedad, la rigidez, la fluidez, la cohesión, la elasticidad, el calor, la luz, las afinidades electivas, el magnetismo, la electricidad, etc”¹⁴³. Pues la física, la química y la mecánica sólo explican las leyes mediante las cuales actúan estas fuerzas, pero no explican a la fuerza misma o la esencia de estas fuerzas.

Por eso la filosofía schopenhaueriana es estrictamente metafísica porque, “concibe cuanto existe como un fenómeno en el cual se presenta una *cosa en sí*, un ser distinto al de su manifestación, [...] Sobrepasa el fenómeno para llegar a *lo que se manifiesta*, hasta lo que se oculta tras esa manifestación fenoménica”¹⁴⁴. En este sentido, Schopenhauer advierte que la *cosa en sí* no es captada por la razón ni el entendimiento:

Pues en cada cosa de la naturaleza hay algo de lo que no puede darse razón, | de lo que no existe explicación posible ni se puede buscar una causa ulterior: se trata de la forma específica de su acción, es decir, la forma de su existencia, su esencia¹⁴⁵.

En dicha manifestación fenoménica es imposible dar razón de lo que son realmente las cosas. Sin embargo, el sujeto parte de lo que le resulta conocido e inmediato o lo que nos resulta familiar y, según nuestro autor, el partir de lo que es familiar nos proporciona sólo el aspecto representativo del mundo mientras que la esencia nos queda oculta. Pero Schopenhauer sostiene que se puede investigar sin descanso cualquier ser individual con la finalidad de llegar a conocer su verdadero ser:

no perdemos nada si nos quedamos en un solo individuo; y la verdadera sabiduría no se consigue midiendo el mundo ilimitado o, lo que sería más útil, sobrevolando personalmente el espacio infinito sino, antes bien, investigando exhaustivamente cualquier ser individual en un intento de llegar a conocer su ser verdadero y real¹⁴⁶.

Parece que las cosas o los individuos guardan en sí mismos la esencia real o verdadera de las

142 *Ibid.*, p.174.

143 *Idem.*

144 José Luis Villacañas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, *La filosofía del siglo XIX*. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2001. p.93.

145 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.177.

146 *Ibid.*, p.182.

cosas. Es importante mencionar que Schopenhauer tomará la palabra *idea*, desde el significado que Platón le dio. Según el filósofo alemán, Platón decía que las ideas o formas son la verdadera realidad, pues estas formas, son eternas e inmutables, es decir; no están sometidas a cambio, mientras que el mundo sensible que captan nuestros sentidos, están en constante devenir. Porque el mundo sensible es captado mediante los sentidos, pero éstos sólo nos dan conocimiento de lo particular, por lo que para Platón la verdadera realidad de las cosas no radica en nuestras percepciones del mundo. Así que mientras estemos limitados a la percepción, seremos semejantes a aquellos hombres del mito de la caverna platónica que nos describe: a unos hombres en el interior de una oscura caverna, que atados firmemente de la cabeza, no pueden moverse y detrás de ellos hay una fogata, que les muestra frente a un muro meras sombras de cosas reales que van pasando entre ellos y el fuego; pero que tampoco se conocen unos a otros, y de sí mismos sólo conocen sombras: De tal forma, que las sombras son aquellas ideas eternas que sugería Platón, las formas originarias de todas las cosas que constituye el original del que son copias o sombras¹⁴⁷.

En este sentido, Schopenhauer, sostiene que el mundo de las ideas es más real que el mundo sensible, pues el mundo ideal, es el modelo original del mundo sensible o de las cosas visibles. Por tanto, todas las cosas o los individuos son ejemplares de una forma eterna que siempre prevalece o no está sometida a cambio. Mientras que las cosas en el mundo terrenal nacen y perecen, están en constante cambio y nunca son,. A esto Schopenhauer lo llamó “grados de objetivación de la voluntad”:

Aquellos grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para éstos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio—el medio de los individuos—sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambio, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquellos nacen y perecen, siempre devienen y nunca son: esos *grados de objetivación de la voluntad* no son más que *las ideas de Platón*¹⁴⁸.

Los grados de objetivación de la voluntad que señala la cita anterior se refiere a que “ las ideas se encuentran en la naturaleza a modos de ejemplos; y que las demás cosas son semejantes a ellas y

147 *Ibid.*, p.225.

148 *Ibid.*, p. 550-552.

existen como copias suyas”¹⁴⁹. En este sentido, podemos decir que los seres humanos nos encontramos en el nivel de las representaciones o de las apariencias, como aquellos seres de caverna, pues tan sólo conocemos una copia o un ejemplo de las formas inteligibles. Sin embargo, ese ejemplo o esa copia que conocemos en el universo es el objeto real e inmediato para un sujeto, es decir, es una representación. Al respecto Ana Isabel Rábade Obrado señala: que donde existe conocimiento, también hay representación y la realidad aparece escindida en sujeto-objeto, está es la primera condición schopenhaueriana respecto del conocimiento y, por ende, de la representación¹⁵⁰. De tal forma, que Schopenhauer asegura que las cosas que percibimos de manera inmediata como exteriores son nuestras representaciones.

Hasta aquí sólo hemos dicho de manera muy general, que el problema de situarnos en el mundo como representación, no nos acerca al conocimiento de la cosa en sí o a la esencia de las cosas, sino sólo a un mundo engañoso. Y que la propuesta de Schopenhauer sugiere ir más allá de la representación. Pero, ¿qué es la representación según este autor? Intentaremos responder esta pregunta, para ello primeramente debemos revisar, la representación en Kant vs en Schopenhauer.

4.2. Representación en Kant vs en Schopenhauer

La idea de la representación implica ya de manera inmediata la pregunta por el conocimiento de las cosas. Por un lado, Schopenhauer considera que el mundo de la representación es el mundo objetivo, o todo lo que existe para el conocimiento, todo este mundo, es representación. Entonces, los objetos pertenecen a la representación¹⁵¹, de un sujeto. Por otro lado, Immanuel Kant dice que “Los objetos no son representaciones de las cosas tales como son en sí mismas y como el entendimiento puro las conocería, sino que son intuiciones sensibles, esto es fenómenos”¹⁵². De tal forma que, para este autor no podemos acceder a las cosas en sí mismas. Sin embargo, para

149 *Ibid.*, p.183.

150 Ana Isabel Rábade Obrado, *Conciencia y dolor Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Ed. Trotta, Madrid 1995, p.92.

151 Es decir, que todo objeto ya esta condicionado por el sujeto en su representación. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.40

152 Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Traducción comentarios y notas de Mario Caimi, Epílogo de Norbert Hinske, Ediciones Istmo, Madrid-España 1999, p. 95.

Schopenhauer sí parece posible acceder a la cosa en sí¹⁵³. Para Kant el fenómeno era el modo en que los objetos nos son dados y la realidad del mundo; pero para Schopenhauer, el fenómeno era el modo en que se nos oculta la verdadera realidad de las cosas¹⁵⁴.

Para Kant, el fenómeno es “el objeto indeterminado de una intuición empírica”¹⁵⁵, se refiere a los objetos sensibles o fenómenos y está de acuerdo en que somos afectados por los objetos al percibirlos o al conocerlos mediante la experiencia: de tal forma que los objetos percibidos no son una ilusión o un engaño de los sentidos, sino todo cuanto podemos conocer por la experiencia:

El mundo sensible contiene solo fenómenos, que no son cosas en sí mismas; por consiguiente, el entendimiento debe admitir estas últimas (noumena) precisamente porque reconoce los objetos de la experiencia como meros fenómenos¹⁵⁶.

Según este autor la cosa en sí o la esencia de las cosas o las cosas en sí mismas no pueden ser conocidas, sólo pensadas, es un puro inteligible; su existencia la exige la presencia de algo que sólo puede ser su fenómeno¹⁵⁷. Al parecer Kant intentaba distinguir a los objetos tal y como los conocemos de las cosas en sí mismas.

Ante esto, Schopenhauer señala que “Kant no se percató de que el fenómeno es el mundo como representación y la cosa en sí es la voluntad”¹⁵⁸. Así pues, a los objetos que conocemos en el mundo Kant los denomina fenómenos, y para Schopenhauer son representaciones, ambos autores, consideran que tanto los fenómenos y las representaciones se encuentran lejos de lo que las cosas son en sí mismas. Sin embargo Schopenhauer, considera que Kant no se dio cuenta de que el fenómeno es el mundo como representación porque Kant partió, junto a sus predecesores los filósofos dogmáticos, en los siguientes supuestos:

153 Entendamos como cosa en sí a las cosas tal y como son o la esencia interna de las cosas.

154 Ana Isabel Rábade Obrado, *Conciencia y dolor Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, p.14.

155 I. Kant, *Critica de la razón pura*, Primera parte, Estética trascendental, §1 b 34 (Alfaguara, Madrid. 1988, 6ª. ed., p.65-66)

156 Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Traducción comentarios y notas de Mario Caimi, Epílogo de Norbert Hinske, Ediciones Istmo, Madrid-España 1999, p.59.

157 El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno. Immanuel Kant, *Critica de la razón pura*, edición bilingüe alemán-español, [Traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi], F.C.E, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de México, México 2009. p.71.

158 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.486.

1) La metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la posibilidad de toda experiencia. 2) Un objeto tal no puede de ningún modo ser descubierto de acuerdo con principios creados ellos mismos a partir de la experiencia (*Prolegómena*, §1); sino que solamente lo que conocemos *antes*, o sea, independientemente *de* toda experiencia, puede tener un alcance mayor que la experiencia posible. 3) En nuestra razón pueden encontrarse realmente algunos principios de ese tipo: estos se conciben con el nombre de conocimientos de la razón pura¹⁵⁹.

Kant reconoció a la razón como la facultad superior de conocer independientemente de la experiencia, la que contiene los principios *a priori* del conocimiento. Schopenhauer reconoce que los dogmáticos decían que “Los conocimientos de la razón pura son expresiones de la absoluta posibilidad de las cosas, *aeternae veritates*, fuentes de la ontología: están por encima del orden del mundo, como estaba el *fatum* por encima de los antiguos dioses”¹⁶⁰. Desde la perspectiva schopenhaueriana, es aquí donde Kant se separa del dogmatismo, pues Kant dice que los objetos “son meras formas de nuestro intelecto, leyes no de la existencia de las cosas sino de nuestras representaciones de ellas, de ahí que solo valgan para nuestra captación de las cosas; y por eso no pueden alcanzar hasta más allá de la posibilidad de la experiencia,[...]”¹⁶¹. Digamos que para Kant, los objetos son simples figuras de nuestro pensamiento, de nuestra razón o nuestro entendimiento.

En su *Prolegomena*, § 1, Kant explica, que no podemos conocer como son las cosas en sí mismas después de la experiencia, sino sólo anterior a la experiencia o por entendimiento o razón pura:

En primer término, por lo que toca a las fuentes de un conocimiento metafísico, ya en su concepto mismo está implícito que no pueden ser empíricas. Sus principios (entre los que no han de contarse sólo sus axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) nunca se deben tomar de la experiencia. Por tanto, ni la experiencia externa, que es la fuente de la física propiamente dicha, ni la interna, que constituye el fundamento de la psicología empírica, estarán en la base de este conocimiento. Es por tanto un conocimiento *a priori*, o por entendimiento y razón pura¹⁶².

Esto quiere decir que la esencia del mundo debe ser buscada más allá de la experiencia en los principios *a priori* o en la razón pura. Schopenhauer responde a la proposición asentada en *Prolegomena*, § 1) lo siguiente:

159 *Ibid.*, p.490.

160 *Idem*.

161 *Ibid.*, p.491.

162 Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi Epílogo de Norbert Hinske, Editorial Istmo, S.A., Madrid-España. 1999, p. 39-41.

Por eso digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobre volar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que por lo tanto, la solución del enigma del mundo solo es posible vincularlo de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos formas de conocimiento tan heterogéneas; si bien todo ello dentro de unos ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo mismo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores¹⁶³.

En este escrito, Schopenhauer señala que si se entiende el mundo, se solucionarían los misterios en él. Así mismo, dice que su metafísica se encuentra lejos de describir lo existente, y propone ir más allá de toda experiencia externa, inclusive intenta desocultar lo que se encuentra escondido tras el plano de lo fenoménico¹⁶⁴. Pues todo lo que se presenta en nuestra conciencia aunque parezca cierto, guarda en sí misma otra realidad diferente a la que es captada.

El gran mérito de Kant fue haber considerado todo este mundo como fenómeno. Sin embargo, para Schopenhauer “es llamativo que aquella existencia meramente relativa del fenómeno no la dedujera de la verdad simple, cercana e innegable *Ningún objeto sin sujeto*”¹⁶⁵. Dado que los objetos siempre existen en relación a un sujeto que los conoce o que los experimenta. El filósofo nacido en Danzig reconoce que tras leer la obra principal kantiana se dio cuenta de que Kant sostenía al igual que Berkeley y que él mismo que el mundo externo es simplemente la representación de un sujeto:

Pero cuando después leí la obra principal de Kant[...]vi, para gran regocijo mío, desaparecer todas aquellas contradicciones; y hallé que, pese a no utilizar la fórmula <<Ningún objeto sin sujeto>>, Kant sostiene con la misma decisión que Berkeley y que yo, que el mundo externo existente en el espacio y en el tiempo es una mera representación del sujeto que lo conoce;[...]¹⁶⁶.

Schopenhauer leyó dicha distinción en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, (1781). Ya para la segunda edición que “ha circulado desde 1787 hasta 1838, se ha echado a perder y no es más que una obra desfigurada y mutilada”¹⁶⁷. Así que este autor opina que: “si solo han leído la *Crítica de la razón pura* en la segunda edición sólo conocen un texto mutilado, estropeado y, en

163 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.492.

164 La palabra fenoménico admite la existencia de una realidad diferente del fenómeno. Diccionario de Filosofía por Nicola Abbagnano. FCE, México 1961. p.530.

165 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.499.

166 *Idem*.

167 *Ibid.*, p.500.

cierta medida, inexacto”¹⁶⁸.

No es de mi interés desarrollar a profundidad cada uno de los errores o equivocaciones en los que, según Schopenhauer incurrió Kant. Sin embargo, es importante mencionar el error más significativo según Schopenhauer, pues éste autor asegura que: “la gran falta de Kant [...] consiste en no haber distinguido pertinentemente el conocimiento intuitivo y el abstracto, y de la cual ha nacido una perniciosa confusión”¹⁶⁹. El no haber definido bien si su objeto de la experiencia, es la representación intuitiva del espacio y el tiempo o el concepto abstracto lo metió en muchos enredos.

Pues Schopenhauer menciona que, “si él hubiera separado nítidamente las representaciones intuitivas de los conceptos pensados meramente *in abstracto*, [...] habría sabido de cuál de los dos se ocupaba en cada caso”¹⁷⁰. Así que, Schopenhauer sugiere que la consideración por parte de Kant, al referirse al contenido material de la intuición empírica lo llevo a cometer el primer error:

«Nuestro conocimiento —dice— tiene dos fuentes: la receptividad de las impresiones y la espontaneidad de los conceptos: la primera es la capacidad de recibir representaciones, la segunda, la capacidad de conocer un objeto mediante esas representaciones: por la primera nos es dado un *objeto*, por la segunda es pensado...». Esto es falso: pues, según ello, la *impresión*, única cosa para la que tenemos mera receptividad, que por tanto viene de fuera y es lo único que verdaderamente está <<dado>>, sería ya una *representación* e incluso un *objeto*. Pero no es más que una mera *sensación* orgánica; y solo mediante la aplicación del *entendimiento* (es decir, de la ley de causalidad), junto con las formas de la intuición del espacio y el tiempo, llega nuestro *intelecto* a transformar esa mera *sensación* en una mera *representación*, la cual existe en adelante como objeto en el espacio y el tiempo, y no puede ser distinguida del último (el objeto) más que en la medida en que uno pregunte por la cosa en sí; por lo demás, es idéntica a él¹⁷¹.

Kant considera a las impresiones o intuiciones como algo pasivo, al decir que éstas reciben las representaciones y que sólo mediante el pensamiento es posible llegar a concebir un objeto. A Schopenhauer le parece “inadmisible asumir que la intuición de las cosas solo adquieran realidad y se conviertan en experiencia cuando el pensamiento aplica las categorías”¹⁷², pues para este autor, “la intuición es realmente intelectual, lo cual niega directamente Kant”¹⁷³. Entendamos que para Kant no existe la intuición intelectual, si se habla de objetos de la intuición, entonces son objetos

168 *Idem*.

169 *Ibid.*, p. 501.

170 *Idem*.

171 *Ibid.*, p.503-504.

172 *Ibid.*, p. 508.

173 *Idem*.

sensibles o fenómenos. Sin embargo, Schopenhauer afirma que la intuición no puede ser aplicada sin aplicación de conocimiento, porque esa es la función de nuestro entendimiento¹⁷⁴. En este sentido, parece imposible que vayamos por el mundo intuyendo o teniendo presentimientos de que las cosas funcionan o son de cierta manera, porque nuestro cerebro está diseñado para realizar a cada momento procesos mentales e intelectuales.

Dejemos aquí el problema de la intuición del mundo externo no aclarada por Kant y regresemos al problema de la representación, para entender la concepción del sujeto en Schopenhauer.

4.3. Concepción de sujeto en Schopenhauer

Hasta este momento, hemos detectado una consideración en común entre Berkeley, Kant y Schopenhauer, la cual sugiere que la totalidad del mundo es el resultado de la representación de un sujeto. Es decir; el mundo tal y como aparece ante nuestros ojos es nuestra representación. Es decir que los objetos del conocimiento no tienen una realidad verdadera por sí misma, sino a partir de un sujeto que se los representa¹⁷⁵. De tal forma, que todo lo que conocemos sucede y existe sólo en el fondo de la conciencia humana, pues “el mundo objetivamente presente solo puede existir en la representación, o sea, solo para un sujeto”¹⁷⁶. Es decir, que el sujeto es la forma *a priori* de conocimiento pues en él se lleva a cabo la experiencia epistemológica con los objetos que conforman el mundo. En este sentido, Immanuel Kant, consideraba de manera radical que <<no hay objetos sin sujeto>>¹⁷⁷. La idea Kantiana señala, que los sujetos conocemos los objetos a través de nuestra experiencia sensible y nuestro entendimiento de las cosas, es decir, el sujeto es el único que puede unir todos aquellos datos de los sentidos que se reciben a partir de la experiencia con los objetos. Según el pensador, la experiencia de los sujetos con los objetos en el mundo,

174 *Idem*.

175 Al respecto, en *El mundo como voluntad y representación II*, p.232, Schopenhauer señala que: Todo lo que conocemos es un representar.

176 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 35.

177 Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Ed. Trotta, Madrid 1995, p. 93.

necesariamente requiere de entendimiento, pero este entendimiento, a su vez requiere, de ciertas reglas u operaciones mentales que se encuentran en nosotros mucho antes de nuestra experiencia con ellos.

Schopenhauer invierte la idea kantiana, y sugiere que <<no hay sujeto sin objeto>>¹⁷⁸. Según el filósofo nacido en Danzig, el sujeto se representa a los objetos en el mundo y él mismo es una representación porque también es objeto, de tal forma, que si no existieran los objetos, mucho menos existiría el sujeto. Entonces, para Kant, no hay objetos en el mundo sin un sujeto que se los represente en el pensamiento. De tal forma, que para Kant el sujeto resultaba incognoscible y solo podía ser afirmado o pensado. Sin embargo, en Schopenhauer el sujeto si puede ser conocido porque “el significado del mundo que se presenta ante mí [...] en cuanto mera representación del sujeto cognocente, [...] no podría nunca encontrarse si el investigador mismo no fuera nada más que el puro sujeto cognocente (cabeza de ángel alada sin cuerpo)”¹⁷⁹. Se refiere a que si las cosas fueran como las proponía Kant, seríamos una especie de espectro mental y ni siquiera existiríamos en el mundo de manera objetiva. Además, si nos basamos en la teoría kantiana y en el supuesto de que el sujeto desapareciera, por ende, el mundo también desaparecería. Tal acontecimiento no ocurriría en la filosofía schopenhaueriana. Dado que, el sujeto forma parte de las cosas del mundo y se encuentra en el como un objeto más, “es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, [...] constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo”¹⁸⁰. Y si el dejará de existir el mundo seguiría existiendo. Por lo tanto, su cuerpo es una representación como cualquier otra en el mundo, lo cual desarrollaremos a continuación.

4.4. El cuerpo

Para Schopenhauer el cuerpo de los seres vivientes es un componente fundamental, mediante el cual el sujeto experimenta el mundo material o el mundo exterior. De tal manera que cuerpo es el

178 *Idem*.

179 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 151.

180 *Idem*.

componente orgánico de los seres vivos, mediante el cual experimentamos el mundo material, siendo él mismo objeto de experiencia por ser él mismo un objeto más en el mundo, y por tanto una representación:

Lo consideramos todo únicamente como representación, como objeto para el sujeto: y al igual que todos los demás objetos reales, también el propio cuerpo, del que parte en cada cual la intuición del mundo, lo contemplamos exclusivamente desde el lado de la incognoscibilidad, desde el cual no es más que una representación [...] Así pues, el cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del | sujeto, en la medida en que ella misma, junto con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de causalidad ofreciéndole así sus primeros datos¹⁸¹.

Para nuestro autor, el cuerpo del sujeto es un objeto o una representación y en este cuerpo sentimos o percibimos los cambios que va atravesando el mismo cuerpo, puesto que “el mundo corpóreo que no existe más que en nuestra representación, es para cada uno lo más real”¹⁸². Es decir, cada uno de los seres humanos intuye las formas de los objetos porque así se le presentan en la conciencia y por eso también se las puede representar. Y en gran medida, nuestro entendimiento del mundo objetual parte de las afecciones sensoriales que nos provocan los objetos. Sin embargo, la forma de nuestro cuerpo no es conocida, sólo mediante las sensaciones, pues existe como algo extenso sólo a través del conocimiento¹⁸³, en la representación o en el cerebro¹⁸⁴. Mediante nuestra índole corporal conocemos otros cuerpos fuera de nosotros¹⁸⁵ y me los represento a nivel cerebral.

181 *Ibid.*, p. 67.

182 *Ibid.*, p. 157.

183 Al respecto, Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación II*, p.230. Schopenhauer señala que:

el conocimiento. Es ante todo y esencialmente representación y la representación es un proceso fisiológico sumamente complicado que se desarrolla en el cerebro de un animal y del que resulta la conciencia de una *imagen* dentro del mismo.

184 En uno de los pasajes a, *El mundo como voluntad y representación II*, p.34. Se dice del cuerpo lo siguiente:

En concreto, yo conozco mi cuerpo como *objeto*, esto es, como algo extenso, que ocupa un espacio y que actúa, únicamente en la intuición de mi cerebro: esta se encuentra mediada por los sentidos, sobre cuyos datos el entendimiento intuitivo realiza su función (el pasar del efecto a la causa): y así, cuando el ojo ve el cuerpo o las manos lo palpan, constituye la figura que se presenta en el espacio como mi cuerpo.

185 Es decir:

Percibimos con total inmediatez *las cosas mismas*, y como ubicadas *fuera de nosotros*; aunque es cierto que lo inmediato solo puede ser la *sensación* y esta se halla limitada al ámbito de debajo de nuestra piel. Esto se explica porque el fuera de nosotros es una determinación exclusivamente *espacial*, pero el espacio mismo es una forma de nuestra facultad intuitiva, es decir, una función de nuestro cerebro: por eso el <<fuera de nosotros>> al que trasladamos los objetos con ocasión de la sensación visual está en el interior de nuestra cabeza: pues ahí está todo su escenario. *Ibidem.*, p.51.

De tal forma que, para cada uno de nosotros, nuestro cuerpo es lo más inmediato que hay en el mundo, a menos que existan algunas restricciones como las que citamos a continuación:

[...] solo en la medida en que el ojo ve el cuerpo o la mano lo palpa. Por consiguiente, no conocemos la forma de nuestro propio cuerpo por medio del mero sensorio común, sino que solamente a través del conocimiento, solo en la representación, es decir, en el cerebro, se nos presenta el propio cuerpo como algo extenso, compuesto de miembros y orgánico: un ciego de nacimiento obtiene esa representación gradualmente, por medio de los datos que le proporciona el tacto; un ciego sin manos no llegaría nunca a conocer su propia forma, o a lo sumo la desarrollaría y la construiría poco a poco a partir de la acción de otros cuerpos sobre él. Así pues cuando llamamos al cuerpo objeto inmediato hay que entenderlo con esa restricción¹⁸⁶.

Schopenhauer dice que mediante el cuerpo se realiza la experiencia del mundo material, siendo él mismo cuerpo objeto de experiencia, a excepción de que el sujeto de conocimiento cuente con alguna discapacidad que lo limitará o que le impidiera sensorialmente el conocimiento de su propio cuerpo. Tomando en cuenta la mencionada restricción, podemos decir que “el cuerpo es para nosotros el objeto más inmediato, es decir; aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento”¹⁸⁷.

Schopenhauer asegura, que del primer ojo¹⁸⁸ depende la existencia del mundo exterior y también de ese primer ojo solidificamos nuestra existencia:

de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque el es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognocente como soporte de su existencia¹⁸⁹.

En otras palabras: somos al mismo tiempo objeto¹⁹⁰ y representación¹⁹¹ pues nuestra existencia, depende también de aquellas representaciones que nos hacemos de otros sujetos existentes en el

186 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 68-69.

187 *Ibid.*, p.67.

188 Schopenhauer desarrolla respecto al tema del ojo y del sentido de la vista lo siguiente:

es el órgano de mayor perfección pues el ojo tiene la capacidad de percibir de un vistazo y con la mayor precisión todos los matices de luz, sombras, color y contorno, así como todos los datos con los que el entendimiento estima la distancia; así, en las impresiones de este sentido, la operación del entendimiento se produce con una rapidez y seguridad tales que no le permiten llegar a la conciencia más de lo que puede hacerlo el delecto al leer; por eso parece como si la sensación misma proporcionara inmediatamente los objetos. *El mundo como voluntad y representación II*, p.53.

189 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 78-79.

190 El cuerpo es el objeto inmediato de la representación y la puerta trasera que nos permite superar la exterioridad y acceder al en sí de nuestro fenómeno. *Ibid.*, p.16.

191 Entiendo que el cuerpo es también una representación al ser objeto de conocimiento para el sujeto.

mundo, ésto es lo que le da solidez a nuestra propia existencia. Schopenhauer asegura que “consideramos todo únicamente como representación, como objeto para el sujeto: y al igual que todos los demás objetos reales, también el propio cuerpo es representación”¹⁹².

Ahora bien, si centramos estas ideas al terreno de la subjetividad, entendida como esa conciencia de sí mismos, el filósofo alemán considera que estamos condicionados a representarnos un mundo mediado por las afecciones que sentimos desde nuestro cuerpo y en esa “representación intuitiva, la apariencia desfigura momentáneamente la realidad”¹⁹³. De tal forma que el mundo así conocido no es más que fenómeno, apariencia, lo que la filosofía india llama «velo de Maya»:

la antigua sabiduría hindú dice: <<Es la *Maya*, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente>>¹⁹⁴.

Digamos que, nosotros somos también ese resplandor del que poco sabemos y del que poco podemos decir. Además, desde la subjetividad de un sujeto no es posible tener conocimiento de las cosas en sí mismas pues en la subjetividad, las cosas van impregnadas de la dualidad sujeto-objeto. Aclaremos esto.

4.5. La imposibilidad de conocer la cosa en sí desde la subjetividad

Schopenhauer no intenta esclarecer lo que es el mundo, simplemente intenta darnos su interpretación filosófica sobre este. A grandes rasgos Pilar Lòpez de Santa María dice que el filósofo alemán se instala en el terreno del fenómeno y no en el de la cosa en sí y que en el plano de la experiencia es donde encontró acertada o equivocadamente el significado metafísico del mundo como voluntad¹⁹⁵. Ahora bien, desde la apreciación del filósofo alemán “la cosa en sí en lugar de colocarse en el objeto como se había hecho hasta entonces, se ubica en el sujeto de conocer”¹⁹⁶.

Para el filósofo nacido en Danzig, la cosa en sí o la esencia interior del mundo no debe

192 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.66.

193 *Ibid.*, p.84.

194 *Ibid.*, p. 56.

195 Pilar Lòpez de Santa María, Introducción en Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.18.

196 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 82.

buscarse ni en el objeto, ni en el sujeto, sino fuera de ellos, porque ambos existen sólo de forma relativa. Ante todo, el filósofo sugiere que la cosa en sí debe buscarse en la primer forma de nuestra conciencia, en la representación porque de ella emanan todas las otras clases de formas, a saber el sujeto-objeto, el principio de razón, el tiempo, el espacio y la causalidad:

Nuestro método se diferencia *toto genere* de esos dos equívocos opuestos, ya que nosotros no partimos ni del sujeto ni del objeto sino de la *representación* como primer hecho de la conciencia; la primera forma esencial de la misma es la división en objeto y sujeto, y la forma del objeto es a su vez el principio de razón en sus diversas formas, cada una de las cuales impera en su propia clase de representaciones hasta tal punto que, como se mostró, con el conocimiento de aquella forma se conoce también la esencia de la clase entera, ya que esta (en cuanto representación) no es más que aquella forma misma: así el tiempo mismo no es nada más que la razón del ser en él, es decir, sucesión; el espacio, nada más que el principio de razón en él, o sea, posición; la materia, nada más que causalidad; el concepto (como se mostrará enseguida), nada más que relación con la razón del conocimiento¹⁹⁷.

Schopenhauer muestra en la cita anterior que existe una “permanente relatividad del mundo como representación, tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en las subordinadas a ella (principio de razón)”¹⁹⁸. Estando así las cosas Schopenhauer se ve obligado a señalar que la cosa en sí, es distinta de la representación¹⁹⁹, dado que; la forma de esta última pertenece al tiempo y espacio:

el tiempo y el espacio son formas del principio de razón en el que está expresado todo nuestro conocimiento *a priori*, el cual, como antes se explicó, solo conviene a la cognoscibilidad de las cosas y no a ellas mismas, es decir, es simplemente nuestra forma de conocimiento y no una propiedad de la cosa en sí, que en cuanto tal está libre de toda forma de conocimiento incluyendo la más general, la de ser objeto para un sujeto, así que es totalmente distinta de la representación²⁰⁰

En gran medida, el tiempo y el espacio pertenecen a nuestras formas de conocimiento, por eso creemos en la existencia de la cosas porque forman parte de la estructura del espacio y tiempo y por tanto, los objetos de conocimiento tienen una realidad en apariencia, porque no es la verdadera cosa en sí, el fundamento del mundo real que Schopenhauer lo atribuye a la voluntad porque ella esta fuera del espacio y el tiempo.

Según Schopenhauer la cosa en sí se debe considerar fuera de su fenómeno o representación,

197 *Opcit.*, p. 83.

198 *Ibid.*, p.83.

199 Recordemos aquí que Schopenhauer parte de la representación que contiene y supone la dualidad sujeto-objeto. Es decir que ninguna representación se escapa de la subjetividad o de la conciencia del sujeto.

200 *Ibid.*, p. 180-181.

pues la forma fenoménica o representacional pertenece al tiempo y espacio y a una conciencia subjetiva. Además, el mundo real o la cosa en sí se halla fuera del espacio y tiempo y por eso no debe suponer la forma de sujeto y no puede ser más que voluntad, la verdadera cosa en sí²⁰¹.

Schopenhauer observa que desde el plano representacional o subjetivo sólo vemos uno de los aspectos externos del mundo y que el mundo en cuanto tal, conserva otro aspecto muy distinto constituido por su esencia íntima, la cosa en sí que no es más que la voluntad:

El mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único sino uno de los aspectos, algo así como el aspecto externo del mundo, que posee además otro aspecto totalmente distinto constituido por su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí: esta la consideraremos en el libro siguiente, denominándola voluntad en conformidad con la más inmediata de sus objetivaciones²⁰².

En este escrito, Schopenhauer indica ya las dos caras del mundo una como voluntad y otra como representación. Sin embargo, “el lado real tiene que ser algo *toto genere* distinto del mundo como representación, a saber, aquello que las cosas son *en sí mismas*”²⁰³. Pues para el filósofo alemán, no es posible ir más allá de la representación partiendo del conocimiento objetivo, pues desde la cognoscibilidad de un sujeto nos quedamos en el lado externo de las cosas, sin penetrar en su interior:

De todo ello resulta que partiendo del *conocimiento objetivo*, o sea, de la *representación*, nunca se podría ir más allá de la representación, es decir, del fenómeno; y así nos quedaremos siempre en el lado externo de las cosas y nunca podremos penetrar en su interior y averiguar lo que puede ser en sí, es decir, por sí mismas. Hasta ahí estoy de acuerdo con *Kant*. Pero, como contrapeso de esa verdad, he llamado la atención sobre aquella otra según la cual no solo somos el *sujeto cognocente*, sino que también *nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, somos *la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar *desde fuera*, | se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar al asalto²⁰⁴.

Las afirmaciones schopenhauerianas que encontramos en la cita anterior, muestran que el mundo, tal y como se da en la representación de un sujeto, nos proporciona la engañosa y aparente multiplicidad exterior de las cosas y no nos revela lo que las cosas son en sí mismas. Schopenhauer señala, estar de acuerdo con Kant. Sin embargo, el filósofo nacido en Danzig sugiere que no solo

201 *Ibid.*, p.217.

202 *Ibid.*, p.79.

203 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.232.

204 *Ibid.*, p.233-234.

somos sujetos que conocen la exterioridad del mundo, sino que también el sujeto es la cosa en sí. De tal forma, que para poder acceder al conocimiento de nuestra esencia interior, es necesario tener una experiencia interna, lo que propiamente el autor llama *desde dentro y es ahí*, en donde nos podemos dar cuenta de que nosotros somos la cosa en sí o la voluntad. Así es como Schopenhauer pasa del mundo como representación al mundo como voluntad:

cada vez que surge un acto de voluntad de la obscura profundidad de nuestro interior, en la conciencia cognocente se produce un tránsito inmediato hasta el fenómeno por parte de la cosa en sí ubicada fuera del tiempo. Por lo tanto, el acto de la voluntad es sólo el fenómeno más próximo y claro de la cosa en sí; pero de ahí se sigue que si pudiéramos conocer todos los demás fenómenos tan inmediata e íntimamente, tendríamos que considerarlos idénticos a lo que la voluntad es en nosotros mismos²⁰⁵.

Digamos que, nosotros reconocemos los movimientos del cuerpo como “actos de la voluntad”²⁰⁶. El movimiento de nuestro cuerpo es lo más cercano a la cosa en sí o a la voluntad y de esta misma forma podríamos conocer a todos los demás fenómenos en el mundo, si los consideráramos semejantes a lo que sucede en nosotros.

Ahora bien, Schopenhauer modifica la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en sí, pues según Schopenhauer la propia voluntad del sujeto nos puede conducir a la manifestación de la voluntad única del mundo. De tal forma, que para Schopenhauer la esencia íntima de todas las cosas es voluntad o cosa en sí:

En este sentido mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es voluntad y llamo a la voluntad cosa en sí. De esa forma se modifica la doctrina *kantiana* de la incognoscibilidad de la cosa en sí, al mantener que esta no es cognoscible de manera absoluta y radical, pero para nosotros la substituye el más inmediato con muchos de sus fenómenos, el cual, debido a esa immediatez, se diferencia *toto genere* de todos los demás; y así hemos de remitir todo el mundo de los fenómenos a aquel en el que la cosa en sí se presenta en su menor encubrimiento, y que solo sigue siendo fenómeno en la medida en que mi intelecto, el único capaz de conocer, se sigue diferenciando de mí como volente y no se despoja de la forma cognoscitiva del *tiempo* ni siquiera en la percepción *interna*²⁰⁷.

Los fenómenos en el mundo, sólo podrán convertirse en cosas en sí sólo en la medida en que los seres humanos nos consideremos seres volentes y logremos separarnos de las formas cognoscitivas del tiempo. Pues para Schopenhauer, “el ser conocido se contradice con el ser en sí, y

205 *Ibid.*, p325.

206 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.153.

207 *Ibid.*, p.235-236.

todo lo conocido es ya como tal únicamente fenómeno”²⁰⁸. Pero además éste pertenece al tiempo, en este sentido, podemos decir que el en-sí schopenhaueriano o la voluntad es inconsciente, es decir; se halla fuera de la racionalidad del sujeto:

La voluntad, en cuanto cosa en sí, constituye la esencia íntima, verdadera e indestructible del hombre: pero en sí misma es inconsciente, ya que la conciencia está condicionada por el intelecto y este es un mero accidente de nuestra esencia; pues es una función del cerebro que, junto con los nervios y la médula espinal conectados a él, constituye un simple fruto, un producto y hasta un parásito del resto del organismo, en la medida en que no interviene en su engranaje interno sino que solo sirve al fin de autoconservación regulando sus relaciones con el mundo exterior.²⁰⁹

En general, la conciencia es la capacidad con la que cuenta el ser humano para representarse los objetos del mundo exterior. Particularmente considero que Schopenhauer intenta mostrarnos que también en la conciencia humana, existe la presencia de otros actos de la voluntad:

Porque en “la autoconciencia no encontramos nada más que voluntad. Pues no solo el querer y el decidir en sentido estricto, sino también toda aspiración, deseo, huida, esperanza, temor, amor, odio, en suma, todo lo que conforma inmediatamente el placer y el dolor, el agrado y el desagrado, no es más que afección de la voluntad, es movimiento y modificación del querer y el no querer; es precisamente aquello que, al actuar hacia fuera, se presenta como acto de voluntad propiamente dicho”²¹⁰

Digamos que la voluntad se manifiesta y se hace visible en la autoconciencia de un sujeto. Pero además, en la individualidad del sujeto es donde el ser humano sufre. Sobre esto último nos ocuparemos, en los capítulos quinto y sexto de la presente tesis.

208 *Ibid.*, p.236.

209 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.239.

210 *Ibid.*, p.240.

CAPÍTULO 5

LA VOLUNTAD EN EL SUJETO

5.1. Schopenhauer y su consideración naturalista del hombre

En su “introducción” a *El mundo como voluntad y representación I*, Pilar Lòpez de Santa María, advierte que Schopenhauer, no aspira prolongar la voluntad humana a toda la naturaleza, ni pretende decir que todos los seres quieren del mismo modo en que quiere el hombre y que quien acuse a este autor de antropomorfismo²¹¹ es porque no lo comprende²¹².

El filósofo alemán está convencido de que las fuerzas que actúan sobre la naturaleza y sobre los seres humanos, son objetivaciones de la voluntad misma y la forma en la que se manifiesta y hace visible la cosa en sí, que se encuentra fuera del principio de razón:

Eso que se sustrae a la indagación es precisamente la cosa en sí, aquello que en esencia no es representación ni objeto del conocimiento sino que únicamente se hace cognoscible cuando ingresa en aquellas formas. La forma le es originariamente ajena nunca puede hacerse uno con ella, nunca puede reducirse a la mera forma y, dado que esta es el principio de razón, nunca puede *dar razón* de ello[...]cada fenómeno determinado | se ha de manifestar precisamente ahora y precisamente aquí; pese a ello, con su ayuda no penetramos en la esencia interior de las cosas y queda siempre algo que no se atreve a explicar sino que supone: las fuerzas de la naturaleza, la determinada forma de acción de las cosas, la cualidad, el carácter de cada fenómeno, lo carente de razón, lo que no depende de la forma del fenómeno²¹³.

El autor reconoce que el mundo guarda una realidad diferente de la que se manifiesta en la conciencia o en la representación de los seres humanos, la cosa en sí es algo de lo que no podemos dar explicación o razón, simplemente podemos suponer su modo de actuar como fenómeno en la naturaleza. De tal modo que el autor considera que aquello que se sustrae del principio de razón no es más que la cosa en sí o la verdadera realidad del mundo.

211 Respecto al significado de la palabra, el Diccionario enciclopédico, Ibalpe 2002. p. 87, dice lo siguiente:
Es una propensión muy extendida, espontánea y a crítica, que trata de representarse las cosas -especialmente las animadas, pero también determinados procesos físicos y biológicos- desde un punto de vista humano, de forma que se atribuyen características y rasgos humanos a dichos objetos, animales o procesos. Esta analogía, inadmisibles entre objetos, animales, procesos físicos o biológicos y características específicamente humanas, está presente, por ejemplo, en las creencias antiguas y renacentistas de una cierta correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, de manera que se consideraba que se comprendía mejor el macrocosmos por analogía con el microcosmos que era el hombre.

212 “Introducción” a *El mundo como voluntad y representación I*, por Pilar Lòpez de Santa María, p.18.

213 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.174.

Ahora bien, en el capítulo segundo de esta tesis, mencionamos la consideración schopenhaueriana, que sugería que la voluntad en la naturaleza deseaba objetivarse en una forma superior y que lo había logrado al adquirir la forma de hombre. Así que Schopenhauer cree que el sujeto hecho cuerpo es “simplemente el fenómeno exterior de su voluntad, es decir el modo en que se presenta su voluntad en su intelecto intuitivo, o bien su voluntad misma bajo la forma de la representación”²¹⁴. Gracias a esa manifestación corporal, “cada cual sabe sin ayuda qué es el mundo porque él mismo es el sujeto de conocimiento cuya representación es el mundo”²¹⁵. En otras palabras, el ser humano es doblemente conciente de de sí mismo, porque se conoce inmediatamente en su propia conciencia como voluntad y se conoce en el mundo como cuerpo o representación:

...el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no es separable del conocimiento de mi cuerpo. Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, no la conozco completamente en su esencia, sino exclusivamente en sus actos individuales, o sea, en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo como de cualquier objeto: por eso el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad²¹⁶.

En este escrito, Schopenhauer muestra su interés por dejarnos claro que tenemos dos conocimientos del cuerpo, uno como esencia y otro como actuar en el mundo. En consecuencia, el autor sugiere que la voluntad es la fuerza natural que obra sobre la naturaleza, y sólo puede ser perceptible y accesible para el ser humano, de ahí su sugerencia de que se deba trasladar esa percepción a todos los demás fenómenos sobre la naturaleza, así lo expresa el filósofo en las siguientes líneas:

El más burdo de todos los errores sería pensar que se trata aquí solo de una *palabra* para designar una magnitud desconocida: antes bien, es del más real de todos los conocimientos reales de lo que aquí se habla. Pues consiste en reducir aquello que es totalmente inaccesible a nuestro conocimiento inmediato, por tanto esencialmente extraño y desconocido para nosotros, y que denominamos como *fuerza natural*, a lo que conocemos de la forma más exacta e íntima pero solo nos es inmediatamente accesible en nuestro propio ser; por eso hay que trasladarlo desde este a los demás fenómenos. Consiste en comprender que lo íntimo y originario en todos los cambios y movimientos de los cuerpos, por mucho que difieran, es en esencia idéntico; que, sin embargo, solo tenemos una oportunidad | de llegar a conocerlo más de cerca e inmediatamente: en los movimientos de nuestro propio cuerpo; debido a este conocimiento hemos de denominarlo voluntad²¹⁷.

214 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, Traducción, introducción y notas de Pilar Lòpez de Santa María, Editorial Trotta, S.A., Madrid 2004. p.288.

215 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.132.

216 *Ibid.*, p. 154.

217 *Ibid.*, p.335.

Schopenhauer señala que debemos considerar el actuar de todos aquellos objetos en el mundo como si fuera un actuar de nuestro propio cuerpo, pues así como nosotros somos voluntad y representación, así también debemos percibir a todos los objetos. De tal forma, que si concebimos a los objetos como meras representaciones, necesariamente debe quedar en algún lugar su verdadera esencia o lo que según Schopenhauer nosotros reconocemos como voluntad.

Creo que la consideración naturalista del ser humano en la filosofía schopenhaueriana, se encuentra en su afirmación de que “todas las fuerzas de la naturaleza son voluntad”²¹⁸, pues debemos comprender que así como actúan las fuerzas sobre la naturaleza, de igual manera existen fuerzas que actúan sobre el ser humano, además los cambios y movimientos del cuerpo son lo más íntimo y originario, que se encuentra al interior del ser humano y son conocidos como voluntad. Pues según este autor, en la conciencia de un sujeto, es donde conocemos el concepto de voluntad:

el concepto de voluntad es el único entre todos los posibles que no tiene su origen en el fenómeno, no en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto, y a la vez es él mismo, ya que aquí el cognocente y lo conocido coinciden²¹⁹.

Según Schopenhauer, en la conciencia inmediata de cada sujeto es donde cada uno conoce la esencia de su propio individuo. Pues, “por el grado de la conciencia los seres son tan distintos como iguales por la voluntad, en tanto ésta es lo único común a todos ellos”²²⁰. Dicho de otra manera: los objetos que percibe el ser humano están mediados por la intuición, por ejemplo: “los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de ésta como objeto”²²¹. Ahora bien, parece evidente, que la inmediatez de nuestro propio individuo en su esencia, es lo más seguro que tenemos. De tal manera, que el filósofo nacido en Danzig, afirma que mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo, pues el cuerpo es una representación y nuestra voluntad también²²².

218 *Ibid.*, p.164.

219 *Ibid.*, p.164.

220 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.322.

221 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.60.

222 En *El mundo como voluntad y representación I*, Schopenhauer subraya que:

Para Schopenhauer, el cuerpo es objetividad de la voluntad, pero también el cuerpo es representación y voluntad al mismo tiempo. El cuerpo humano se presenta a la conciencia como voluntad, de ahí que podamos obtener una explicación de la naturaleza del mismo, en la acción y los movimientos ejercidos por motivos, pero además, nos puede dar una explicación de sus padecimientos o de los motivos externos que los provoca. Ahora bien, en lo que sigue haremos una descripción de la manera en que se manifiesta la voluntad en el sujeto. El filósofo alemán señala que la voluntad actúa de muchas maneras en nuestro cuerpo:

En nosotros la voluntad actúa ciegamente de muchas maneras: en todas las funciones de nuestro cuerpo que no están dirigidas por ningún conocimiento, en todos sus procesos vitales y vegetativos: | la digestión, la corriente sanguínea, la secreción, el crecimiento, la reproducción. No solo las acciones del cuerpo sino también este mismo es, como antes se mostró, fenómeno de la voluntad, voluntad objetivada, voluntad concreta: todo lo que en él sucede tiene que suceder por voluntad, si bien esa voluntad no está guiada por el conocimiento, no se determina por motivos sino que actúa ciegamente por causas que en este caso se denominan estímulos²²³.

En la nota anterior, es más que evidente que Schopenhauer, ve en la voluntad la esencia de todas las cosas y por eso, su filosofía es una filosofía de la voluntad. Pero ahora es preciso señalar el actuar ciego de la voluntad en los seres humanos, que se manifiesta de muchas maneras. Así que mencionaremos algunas funciones orgánicas del ser humano como objetivaciones de la voluntad, provocadas por la irritabilidad.

5.2. En la irritabilidad provocada por estímulos se objetiva la verdadera voluntad

En el capítulo primero de esta tesis, mencionamos que a la voluntad se le llamaba también con el nombre de impulso, energía, anhelo, espíritu, volición, querer, fuerza vital o fuerza original. Schopenhauer es voluntarista tras haber utilizado el término voluntad y atribuirlo a la vida del ser humano. Ahora bien, para Schopenhauer, la voluntad en el ser humano “se objetiva inmediatamente en la irritabilidad, no en la sensibilidad”²²⁴. Digamos que sentir es opuesto a saber y conocer, porque

mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; o lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comprobable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; o mi cuerpo es la objetividad de mi voluntad; etc [...] consideremos el cuerpo, al igual que todos los demás objetos de este mundo intuitivo, como una mera representación del sujeto cognocente, ahora se nos ha hecho claro lo que en la conciencia de

²²³ *Ibid.*, p.167.

²²⁴ Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.290.

es algo concreto, algo inmediato y cuando se describe una intuición sensible lo hacemos de la manera en que se nos presenta en la sensibilidad. Significa que la sensación es también la intensidad con que se capta un estímulo²²⁵.

El autor considera que al aplicar un estímulo a los cuerpos orgánicos se produce una reacción o una respuesta del mismo organismo, de tal manera, que el estímulo, las causas y los motivos, solo determinan el punto en que se revela la voluntad por la acción muscular e irritabilidad:

Así pues la voluntad misma no actúa más que en el obrar, con ello en la acción muscular y, por consiguiente en la irritabilidad: en esto se objetiva la verdadera voluntad. El cerebro es el lugar de los motivos, en donde por medio de ellos, la voluntad se convierte en arbitrio, es decir, se determina a través de los motivos. Esos motivos son representaciones que surgen con ocasión de los estímulos externos en los órganos sensoriales y a través de las funciones cerebrales, y son elaboradas para formar conceptos y luego decidir. Cuando se produce un acto de voluntad real, esos motivos, cuyo taller es el cerebro, actúan por mediación del cerebelo sobre la médula espinal y los nervios motores que parten de ella, como *estímulos* de su irritabilidad; porque también los estímulos galvánicos, químicos y hasta mecánicos pueden causar la misma contracción que provoca el nervio motor²²⁶.

Dicho de otra manera: en la irritabilidad se manifiesta la voluntad a través de la acción muscular, que es provocada por estímulos en los órganos sensoriales y mediante funciones cerebrales. En este sentido, podemos decir que los seres humanos nos irritamos cuando existe un motivo o causa que provoca, a nivel cerebral²²⁷, un efecto o una reacción muscular. Al respecto quisiera poner los siguientes ejemplos:

La contracción de la pupila al aumentar la luz se produce por estímulos pero se convierte en un movimiento por motivos; pues se produce porque la luz demasiado intensa afectaría dolorosamente a la retina y, para evitarlo contraemos la pupila. — La causa de la erección es un motivo, dado que es una representación; no obstante, actúa con la necesidad de un estímulo: es decir, no nos podemos resistir a él, sino que hemos de alejarlo para hacerlo inoperante. Lo mismo ocurre con los objetos repugnantes que producen ganas de vomitar²²⁸.

225 El estímulo, para Schopenhauer es lo siguiente:

aquella causa que no sufre ninguna reacción adecuada a su acción y cuyo grado de intensidad no es paralelo al del efecto, el cual no puede así calcularse conforme a él: antes bien, un pequeño incremento del estímulo puede provocar un gran aumento del efecto o también, a la inversa, suprimir totalmente el efecto anterior. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.168

226 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, 289.

227 Particularmente, considero que por esa razón el ser humano se irrita tanto o se enoja cuando alguien lo insulta fuertemente. Pues existe ese estímulo auditivo o insulto, que provoca la irritación del ser humano, y es cuando la irritación se puede mostrar en forma de enojo, como una reacción muscular golpeando a la otra persona y quizá de otras maneras. Y esto está en el plano cerebral y desde ahí también podría ser controlado.

228 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.168.

Digamos que, si al ojo se le aplica un estímulo luminoso necesariamente la pupila se irrita y por eso se contrae. En el caso de la erección, el estímulo es una representación que se hace el individuo a nivel cerebral, cuya necesidad del estímulo es irresistible. Schopenhauer indica que, para que haya sensación, es necesario el estímulo que ha de producirse en virtud de la irritabilidad:

Así que lo que en el cerebro era *motivo*, cuando ha llegado al músculo a través del conducto nervioso, actúa como mero estímulo [*Reiz*]. La sensibilidad en sí misma | es totalmente incapaz de contraer un músculo: eso solo lo puede hacer este mismo, y su capacidad para ello se denomina *irritabilidad*, es decir *excitabilidad* [*Reizbarkeit*]: es una propiedad exclusiva del músculo, como la sensibilidad lo es del nervio. Este da al músculo el motivo para su contracción, pero en modo alguno es el que lo contrae mecánicamente, sino que eso se produce única y exclusivamente en virtud de la *irritabilidad*. Que es una fuerza propiedad del músculo. Concebida desde fuera, esa fuerza es una *qualitas occulta* y solo la autoconciencia la revela como *voluntad*²²⁹.

Por lo tanto, para la sensibilidad es necesaria la irritabilidad del músculo, entiendo que la irritabilidad es regulada según el grado de estimulación, es decir; si ésta es mínima, puede o no haber sensación y, si es alta, entonces hay sensación de dolor o de sufrimiento. Sobre esta consideración ampliaremos más adelante, pues la pretensión de este apartado es dejar claro que “la voluntad aparece como el sustrato metafísico de la irritabilidad del músculo”²³⁰.

Schopenhauer advierte que la voluntad esta fuera de explicaciones racionales, físicas o químicas, porque se encuentra en el plano metafísico, en éste se mantiene oculta la cualidad de la voluntad. De manera, que simplemente conocemos su manifestación en forma de fenómeno, al igual que conocemos el desarrollo de las cadenas causales que se desarrollan en las fuerzas naturales y en los procesos físicos y químicos:

La fuerza misma es fenómeno de la voluntad y en cuanto tal no está sometida a las formas del principio de razón, es decir, carece de razón.[...] Todo tiempo existe únicamente para su fenómeno y carece de significado para ella misma: durante milenios dormitan las fuerzas químicas en una materia, hasta que el contacto de los reactivos las libera: entonces aparecen; pero el tiempo existe solamente para ese fenómeno, no para las fuerzas mismas. Durante milenios dormita el galvanismo en el cobre y el zinc, y ambos se hallan quietos junto a la plata que, tan pronto como los tres entran en contacto bajo las circunstancias requeridas, habrá de ser pasto de las llamas. Incluso en el reino orgánico vemos un grano seco de semilla conservar circunstancia favorables, se eleva como planta²³¹.

El autor considera en la nota anterior que el tiempo existe para el fenómeno y no para las

229 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, 289.

230 *Ibid.*, p. 289.

231 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.189-190.

fuerzas mismas que son fenómenos de la voluntad. Porque para el filósofo alemán, las fuerzas químicas de la materia están dormidas hasta que el contacto con los reactivos provocan su liberación o su reacción. En otras palabras: las fuerzas químicas en la naturaleza están quietas hasta entrar en contacto con las sustancias que las irritan o las excitan. Así que la voluntad, en forma de irritabilidad es concurrente en las fibras musculares del cuerpo como un continuo impulso en la actividad del organismo:

La voluntad está inmediatamente presente en forma de irritabilidad en todas las fibras musculares del cuerpo, como un continuo impulso a la actividad en general. Pero para que ese impulso se realice, es decir se exteriorice como movimiento, ese movimiento, precisamente en cuanto tal, habrá de tener una dirección: mas esa dirección tiene que estar determinada por algo: es decir, necesita una guía: esa guía es el sistema nervioso²³².

El asunto aquí es que la voluntad se muestra como un impulso o un movimiento del organismo, o impulsos nerviosos no nacidos del cerebro. En todo caso, el autor sugiere que para que se de una contracción del músculo, es necesario que se dé un estímulo nervioso que llegue hasta el músculo y lo irrite para que se contraiga. Así es como se da el movimiento y se manifiesta en la autoconciencia como voluntad²³³.

El filósofo alemán, señala que “también el movimiento de la sangre, como el de los músculos, es autónomo y originario, no necesita como la irritabilidad el influjo nervioso y es independiente del corazón”²³⁴. Según nuestro autor, la sangre también es una objetivación de la voluntad y señala que “el primer producto de sangre son sus vasos, luego los músculos, en cuya irritabilidad la voluntad se manifiesta a la autoconciencia, y con ellos el corazón, a la vez vaso y músculo, y que es el verdadero centro y *primum mobile* de toda la vida”²³⁵. Podemos decir entonces, “que la voluntad está presente en todo el organismo y el sistema nervioso posibilita una dirección de su actuar mediante un control del mismo”²³⁶. Para finalizar mi exposición sobre la irritabilidad, me gustaría utilizar las siguientes líneas de Schopenhauer, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, que dicen lo

232 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p. 292.

233 *Ibid.*, p.292.

234 *Idem.*

235 *Ibid.*, p.296.

236 *Ibid.*, p.297.

siguiente:

La irritabilidad, objetivada en las fibras musculares, es el carácter capital del animal y lo animal del hombre. Si en este predomina, suele verse en el constancia, fortaleza y bravura, aptitud para los esfuerzos corporales y para la guerra (espartanos). Casi todos los animales de sangre caliente y hasta los insectos sobrepujan con mucho la irritabilidad del hombre. En la irritabilidad es en lo que con más viveza tiene el animal conciencia de su existir, y por esto es por lo que se exalta en las manifestaciones de ella²³⁷.

Es importante señalar, que la irritabilidad y la sensación corporal se da por vía mental, esto implica la conciencia. A continuación, veamos la objetividad de la voluntad en la conciencia.

5.3. La conciencia del sujeto es objetividad de la voluntad

En *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, el filósofo nacido en Danzig, señala que en la conciencia se manifiesta el ser de la voluntad y que su función vital en el organismo se encuentra al servicio de los intereses que pueda tener el cuerpo:

la conciencia; ésta no es otra cosa que una función del organismo y, en cuanto tal, está subordinada a los intereses vitales del cuerpo orgánico en que ha tenido origen; el intelecto nace, pues, terminantemente subordinado a la voluntad y a los fines de esta. El querer conocer no es una forma de complacencia de lo que es —la voluntad— en su ser propio, sino, y bien al contrario, una forma —y tan sólo una forma más— de aquellas en que la voluntad despliega su ser²³⁸.

Los intereses vitales del cuerpo no son más que “actos de la voluntad de ahí que la voluntad sea el *agens* en todas las funciones orgánicas del cuerpo, así como en sus funciones intrínsecas”²³⁹.

Podemos decir entonces que para Schopenhauer la verdadera esencia del ser humano no se encuentra en la conciencia, sino “en la voluntad; esta no se halla ligada esencialmente a una conciencia sino que es ella, es decir, al conocimiento, lo que la sustancia al accidente, lo alumbrado a la luz, la cuerda a la caja de resonancia; e invade desde dentro la conciencia como | el mundo corpóreo desde fuera”²⁴⁰. Para el filósofo alemán, la voluntad no depende de ningún órgano, en todo caso cada una de las partes del organismo humano es objetividad es decir; cada una de las partes del cuerpo humano existe solo para el cerebro:

Así pues, la voluntad de *conocer*; intuida objetivamente, es el cerebro; igual que la voluntad de *andar*; intuida objetivamente, es el pie; la voluntad de *asir*; la mano; la voluntad de *digerir*; el estomago; de *procrear*;

237 Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, [Traducción de Miguel de Unamuno Prólogo y notas de Santiago González Noriega,] Alianza editorial, Madrid, 2003.p.76.

238 *Ibid.*, p.12.

239 *Ibid.*, p.62.

240 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*,p.238.

los genitales, etc. Toda esa objetivación existe en último término para el cerebro, como su intuición: en este se presenta la voluntad como cuerpo orgánico, Pero, en la medida en que | el cerebro conoce, no es el mismo conocido sino que es el cognocente, el sujeto de todo conocimiento. Y en tanto que es conocido en la intuición objetiva, es decir, en la conciencia de otras cosas, o sea, secundariamente, pertenece a la objetivación de la voluntad como órgano del cuerpo²⁴¹.

Schopenhauer se refiere también a que “el cerebro es parte de aquel cuerpo que pertenece a la objetivación de la voluntad, que se convierte en representación desde un <<yo>>²⁴², porque “en la palabra <<yo>> se encuentra el máximo equivoco”²⁴³. Pues el yo es el que genera el apego²⁴⁴ y la aversión en los seres humanos al verse separados de la realidad del mundo o al creer que existe un yo y algo separado y diferenciado de él.

Schopenhauer considera que los procesos mentales que se desarrollan en el cerebro no son más que manifestaciones de la voluntad. De tal manera, que cada uno de los seres humanos se descubre como voluntad o como sujetos cognocentes, por referencia a su conciencia:

Cada cual se descubre a sí mismo como esa voluntad en la que consiste la esencia interior del mundo, del mismo modo que se descubre como el sujeto cognocente cuya representación es el mundo entero, el cual, en esa medida, solo existe por referencia a su conciencia que es su soporte necesario. Cada cual es , pues, en ese doble respecto, el mundo entero, el microcosmos, y encuentra esas dos caras del mundo por completo en sí mismo. Y lo que él conoce así como su propio ser, eso mismo agota también el ser del mundo entero, del macrocosmos: también este es, como él mismo, en todo voluntad y en todo representación. Sin que quede otra cosa²⁴⁵.

Cada ser humano forma parte del microcosmos y del macrocosmos. Es decir; como voluntad y como representación. Y además, “cada acto de la voluntad de un individuo cognocente posee un motivo”²⁴⁶, pero aunque el ser humano tenga fines y motivos y sea apto de dar cuenta de sus acciones, en general no sabe por que quiere existir pues ”si se le pregunta por que quiere en general, o por qué en general quiere existir, no tendrá ninguna respuesta sino que, antes bien, la pregunta le parecería absurda: y precisamente en eso se expresaría la conciencia de que él mismo no es nada

241 *Ibid.*, p.299-300.

242 *Ibid.*, p.300.

243 *Ibid.*, p.544.

244 Para Schopenhauer el apego, tiene que ver con adoptar una inclinación o predilección por algo o alguien y esto surge del yo que se separa todo el mundo. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.451.

245 *Ibid.*, p.216-217.

246 *Ibid.*, p.218.

más que voluntad”²⁴⁷. De tal manera que los motivos de las acciones humanas se centran en fines como los siguientes: terminar una carrera universitaria, construir una casa, tener hijos etc. Pues desde la conciencia humana parece haber fines o mejor dicho el hombre se plantea fines. Sin embargo, “la voluntad se manifiesta como una aspiración infinita”²⁴⁸. Ahora veamos entonces a qué aspira la voluntad.

5.4. La voluntad se manifiesta en los seres humanos como una aspiración infinita

Para el filósofo alemán, todo se mueve conforme a la aspiración de la voluntad por ejemplo: “lo sólido aspira, bien por fusión por disolución, a lo líquido, [...]lo líquido aspira a la forma gaseosa [...] ningún cuerpo carece de afinidad, es decir, de aspiración, o de afán y anhelo”²⁴⁹. De tal forma, que la aspiración es infatigable y nunca satisfecha. Schopenhauer pone como ejemplo el ciclo de las plantas que crecen y dan semillas, que a su vez vuelven a crecer para convertirse en plantas y este ciclo es repetido infinidad de veces sin descanso ni tregua alguna²⁵⁰. En nosotros también podemos encontrar esa aspiración infinita de la que nos habla el autor y en nosotros se manifiesta con la mayor claridad como un “querer, ganas, deseo, espontaneidad, etc”²⁵¹.

El filósofo alemán, emplea el término *Wille* para decir que toda la materia sobre la naturaleza exige algo, y ejemplifica del siguiente modo:

Aun en la vida ordinaria decimos a diario: <<El agua hierve; quiere salirse>>; <<el vaso quiere romperse>>; <<no quiere tenerse la escalera>>, etc. En inglés, el verbo *will* (querer) ha llegado a ser auxiliar del futuro de todos los demás verbos, con lo que se expresa que toda acción tiene por base la voluntad. Por lo demás, el esfuerzo de los seres sin conocimiento ni vida designase expresamente con *to want*, palabra palabra expresiva de todo deseo y esfuerzo humano: *the water wants to get out* (el agua desea salir); *the steam wants to make it self way through* (el vapor desea abrirse paso). En italiano lo mismo: *vuol piovere* (quiere llover); *quest' orologio non vuol andare* (este reloj no quiere andar)²⁵².

En este párrafo, el filósofo alemán nos da razones por las que el término “querer” no cambia su significado en el lenguaje. Pues el lenguaje, como instrumento de pensamiento, nos indica que el

247 *Idem*.

248 *Idem*.

249 *Ibid.*, p.366.

250 *Idem*.

251 Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.64.

252 *Ibid.*, p.152

significado del querer es esfuerzo sin fin. El ser humano también se esfuerza para conseguir sus deseos, pero en cuanto los consigue se vuelven caducos porque todo esta en constante devenir²⁵³.

De modo que nada es en sí mismo, ni duradero, “la aspiración de la materia solo puede ser frenada, pero nunca satisfecha o cumplida. Pues cada fin conseguido es el comienzo de una nueva carrera hasta el infinito”²⁵⁴. Sin embargo, ingenuamente los seres humanos consideramos que podemos satisfacer a la voluntad al obtener algo que se desea. Pero la verdad es que cuando cumplimos un deseo, aún nos quedan otros más:

Todo querer nace de la necesidad, o sea, de la carencia, | es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, uno aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda [...] mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos de ese querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo²⁵⁵.

Parece que al interior del ser humano existe un vacío²⁵⁶, que espera ser llenado; pero ese vacío no se llena nunca, pues ante un querer²⁵⁷ surge nuevamente el deseo de nuevas cosas. Creemos que al obtener eso que nos vamos planteando en el transcurso de nuestras vidas nos hará felices. Sin embargo, no es así, porque no existe satisfacción duradera. Esto tiene que ver con la mala idea que tenemos acerca de la felicidad. Veamos por que en el siguiente tópico.

5.5. La felicidad mal entendida como satisfacción del deseo

En *Las consolaciones de la filosofía* de Alain de Botton, encontramos una cita de Schopenhauer con respecto a la búsqueda de la felicidad:

Lo que perturba y hace infelices (...) a los jóvenes (...) es la búsqueda de la felicidad desde la firme convicción de que la encontrarán en sus vidas. De ello se siguen las esperanzas constantemente frustradas y la insatisfacción. Revolotean ante nosotros imágenes engañosas de esa vaga felicidad de nuestros sueños, con formas caprichosamente seleccionadas, y en vano andamos a la zaga del original. (...) Muchos se ganarían si, mediante el consejo y la formación oportunos, los jóvenes

253 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.219.

254 *Ibid.*, p. 218.

255 *Ibid.*, p.250.

256 El vacío en Schopenhauer es entendido como una voluntad insatisfecha. Por lo tanto, podemos interpretar el vacío como un estado de insatisfacción de las personas provocada por la caducidad del querer.

257 El querer es entendido por Schopenhauer como un esfuerzo interno de los seres orgánicos. Dicho esfuerzo interno no es más que voluntad.

lograran erradicar de su mente la idea errónea de que el mundo tiene mucho que ofrecerles²⁵⁸.

Schopenhauer menciona que, lo que nos hace infelices, es esa idea equivocada y subjetiva de que encontraremos, en algún momento y en algún lugar, la felicidad y, la dicha permanente y estable. Esta idea de que la felicidad existe, nos lleva a la persecución incansable de nuestros deseos²⁵⁹, con la finalidad de alcanzar esa vaga forma caprichosa de la felicidad de nuestros sueños. Sin embargo, siempre nos encontramos con la pura insatisfacción y el sufrimiento. De tal manera que la felicidad no surge de la consecución de nuestros deseos o anhelos, simplemente representan la liberación de un dolor o una necesidad que siempre es negativa:

Toda satisfacción, o lo que normalmente se llama felicidad, siempre es propia y esencialmente negativa y nunca positiva. No se trata de una dicha que nos sobrevenga originariamente y por sí misma sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer. De ahí que la satisfacción o la felicidad nunca pueden ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad: pues a esa clase pertenece no solo cualquier sufrimiento real y manifiesto sino también cualquier deseo cuyo carácter inoportuno perturbe nuestra tranquilidad, o incluso también el mortífero aburrimiento que hace de la existencia una carga. —¡ Pero es tan difícil alcanzar y lograr algo! A cada proyecto se oponen dificultades y molestias sin fin, y a cada paso se amontonan los | obstáculos. Pero por fin cuando todo está superado y conseguido, nunca habremos logrado más que librarnos de algún sufrimiento o de algún deseo, por lo que nos encontraremos como antes de su aparición²⁶⁰.

El pensador alemán manifiesta en la nota anterior, que los seres humanos no estaremos en paz y en tranquilidad si continuamos perturbados con la persecución de los deseos. De manera, que Schopenhauer considera que toda felicidad es negativa y por eso no puede ser una satisfacción duradera sino una liberación del dolor a la que le ha de seguir un nuevo dolor, vacío anhelo tedio²⁶¹. En todo caso, el filósofo alemán piensa que todo esta en constante agitación por algo que no vale la pena:

Todos se agitan, los unos meditando y los otros actuando, el tumulto es indescriptible. ¿Pero cuál es el último fin de todo esto? Mantener individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor a la que enseguida asecha el aburrimiento; luego, la propagación de esa especie y sus afanes. —En toda esa manifiesta desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, la vivir desde ese punto de vista se nos aparece objetivamente como una necedad y subjetivamente como una ilusión que

258 Alain de Botton, *Las consolaciones de la filosofía*, Editorial, Taurus, México 2001 p.215

259 Al respecto, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.75, Schopenhauer señala que:

existen dos clases de volición las que brotan del deseo, que buscan lo agradable, y las que brotan de la aversión, que huyen de lo desagradable.

260 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.377-378.

261 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.378.

mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que no tiene valor²⁶².

Al parecer, no hay nada valioso en esta vida, si todo el afán de vivir es tan doloroso. Desde la perspectiva schopenhaueriana también se sufre cuando se satisface el impulso sexual, cuya finalidad es la perpetuación de la especie. Para el autor, el impulso sexual es otra de las manifestaciones de la voluntad. A continuación desarrollaremos este tema:

5.6. La voluntad se manifiesta en los seres humanos como impulso sexual cuyo fin es la vida.

En el pensamiento schopenhaueriano se encuentra la idea de que el impulso sexual es la afirmación más pura de la voluntad de vivir y para el ser humano significa el fin de toda su vida. De tal manera que “la autoconservación es su primera aspiración, y en cuanto se ha ocupado de ella se afana únicamente en la propagación”²⁶³

Digamos que el propósito último de los seres humanos y de los animales en el mundo es la autoconservación o la perpetuación de la especie.

Schopenhauer retoma a dos poetas griegos (Hesíodo y Parménides) que presentaban a *eros* como la fuerza que preside la constitución del universo, es decir, en el impulso sexual se manifiesta la esencia de toda la naturaleza, como autoconservación de la especie o voluntad de vivir, así lo señala en las siguientes líneas:

Porque en el impulso sexual se expresa con la máxima fuerza la esencia interna de la naturaleza, la voluntad de vivir, dijeron los antiguos poetas y filósofos—Hesíodo y Parménides—de forma altamente significativa que el eros es lo primero, lo creador, el principio del que nacieron todas las cosas²⁶⁴.

La satisfacción del instinto sexual permite la reproducción de todas las cosas en el mundo. El deseo pasional o instinto sexual es excitado o irritado mediante la estimulación o irritación de los músculos que conforman los genitales. En este sentido, y desde la perspectiva schopenhaueriana, los genitales son objetivaciones de la voluntad y son los órganos contrarios al cerebro y que a través de ello se da la reproducción de los seres:

262 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.402.

263 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.388-389.

264 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.389.

Los genitales [...]están sometidos únicamente a la voluntad y en nada al conocimiento: incluso la voluntad se muestra aquí casi tan independiente del conocimiento [...] Pues la procreación es simplemente la reproducción transmitida a un nuevo individuo, algo así como la reproducción elevada al cuadrado, igual que la muerte no es más que la excreción elevada al cuadrado. | Conforme a todo ello, los genitales son el verdadero foco de la voluntad y, por lo tanto, el polo opuesto al cerebro, que es el representante del conocimiento, es decir, de la otra cara del mundo, del mundo como representación. Aquellos son el principio que conserva la vida y le asegura una duración infinita; en condición de tal fueron venerados entre los griegos en el falo y entre los hindúes en el lingam, siendo ambos así el símbolo de la afirmación de la voluntad²⁶⁵.

Los genitales, afirma Schopenhauer, sirven para procrear y conservar las especies vivas en el mundo, por ello, en algunas tradiciones se ha reverenciado a los genitales como algo sumamente sagrado, pues ellos “garantizan la vida en todo momento y a la voluntad de vivir pese a la muerte del individuo”²⁶⁶. Porque la satisfacción del impulso sexual “afirma la vida por encima de la muerte en un tiempo indeterminado”²⁶⁷. Digamos que en la satisfacción del deseo sexual, va implícito el deseo de tener descendencia y es así como el ser humano afirma su propia existencia y la voluntad de vivir al engendrar un hijo. Así que en el acto sexual se da la perpetuación de las especies. De tal manera que la procreación es la expresión de la voluntad de vivir o el fenómeno de la voluntad de vivir²⁶⁸.

Mediante el acto sexual se preserva la vida humana, la vida de las especies, de su voluntad de vivir y prevalecer en el mundo, en el espacio y en el tiempo. Para Schopenhauer el ser humano al servicio de la voluntad muestra un gran apego a la vida y el intelecto se hace cada vez más débil e imperfecto. “La voluntad está presente completa y en su totalidad hasta en el más diminuto insecto: este quiere lo que quiere, tan decidida y completamente como el hombre. La diferencia radica únicamente en lo que quiere, es decir, en los motivos; pero estos son cosa del intelecto”²⁶⁹.

Entendamos que el intelecto en la filosofía schopenhaueriana se encuentra en segundo plano y es impulsado por la voluntad y que lo único que nos diferencia de los animales son los motivos del querer en el intelecto. Es decir, sabemos que tanto el animal, como los seres humanos quieren cosas,

265 *Idem*.

266 *Ibid.*, p.390.

267 *Ibid.*, p.387.

268 *Idem*.

269 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p. 244-245.

sin embargo, el querer es diferente entre seres humanos y animales, porque también es diferente la manifestación de la conciencia en cada uno de los seres en el mundo:

Mas [...] toda conciencia animal, incluso la más imperfecta y débil, es la apercepción inmediata de un *deseo* y de la alternativa satisfacción e insatisfacción del mismo en diferentes grados. Eso lo conocemos *a priori*. [...] Sabemos, en efecto que el animal quiere, incluso *qué* quiere, a saber: existencia, bienestar, vida | y propagación: y, al suponer con total seguridad su identidad con nosotros en ese respecto, no tenemos ningún reparo en atribuirle sin cambio alguno todas las afecciones de la voluntad que conocemos en nosotros mismos; y así hablamos sin vacilar de sus anhelos, repugnancia, temor, ira, odio, amor, alegría, tristeza, nostalgia etc²⁷⁰.

Según Schopenhauer, el animal no tiene conciencia reflexiva o no podemos asegurar que piense sepa e intuya al igual que los seres humanos porque, si esto fuera así, los seres humanos podríamos tener entendimiento con los animales. Sin embargo, esto no es el caso. Ahora bien, la base de toda conciencia representativa es la que compartimos con algunos animales del reino animal y sí está determinada por el querer:

No nos atrevemos a afirmar que el animal comprenda, piense, juzgue o sepa: solo le atribuimos con certeza representaciones en general; porque sin ellas, su voluntad no podría sufrir aquellas emociones que se han mencionado. [...] por eso nos es difícil entendernos con ellos y no lo conseguimos más que a base de experiencia y práctica [...] En cambio, es propio de toda conciencia el desear, anhelar, querer, rechazar, huir y no querer[...]Eso es, por lo tanto, lo esencial y la base de toda conciencia²⁷¹.

En otras palabras, sabemos que tanto los animales como los seres humanos continuamente estamos queriendo cosas y nos vemos “atormentados por las pasiones y el apremio del deseo y el temor, y todo el tormento del querer mueve nuestra voluntad sacudiéndonos tan violentamente”²⁷², por conseguir lo que nos proponemos en la vida. En este sentido, podemos decir que la persecución de nuestros anhelos nos remite a un problema pues si queremos algo y no lo cumplimos surge la insatisfacción, que nos remite en el sufrimiento. Y si lo conseguimos, la satisfacción simplemente es momentánea de tal manera, que cuando termina el estado de júbilo por lo que se haya logrado surge nuevamente la insatisfacción y el sufrimiento y posteriormente, surgirá otro nuevo deseo hasta el infinito. Sobre esto hablaremos en el último capítulo.

270 *Ibid.*, p.242.

271 *Idem.*

272 *Ibid.*, p.252.

CAPÍTULO 6

EXPERIENCIA DE VACÍO EN EL SUJETO NATURAL

6.1 El sufrimiento en la existencia del ser humano

Es preciso señalar que el sufrimiento nace de consideraciones mentales al pensarnos entidades individuales en el sentido de ego, al querer cosas y no tenerlas, al evaluarnos como individuos competitivos en esta noción europea subjetiva del “yo “, porque si no obtienes lo que quieres entonces no eres y por lo tanto sufres. Por eso la constante lucha por arrebatar nos la materia el espacio y el tiempo también genera sufrimiento. En este orden de ideas, el “yo” es el que genera los apegos y sufrimientos al vernos separados del mundo. En lo que sigue intentaremos ir desglosando algunas otras características del sufrimiento.

Ahora, retomaremos algunas cuestiones del budismo y de su practica, para entender el pensamiento schopenhaueriano. Dado que este filósofo retoma el budismo, o mejor dicho el ascetismo como vía para la liberación del sufrimiento.

Para Schopenhauer, el ascetismo²⁷³ es el elemento común entre las tres importantes religiones del mundo y las que nos muestran, lo peligrosa que puede ser nuestra vida si simplemente consideramos que en ella encontraremos felicidad y placeres o que hemos venido a satisfacer los continuos deseo de la voluntad:

Es mucho más acertado considerar que el fin de nuestra vida es el trabajo, la privación, la miseria y el sufrimiento, coronados por la muerte (tal y como hacen el brahmanismo y el budismo, y también el autentico cristianismo); porque eso es lo que conduce a la negación de la voluntad de vivir²⁷⁴.

Para el modelo schopenhaueriano, la vida no debe ser vista como algo de lo que el ser humano deba deleitarse o alegrarse, sino que debe ser vista como un continuo sufrimiento²⁷⁵. Asimismo,

²⁷³ Respecto al ascetismo el *Diccionario enciclopédico*, Ibalpe 2002. p. 125. Señala lo siguiente:

El ascetismo es una profesión o doctrina que aspira a la perfección por el camino de la renuncia a todas las cosas terrenas, lucha contra las pasiones e instintos carnales mediante la práctica regular de mortificaciones corporales. El ascetismo lleva al ser humano a la renuncia de los placeres, las aversiones y a la resistencia del dolor para llegar al perfeccionamiento moral.

²⁷⁴ Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.639.

²⁷⁵ Para Schopenhauer todo el sentir humano es sufrimiento, pues en nuestra vida sentimos que sufrimos más de lo que seríamos capaces de ver sufrir a otro. Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 435

para el budismo la vida es vista de igual forma, pues una de las primeras cuatro nobles verdades del budismo dice que el sufrimiento existe, así reza la primera noble verdad budista:

He aquí la noble verdad sobre el dolor (*dukkha*): el nacimiento es dolor, la muerte es dolor, la unión con lo que no se ama es dolor, la separación de lo que se ama es dolor; en fin toda la trama de nuestro ser es dolor. En su significado común la voz pali *dukkha* significa “sufrimiento”, “dolor”, “pena” o “aflicción”, pero, por ser un término constituyente de la primera Noble Verdad enunciada por el Buddha.²⁷⁶

Desde la perspectiva budista, los seres humanos, sufrimos y sentimos dolor en toda circunstancia de la vida, con el nacimiento, la tragedia, el amor, la muerte, etc. Desde la perspectiva schopenhaueriana, “el sufrimiento nace de la desproporción entre lo que exigimos y esperamos, y esta desproporción se encuentra en el conocimiento”²⁷⁷. Los seres humanos creemos conocer el mundo y la vida misma pero, además, vivimos esperando algo de ella a corto, largo o mediano plazo. Sin embargo, no somos concientes o no tenemos conocimiento del flujo que llevan las cosas en sí mismas pues, si lo conociéramos, entonces no esperaríamos nada de ella y nada nos sorprendería. Sin embargo, nos vemos contrariados a cada paso que damos o muy probablemente no sabemos utilizar nuestra razón o nuestro juicio para comprender que la “alegría es un error, una ilusión, porque ningún deseo alcanzado puede satisfacernos de forma duradera y porque toda posesión y toda felicidad son simplemente prestadas por el azar durante un tiempo indeterminado y puede así ser reclamada a la siguiente hora”²⁷⁸.

En gran medida, la propuesta de Schopenhauer, sugiere que, si el ser humano se decepciona fácilmente de la vida (al grado de que se enfada con ella y pierde las neuronas) es porque individualmente y desde su conciencia, ese ser humano, esperaba algo de la vida o del mundo, y se ve contrariado cuando la vida le muestra otros fines, que el ser humano no esperaba. De tal manera que el filósofo alemán sugiere que la vida es un sufrimiento y la alegría es un instante que no perdura y que toda alegría que se pueda vivir o cualquier instante de felicidad vivido, puede ser intercambiado de manera súbita por un dolor o sufrimiento. Continuamente perseguimos deseo tras

276 Solana Olivares Fernando, *El budismo*, Tercer Milenio, CONACULTA, México, 1997. p.12.

277 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.139.

278 *Ibid.*, p.140.

deseo y, aun después de conseguido lo propuesto, no estamos del todo tranquilos.

Schopenhauer precisa que cada uno en su interior lleva consigo la fuente de sufrimiento, pues siempre vamos sin descanso tras nuevos deseos y, si no satisfacemos uno, lo acusamos inmediatamente como causante de nuestro sufrimiento o nuestra desgracia, pero jamás acusamos a nuestra propia esencia o a nuestra propia naturaleza de nuestros dolores y desgracias. En este sentido, el filósofo alemán afirma que, cuando no logramos satisfacer nuestros deseos, nos enojamos con el destino y nos reconciamos con la vida. De modo que, se aleja también esa conciencia interior que considera que el sufrimiento es necesario para la vida o para nuestra existencia y que es imposible alcanzar la dicha, la satisfacción o la felicidad duradera, porque cada satisfacción lograda no nos satisface y en muchas ocasiones se presenta como un error vergonzoso²⁷⁹.

Asimismo, el budismo sostiene que, en la vida del ser humano, existe “lo impermanente *dukkha*, aun aquellos estados placenteros o gozosos que brindan satisfacción y que, fatalmente están destinados a no durar y *dukkha* debe considerarse en tres aspectos como sufrimiento, como cambio y como estados condicionados que implican el “yo²⁸⁰”. Digamos que los estados condicionados del yo, son: los celos, la envidia, el enojo, la culpa, el deseo, la ofuscación mental, etc, porque estos prevalecen a partir de los estados mentales del “yo”.

En gran medida, tanto la propuesta del budismo, como la filosofía Schopenhauer implican al “yo” como el causante del sufrimiento. Esta última, considera que el “conocimiento, totalmente entregado al principio de razón y sumido en el principium | individuationis, permanece aferrado a la total distinción asentada por este entre su propia persona y todos los demás”²⁸¹. Schopenhauer sostiene que el ser humano regido bajo el principio individual, se diferencia de todo lo demás, llevando al ser humano a la búsqueda del provecho propio y no al beneficio de los demás. Por esta

279 *Ibid.*, p.376-377.

280 Solana Olivares Fernando, *El budismo*, Tercer Milenio, CONACULTA, México, 1997. p.13.

281 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*,p.424.

razón, el ser humano cae en una especie de egocentrismo que lo coloca ante la idea de “creerse el señor que lo llena todo, sin embargo su existencia no sustenta una individualidad o un yo, sino que el ser humano sustenta la existencia”²⁸². Podríamos decir que el ser humano que se separa de la realidad es un ignorante, puesto que, al verse separado de todas las demás cosas, se aparta de sí mismo. Porque a través de los demás seres se puede reconocer él mismo y al distanciarse de los demás se separa de su propia persona. Sin embargo, en el mundo no existiría un ser humano idéntico a aquel ser individual, y esto lo remitiría a la perplejidad de su propio ser y, por ende, al sufrimiento o al dolor. Ahora veamos entonces cómo es que dicha individualidad del yo nos sumerge en el sufrimiento:

6.2. La individualidad genera dolor y sufrimiento

El filósofo alemán, considera que los seres humanos somos guiados por una individualidad y que siempre estamos considerando que nuestras acciones tendrán un efecto predeterminado, así lo creemos desde nuestro yo individual. Sin embargo, somos contrariados porque en ningún momento tomamos en cuenta que las cosas en el mundo actúan conforme a leyes naturales y no conforme a una autoridad individualidad o a un yo:

En el hombre la individualidad resalta poderosamente: cada cual posee un carácter propio: de ahí que el mismo motivo no tenga un poder igual en todos y que mil circunstancias accesorias que tienen cabida en la amplia esfera cognoscitiva del individuo pero permanecen desconocidas para otros modifiquen su acción; por eso no se puede predeterminar la acción a partir del solo motivo, ya que falta el otro factor: el conocimiento exacto del carácter individual y del conocimiento que lo acompaña. En cambio, los fenómenos de las fuerzas naturales muestran el otro extremo: actúan conforme a leyes generales, sin desviación, sin individualidad, según circunstancias manifiestas, están sometidos a la más exacta predeterminación y la misma fuerza natural se manifiesta de igual manera en los millones de sus fenómenos²⁸³.

Recordemos aquí lo que ya habíamos mencionado en el capítulo segundo de esta tesis: que las fuerzas que operantes en la naturaleza actúan de manera ciega e irracional y sin mediación del intelecto. Por tanto, las fuerzas que obran en la naturaleza no podrían ser determinadas por una individualidad. En todo caso, para la filosofía schopenhaueriana, “los seres humanos somos guiados

282 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.554.

283 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.171.

por motivos”²⁸⁴, dichos motivos tienen un valor oposicional entre los demás seres. Es decir, cada ser humano cree que su querer individual no es el mismo que el de todos los demás. Sin embargo, para Schopenhauer, creer esto es un error y presupone que “aquel que está inmerso en el individualismo o en el egoísmo, sólo conoce cosas individuales y las relaciones que se convierten en motivos de su querer”²⁸⁵. Digamos que la vida de los seres humanos gira entorno al querer de un yo individual en un sentido egocéntrico. En este sentido “cada todo para sí, quiere poseerlo todo o al menos dominarlo”²⁸⁶, y ¿Qué pasa cuando no lo podemos tener todo o no podemos dominarlo todo? La respuesta es que “sufrimos” por la insatisfacción de no poder lograr nuestros anhelos, querer, impulsos, voliciones, etc. De ahí que Schopenhauer sugiera que “Todo querer nace de la carencia o del sufrimiento”²⁸⁷. Por ejemplo, alguien que haya carecido de alimento en su niñez, procurará no volver a sufrirla o alguien que haya carecido de bienes materiales, los perseguirá todo el tiempo. En esta conciencia del yo subjetivo o de “una individualidad bajo la exclusiva dirección de su propia voluntad”²⁸⁸, cada quien intenta afirmar su voluntad sin límites, aunque ello suponga negar la voluntad de los otros o incluso destruirlos. Porque cada individualidad se cree el centro del mundo o la totalidad del mundo²⁸⁹. He aquí la condición del ser individual que nos sumerge en el engaño, de tal manera que, en todo momento y en toda circunstancia de la vida, nos vamos dañando los unos a los otros y la vida nos va cobrando con sufrimiento:

Así viven, en mayor o menor medida, la gran mayoría de los hombres: inmersos en el engaño, haciendo daño a los otros y pagando con sufrimiento su maldad. Esa es la condición natural del hombre y, en general, de todos los seres; porque el egoísmo, además de ser el móvil antimoral, es el móvil natural de todos los seres vivientes[...] hay algunos casos, tan excepcionales como asombrosos, en los que ciertos individuos consiguen rasgar el velo de Maya y acceder a la verdadera naturaleza de las cosas[...]Ellos se dan cuenta de que las barreras de la individualidad que separan a los hombres son meras apariencias y que detrás de ellas se esconde una identidad esencial de todos aquellos. Para esos hombres, el otro no es ya un <<no-yo>> sino <<otra vez yo>>, y el placer y dolor ajenos se convierten en un motivo para su querer de igual o mayor relevancia que los propios²⁹⁰.

284 *Ibid.*, p.429.

285 *Ibid.*, p.440

286 *Ibid.*, p.391

287 *Ibid.*, p.424.

288 *Ibid.*, p.554.

289 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.23.

290 *Idem.*

La propuesta de Schopenhauer en la cita anterior, nos dice que la naturaleza individual del ser humano es movida por el egoísmo, pues el yo nos mueve a negar la existencia y el sufrimiento del otro. Es decir, vemos al otro como un no-yo, como alguien que no es yo o que es diferente de mí. Sin embargo, el autor reconoce que existen casos de seres humanos que sí han podido quistarse el Velo de Maya²⁹¹. y han podido acceder al interior de la verdadera esencia del mundo. Y estos seres se dan cuenta de que el yo o la individualidad los ha separado de la realidad del mundo y de los demás seres, al considerarlos ajenos de su propia existencia. En este sentido, si no ignoráramos que el otro no es ajeno a nuestra propia existencia, sabríamos de antemano que lo que le suceda al otro, me sucede a mí, es decir, el otro no es no-yo, sino yo. Para Schopenhauer, ésta es la condición que nos hace volentes y señala que, al conocer esto, el corazón se inflama al saber que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí o nuestra persona:

el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí tanto como lo es nuestra propia persona, extiende nuestro interés a todo ser vivo, y así el corazón se ensancha. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud por el queda quebrantada de raíz y limitada: de ahí la tranquila y confiada alegría que proporcionan el ánimo virtuoso y la buena conciencia, y que se destaca claramente en cada buena acción, en cuanto, esta nos certifica a nosotros mismos la razón de aquella disposición. El egoísta se siente rodeado de fenómenos ajenos y hostiles, y toda su esperanza descansa en su propio placer²⁹².

Schopenhauer sostiene que si dejamos de ser un yo egocéntrico podremos llegar a una alegría virtuosa y a una plena conciencia que nos permitirá ver que nuestro ser individual no es más importante que el de los demás. Al dejar de ser un yo individual, nos daremos cuenta de nuestra condición volente, así que, si se nos ocurriera causarle un dolor a otro ser, necesariamente tendríamos que pagar con dolor.

Ahora bien, el budismo también considera que “el yo es el que genera el apego, que habita en la falsa idea del yo que proviene de la ignorancia”²⁹³, y propone la vacuidad budista para eliminar la

291 Respecto al Velo de Maya. José Luis Villalcañas en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, *La filosofía del siglo XIX*. Editorial Trotta, Madrid 2001. p.96. Señala:

Maya es el velo de la ilusión que recubre nuestros ojos y nos hace ver el mundo semejable al de los ensueños, donde todo supone un mero espejismo, como cuando se toma por un oasis la reverberación del sol en los desiertos o se confunde un trozo de cuerda con una serpiente; tal es el mundo de la representación que se halla sometido al principio de razón.

292 *Ibid.*, p.435.

293 Solana Olivares Fernando, *El budismo*, Tercer Milenio, CONACULTA, México, 1997. p.14.

idea del yo. De igual forma, la “filosofía de Schopenhauer, propone la negación del yo para que se suprima al mismo tiempo toda posibilidad de sufrimiento”²⁹⁴, pues considera que mediante la negación de la voluntad de vivir, podemos llegar a un estado de vacío que es en donde dejaremos de sufrir.

6.3. El vacío

Desde la perspectiva schopenhaueriana, para llegar al vacío, primeramente se debe atravesar por el estado de la nada²⁹⁵. La nada es el don que le fue entregado a los hombres, y es ahí donde se puede negar este mundo y la voluntad de vivir. En la nada se suprime la voluntad de vivir en su totalidad, y todo lo conocido en el mundo se transforma en “nada”, porque en la nada se niega el todo. Dado que el todo existe sólo para la voluntad y “este universo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, es la nada>>[...]la posibilidad de la negación de ese todo, el benéfico refugio de la nada, que es lo único en verdad bueno”²⁹⁶. De tal forma, que el mundo que conocemos como real o el mundo de la representación es nada. Recordemos que el mundo es la objetividad de la voluntad que adquirió diferentes formas de manifestación fenoménica. Así que la negación de la voluntad, implica la eliminación del mundo representacional, y la eliminación de la voluntad de vivir. Debemos tomar en cuenta que en dicho mundo también estamos presentes nosotros mismos. Así que la negación, supresión y conversión de la voluntad de vivir, implica también la supresión y desaparición del mundo, su espejo y la desaparición de nuestra propia individualidad²⁹⁷.

Entonces, en la nada no sólo se anula el espejo del mundo, también se suprime la dualidad sujeto-objeto, quedando suprimidos aquellos fenómenos que hacen sufrir al ser humano, a saber: todo anhelo de vivir y agitación de vivir que mueven al ser humano sin tregua alguna, también queda “suprimida la totalidad de los fenómenos y, finalmente, también las formas universales del

294 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.414.

295 Para Schopenhauer la nada como el *nihil* negativo es impensable, porque para el autor la nada no es un pensamiento de la razón, pero por ello tampoco es una nada absoluta, sino que la nada implica siempre un algo. Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 472.

296 Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, [Traducción de Miguel de Unamuno Prólogo y notas de Santiago González Noriega,] Alianza editorial, Madrid, 2003. p.15.

297 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.472-473.

tiempo y espacio, hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Quedando así ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo”²⁹⁸.

Schopenhauer considera “la nada como el remedio para la dolorosa voluntad del sujeto y sus sufrimientos”²⁹⁹. Para el filósofo alemán, la nada o el vacío pertenecen al plano de lo metafísico y ahí es donde podemos reconocer como una unidad y no como una dualidad, en dicha unidad podemos entablar una relación de igualdad con los demás seres que son idénticos a nosotros.

Al experimentar la nada, el vacío, la vacuidad desde el budismo, hay una disolución sujeto-objeto que nos permitirá ver la realidad tal y como es, una realidad desprovista de aquello a lo que llamamos “yo”. Esto implica dejar de sufrir. Schopenhauer se reconoce incapaz de formular de otra manera el problema del “yo” y sólo lo puede explicar con la fórmula del Veda: “*Tat twam asi !* (<<Este eres tú!>>)”³⁰⁰. Es decir, si el hombre no se diferencia de lo otro, “sino que participa del sufrimiento de los demás individuos tanto como del suyo propio, [...] se apropia así del dolor del mundo entero”³⁰¹. Es entonces cuando llega a un estado de serenidad³⁰², en el que ya no existe un yo sufriente, y el sufrimiento cesa. Pues, después del vacío queda “La mejor recompensa [...] la nada donde no hay dolores [...] donde no existe el nacimiento la enfermedad y la muerte; tal es el nirvana”³⁰³. Es importante decir que para Schopenhauer la nada no se define, *la nada se experimenta*.

Aquí surge una pregunta que necesitamos aclarar: “¿Cuál es el camino que nos conduce a experimentar la nada o el vacío?” A continuación reflexionaremos acerca de la desesperación y el aburrimiento que ponen al ser humano de cara a la nada y, posteriormente, al vacío.

6.4. La desesperación y el aburrimiento

298 *Ibid.*, p. 474.

299 *Ibid.*, p. 472.

300 *Ibid.*, p. 435

301 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 440

302 Hablar de serenidad, es hablar de tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantable es la renuncia voluntaria de todo querer y la aceptación de todo sufrimiento e inclusive la aceptación de la muerte con alegría. Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 455

303 Manuel Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer Religión y Metafísica de la voluntad*, Editorial Herder, Barcelona 1989. p.214.

Para nuestro autor, en la nada se revela a los seres humanos la voluntad de vivir, digamos que la nada se manifiesta como un sentimiento de desesperación y aburrimiento, que surgen cuando alguien no tiene anhelos o le faltan objetos de querer, es decir, cuando no tiene deseos o cuando ya no ansía cosas. Así se señala en la siguiente cita :

Querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia mismas se vuelven una carga insoportable. Así su vida, al igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos³⁰⁴.

Particularmente, afirma Schopenhauer, todo el tiempo estamos queriendo cosas y cuando no tenemos algo que anhelar o algo que perseguir, surge el aburrimiento, la desesperación o el vacío. En este sentido, la filosofía schopenhaueriana señala que “el hombre, en cuanto objetivación más perfecta de aquella voluntad, es también el más necesitado de todos los seres: es del todo un querer y necesitar concreto, es la concreción de mil necesidades”³⁰⁵ y, en la necesidad de cada ser humano, es donde se activa la voluntad de vivir, pues todos intentan a cada momento satisfacer sus necesidades. Sin embargo, la naturaleza del deseo, es dolor y sufrimiento y los esfuerzos del ser humano por erradicar el sufrimiento provocan que el deseo simplemente cambie de forma:

Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento solo consiguen que cambie de forma. Esta forma es originariamente carencia, necesidad, inquietud por la conservación de la vida. Si se consigue eliminar el dolor es esa forma, cosa que se mantiene con gran dificultad, enseguida se presenta en otras mil distintas, alternativamente según la edad y las circunstancias, como impulso sexual, amor apasionado, celos, envidia, odio, miedo, ambición, avaricia, enfermedad, etc., etc. Por último, cuando no puede adoptar ninguna forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio y el aburrimiento, contra la que se hacen entonces ensayos de todas clases³⁰⁶.

Cuando el deseo no adquiere otra forma, entonces, se presenta el aburrimiento y el fastidio. Entiendo que, en el estado de aburrimiento, el ser humano se ve sumergido en un estado de ánimo que lo coloca en la nada, en el vacío, ubicándolo en el sinsentido, en la desesperación y en la imposibilidad de concretar algo para su vida. Schopenhauer, señala en la siguiente nota que el

304 *Ibid.*, p.369.

305 *Idem.*

306 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.372-373.

aburrimiento es el letargo máximo de la voluntad de vivir:

el letargo máximo de la voluntad y del conocimiento ligado a ella: el anhelo vacío, el aburrimiento que petrifica la vida (*tamaguna*). La vida lejos del individuo lejos de detenerse en uno de esos extremos, raras veces los toca y la mayoría de las veces no es más que un débil y vacilante acercamiento a este o aquel lado, un miserable querer de objetos mezquinos que siempre se repite evitando así el aburrimiento. —Es realmente increíble lo insulsa e irrelevante que es, vista desde fuera, y lo apática e inconsciente que es, sentida desde dentro, la vida de la mayoría de los individuos. Es un apagado anhelar y atormentarse, un delirio onírico que transcurre a lo largo de las cuatro edades de la vida hasta la muerte³⁰⁷.

Según Schopenhauer, cuando hay ausencia de querer, de deseos, o anhelos es entonces cuando se detiene la vida o mejor dicho la voluntad de vivir, y precisamente en ese instante sobreviene el vacío del aburrimiento. En el aburrimiento, la vida del ser humano ya no tiene dirección, la vida se torna “como un infernal tormento como un espantoso tedio y vacío que provoca el ánimo sombrío”³⁰⁸, que acerca al ser humano a la negación de la voluntad de vivir. Pues, para el filósofo alemán, en el tránsito de la nada al vacío, el ser humano puede encontrar su santidad, su ecuanimidad, su tranquilidad y su sublimidad inquebrantable y decide renunciar voluntariamente a todos los apegos y aversiones:

el hombre tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación, nacida de la llama purificadora del sufrimiento³⁰⁹.

En el estado de vacío, la vida del ser humano se ve purificada y es conducido a la santidad, porque en el vacío, el ser humano ve lo repugnante que ha sido su vida y adquiere así una alegría inquebrantable, que lo coloca frente al mundo como un flujo de conciencia viva que reconoce el vacío, la impermanencia y la inexistencia de la individualidad “yo”; es entonces cuando comprende que sólo existe la totalidad del mundo. Este es el camino de la santidad.

307 *Ibid.*, p.380.

308 *Ibid.*, p.425.

309 *Ibid.*, p.455.

6.5. La Santidad

La experiencia de vacío propuesta por Schopenhauer, nos lleva a descubrir el secreto de la Santidad, pues es el lugar en el que se puede experimentar una conexión directa con la realidad del mundo. Y “la nada”³¹⁰ es la fase, del estado ético, que según el filósofo alemán, es alcanzada mediante la negación de la voluntad de vivir³¹¹, que, implica a su vez, eliminar la propia individualidad egoísta, que impide la piedad y la compasión. Luego viene la negación de todas las manifestaciones de la voluntad, como en el Nirvana budista³¹², y nos podemos reconocer como un ser humano concreto.

Es importante señalar aquí que Schopenhauer sugiere dos soluciones al problema del sufrimiento, una desde la experiencia estética y la segunda desde el estado ético. En la experiencia estética, el autor plantea que es posible liberarnos del sufrimiento mediante la contemplación del arte³¹³. Sin embargo, esta liberación es momentánea. Pues en la contemplación de la obra de arte sólo podemos sustraernos por un momento breve de nuestra individualidad y nuestros apegos³¹⁴. En el estado estético, y en la mera contemplación de lo bello “vemos la magnitud y la inmensidad del espacio y el tiempo y nos sentimos reducidos a nada”³¹⁵. Desde el microcosmos nos expandemos al macrocosmos del mundo y, con ello, nos damos cuenta de que “somos uno con el mundo y por eso su inmensidad no nos aplasta sino que nos eleva”³¹⁶.

El camino de la Santidad pertenece a la fase del estado ético, en esta, Schopenhauer propone

310 En una cita a pie de página a *El Mundo como voluntad y representación I*, p.475. se señala que: la nada es el punto en el que ya no hay sujeto y objeto. Es precisamente el *Prajna-paramita* de los budistas, el <<más allá de todo conocimiento>>.

311 Negar la voluntad de vivir es negar el yo, apaciguar el deseo sexual, eliminar el temor a la muerte, los celos, el odio, las repugnancias, el cuerpo, el egoísmo, la idea de la felicidad, etc. Véase el libro cuarto a *El mundo como voluntad y representación II...*, pp.327-475.

312 El Nibbāna Budista. Constituye la liberación de apegos y aversiones. Que llevan al ser humano al estado de iluminación o liberación. Traducción del pali, introducción y notas de Amadeo Solé – Leris y Abraham Vélez Cea, *Majjhima nikāya, Los Sermones Medios del Buddha*, Editorial Kairós, Barcelona España. 1999. p.114.

313 Para Schopenhauer la obra del genio 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 la 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. *El mundo como voluntad y representación I*, p.231..

314 Entiéndase aquí por apego el odio, los celos, la envidia, la culpa, el miedo, el amor apasionado, el impulso sexual, la ambición etc.

315 Arthur, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.260.

316 *Idem*.

librarnos del sufrimiento y del dolor, exigiendo como primeros pasos la negación de la voluntad de vivir y la negación de la individualidad egoísta, es decir, reconocer que el “yo” o el sujeto no existe como persona individual. Luego, no existe la distinción sujeto-objeto como algo separado de la totalidad del mundo. De tal modo que, al disminuir su interés por el yo, queda quebrantada toda inquietud y surge la ecuanimidad³¹⁷ al saber que nuestra esencia se extiende como igualdad a todo lo viviente, surge entonces el amor a toda la expansión del universo. Por lo tanto, al haber negado la voluntad de vivir no queda “Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo”³¹⁸. Quedando, así, la nada o el vacío.

El intento de Schopenhauer por explicar el vacío, va más allá de las vivencias, más allá de especular sobre un puro objeto conceptual. De tal forma que este autor con su ética no quiere establecer normas morales, sino que quiere elevar la significación ética que va de lo bueno y lo malo, a una ética de hechos o del obrar. Por ejemplo: “aquel que practica las obras de la caridad el Velo de Maya se le ha hecho transparente y el principio individual le abandona”³¹⁹, pues su obrar es muestra clara de que ese ser humano participa del dolor o del sufrimiento ajeno así que comparte su riqueza. Otro ejemplo es aquel que brinda amor desinteresado hacia los demás, aquel que sacrifica el amor propio por el bienestar de muchos, este es el amor de la compasión:

La verdadera bondad de espíritu, la cual se manifestaba como amor puro, es decir, desinteresado, hacia los demás [...] En tal caso, el carácter que ha llegado hasta la máxima bondad y la perfecta nobleza sacrificará su bienestar y su vida por el bienestar de muchos otros[...] de ahí resulta que el amor puro (*ἀγάπη*, *caritas*) es por naturaleza compasión, sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga³²⁰.

Todo ser humano que es movido por la compasión, no se detiene a pensar sobre el bienestar propio, ni por una individualidad. Porque todo el sufrimiento que pueda presenciar en el mundo le parece cercano. De tal forma que, primeramente, velará por el bienestar de los demás antes que por su propia persona, cosa que no le sucede a una persona egoísta:

317 Ecuanimidad igualdad y constancia de ánimo. Imparcialidad serena de juicio. Significado sacado del Diccionario enciclopédico, Ibalpe 2002. P.479.

318 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.474.

319 *Idem*.

320 *Ibid.*, p.440-441.

Lo que el tiene a la vista no es ya el cambiante placer y dolor de su persona tal y como ocurre en el hombre aún sumido en el egoísmo, sino que todo le resulta igualmente cercano porque ha traspasado el *principium individuationis*. | él conoce el todo, comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente; allá donde mira ve hombre y animales que sufren y un mundo que se desvanece³²¹.

El que va por el sendero de la Santidad, ha renunciado al placer y al dolor de la propia persona o de su “yo individual” y renuncia así a la voluntad de vivir. De tal forma que se resigna a serenidad y no a la felicidad, fluyendo así en ausencia de todo querer:

El hombre llega al estado de la renuncia voluntaria, de la resignación de la verdadera serenidad y la plena ausencia de querer.— Los demás, que aún estamos rodeados de velo de Maya, también en ciertos momentos, cuando padecemos graves sufrimientos o los vemos de cerca en los demás, nos aproximamos al conocimiento de la nihilidad y la amargura de la vida; y con una renuncia total y decidida para siempre arrancamos el aguijón de los deseos, cerramos el camino a todo sufrimiento y buscamos la purificación y la santidad³²².

Digamos que, para el filósofo alemán, aquel que renuncia voluntariamente al deseo va por el camino correcto, en busca de la purificación y la Santidad al camino de la compasión, al lugar en donde el Velo de Maya ya no existe más.

6.6. La Compasión

Schopenhauer reconoce que su ética es enteramente ortodoxa y no está en contradicción con el antiguo y genuino cristianismo, así se puede leer en las siguientes líneas:

Consuelome, pues, con que mi ética es enteramente ortodoxa respecto al Upànischada de los santos Vedas, como respecto a la religión universal de Buda, y que tampoco esta en contradicción con el antiguo y genuino cristianismo. Contra todas las demás acusaciones de herejía estoy acorazado con una triple maya en torno al pecho³²³.

Algo importante de señalar es que a la “ética filosófica de Schopenhauer se le reprime por su resultado ascético y por la misma razón se le censura”³²⁴. Particularmente, considero que a la filosofía schopenhaueriana se le reprueba injustamente, pues lo que intenta el autor es retomar la doctrina fundamental de estas religiones, sobre todo la del “antiguo y genuino cristianismo”³²⁵. Retomando de esta religión la historia mítica de los evangelios en la que Jesucristo fue un mediador que asumió nuestra culpa, y nuestra existencia desgraciada y pecaminosa:

321 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.440.

322 *Ibid.*, p.441.

323 Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p.202.

324 *Idem.*

325 *Idem.*

Ese pecador ha sido Adán; pero en él hemos existido todos: Adán fue desgraciado y en él nos hemos vuelto desgraciados todos. —Realmente, la doctrina del pecado original (afirmación de la voluntad) y de la redención (negación de la voluntad) es la gran verdad que constituye el núcleo del cristianismo; mientras que lo demás no es en su mayoría más que ropaje y envoltura, o bien adorno[...] Por consiguiente, debemos concebir en general a Jesucristo como el símbolo o la personificación de la negación de la voluntad de vivir; pero no individualmente, bien sea según su historia mítica en los Evangelios o según la historia en la que presuntamente se basó[...]no nos importa aquí que en la época reciente el cristianismo haya olvidado su significado verdadero y haya degenerado en un vulgar optimismo³²⁶.

La idea schopenhaueriana tiene como objetivo claro otorgarnos las razones por las que el ser humano adquirió el pecado y su existencia sufriente y desgraciada. Así que la culpa la tiene Adán, pues él fue el primer pecador y Jesús fue el mediador que vino a redimir el pecado de los seres humanos. Pero sobre todo, vino a enseñarnos la compasión por todos los demás seres y a que aprendiéramos a negar a la voluntad de vivir. Sin embargo, la salvación es ajena a nuestra persona, por eso Jesús no hizo nada por salvar su propia persona, sino que prefirió sacrificarse por salvarnos del pecado. Asimismo, para Schopenhauer, la salvación consiste en negar y renunciar a nuestra propia persona:

la salvación solo se alcanza mediante la fe, es decir, a través de una forma de conocimiento transformada; y esa misma fe solo nos puede venir por la gracia, como desde fuera: eso quiere decir que la salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona y apunta a una necesaria negación y renuncia de esa misma persona³²⁷.

Al negar la propia individualidad, no-yo, no persona “se rebasa el *principium individuationis* nace primero la justicia libre, luego el amor hasta la total supresión del egoísmo, y al final la negación y la voluntad”³²⁸, con ello, entiendo que también surge la Santidad o el camino de la redención o el vacío.

326 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p.468.

327 *Ibid.*, p.470.

328 *Ibid.*, p.470.

6.7. Apunte final

Para finalizar mi exposición sobre Schopenhauer, me gustaría agregar que el autor sugiere (al igual que el budismo), la práctica meditativa. Pues el vacío schopenhaueriano es el mismo “en el sentido de *Sūnyantā* solo es vacuidad cuando se vacía a sí misma, [...]”³²⁹. La meditación es una de las técnicas del budismo que consiste en una posición alerta, es decir, no-dormido y en el que se realiza el seguimiento a la respiración, puesto que la respiración está libre de apegos y aversiones, “Aunque posea la apariencia de que se podría suprimir y asfixiar voluntariamente”³³⁰, no es así porque la respiración esta exenta del querer, simplemente respiramos espontáneamente. De tal modo, que en la respiración a través de la práctica meditativa se experimenta un constante fluir con las cosas y también se experimenta la impermanencia, quedando así un silencio vivo y libre de juicios.

Entonces, digamos que tanto en Schopenhauer como en el budismo, se propone la práctica meditativa para generar conciencia de la realidad, porque a través de la meditación se aclara que el “yo” no es un yo individual, sino que somos una pequeña parte de la totalidad . A partir esto, la vida de los seres humanos sería menos miserable, sin tanto sufrimiento y ni la muerte nos preocuparía. Schopenhauer señala que alguien que muere en la impermanencia dibuja en su rostro una expresión de paz y sosiego porque “quiere morir realmente y no en apariencia, por lo que ya no necesita ni reclama la existencia de su persona sino que la abandona con gusto”³³¹. Finalmente, considero que para Schopenhauer, la meditación puede ser parte de la metodología en filosofía que permita unificar las teorías y los enfoques que se han encontrado a través del tiempo.

329 Nishitani, K. *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 2003, p.150.

330 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, p. 169.

331 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, p.56

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos expuesto que el vacío en Arthur Schopenhauer es una de las posibles soluciones que tiene el ser humano para la eliminación de sus sufrimientos. Sin embargo, antes de mostrar lo anterior fue necesario aclarar la siguiente pregunta: ¿Cuál es la fuente de sufrimiento según Schopenhauer? Así que desarrollamos, exploramos y estudiamos: “La concepción de naturaleza en Schopenhauer” pues este autor sostiene que en la “voluntad” está el origen de todas las cosas en la naturaleza, incluso del sufrimiento. Señalamos la idea schopenhaueriana que sostiene que cada especie animal y vegetal permanece inalterablemente en la naturaleza por la voluntad.

Además, dijimos que las cosas no fueron creadas por un intelecto divino, ni siquiera el trabajo que realizan los animales es mediado por su inteligencia o por su conciencia, sino que la naturaleza los ha dotado de cierta forma o les ha proporcionado ciertos atributos, para el tipo de vida que llevarán y para la lucha que deberán enfrentar en su búsqueda por sobrevivir en el mundo.

Asimismo, hemos subrayado, que la naturaleza de los seres vivos se muestra como una voluntad hacia la vida, que solo nos brinda pequeños instantes de placer y de bienestar pero que posteriormente, el ser humano regresa a una vida de dolor, insatisfacción y sufrimiento.

Schopenhauer, nos ha mostrado que la vida de los seres humanos no tiene una dirección o una finalidad en sí misma. Simplemente, conocemos nuestra necesidad por conservar nuestra vida o por mantener nuestra “voluntad de vivir” y por eso luchamos por salvaguardarla, pese a que esto sea la causa de las penas y sufrimientos de todos los demás seres en el mundo.

En segundo lugar, abordamos “La voluntad en la naturaleza desde Schopenhauer”, e indicamos que la voluntad se manifiesta necesariamente en todos los fenómenos en el mundo. Es decir, todo lo material es un fenómeno y una objetivación de la voluntad. Así mismo, hallamos que la voluntad alcanzó su mayor forma con el ser humano, y que todas las cosas o los objetos en el universo luchan incansablemente por mantener su vida, pues la voluntad en la naturaleza simplemente quiere la vida de todas las especies.

En tercer lugar presentamos a “El sujeto epistemológico en Kant”, en el que hacemos un breve recorrido mostrando algunas rupturas generales que se dieron durante el paso de la Edad Media a La Edad Moderna, y señalamos que quedó un ser humano inseguro y sin un posicionamiento seguro en el universo. De tal manera, que en el cartesianismo, el ser humano se considera el centro de un mundo de conocimientos subjetivos. En otras palabras, el ser humano se creyó el centro del universo y adquirió una concepción individualista o “yo”, que lo distanció de la totalidad del mundo.

Expusimos que para Kant, el sujeto es la condición necesaria de todo conocimiento, porque el sujeto es quien experimenta el mundo y usa su razón, para darle una solidez desde el entendimiento. Para Kant, el sujeto sólo se puede afirmar en el pensamiento, así que existimos sólo como razón o pensamiento, pero no como cosa u objeto en el mundo.

En cuarto lugar, desarrollamos el “Concepto de sujeto en Schopenhauer” e insistimos que sólo conocemos el plano fenoménico del mundo, y no a las cosas en sí mismas. Expusimos, que para Schopenhauer, en la conciencia o en la mente del sujeto es donde nos representamos también a nosotros mismos. Por tal razón, sólo nos conocemos como un objeto más en el mundo o como un fenómeno o representación más.

En quinto lugar, observamos que “la voluntad en el sujeto” se manifiesta de muchas maneras y que los seres humanos no dejamos de aspirar cosas porque tenemos la vaga idea de que, en algún momento, conseguiremos la felicidad permanente. Sin embargo, lo único que encontramos son instantes de placer que después nos conducen nuevamente al sufrimiento y a desarrollar otros deseos. Es por eso que hemos mostrado la insistencia schopenhaueriana de que se debe aniquilar la voluntad de vivir y sólo así podremos vivir en paz.

Finalmente, desarrollamos “La experiencia de vacío en el sujeto natural” y, en ella, hemos dicho que en la individualidad subjetiva del “yo”, así como en nuestras representaciones mentales, se encuentra el sufrimiento: el yo que genera el apego y la aversión al vernos distanciados de la

totalidad del mundo. De manera que en nuestra ignorancia, creemos que lo único importante es nuestra individualidad egocéntrica, por ello, consideramos que la vida tiene mucho que ofrecernos, así que continuamente estamos persiguiendo las cosas que nos harán felices, pero cuando nos damos cuenta de que no existe la felicidad permanente y que sólo existen instantes efímeros de placer y bienestar, entonces sufrimos. Así que, en este último capítulo, mostramos que la solución schopenhaueriana para dejar de sufrir es el estado de vacío, que es un estado que nos coloca en la nada, la angustia o la desesperación y allí se nos revela la otra cara del mundo, que nos conduce al estado de la compasión y de la santidad. Digamos entonces que, el sufrimiento puede ser substituido por la santidad que nos conducirá al amor y a la compasión por todos aquellos seres que aún se encuentran en constante sufrimiento. La santidad nos lleva al conocimiento de nuestra propia esencia y es el aquietador de todo querer, proporcionando la paz, la libertad y una alegría altruista que se expande a todo lo viviente. Pero para llegar a este estado primeramente hay que atravesar el vacío.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1. Schopenhauer, ARTHUR, *El mundo como voluntad y representación I*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Editorial Trotta, S.A., Madrid 2004.
2. Schopenhauer, ARTHUR, *El mundo como voluntad y representación II*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Editorial Trotta, S.A., Madrid 2005.
3. Schopenhauer, ARTHUR, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Traducción de Miguel de Unamuno Prólogo y notas de Santiago González Noriega, Alianza editorial, S.A., Madrid, 2003.
4. Schopenhauer, ARTHUR, *Sobre la libertad de la voluntad*, edición de Ángel Gabilondo, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
5. Schopenhauer, ARTHUR, *Meditaciones sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, prólogo de Rafael Argullo, Madrid, Tecnos, 2002.
6. Schopenhauer, ARTHUR, *El arte de conocerse a sí mismo*, Edición, introducción y notas de Franco Volpi, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2007,2008.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

1. ALAIN, de Botton, *Las consolaciones de la filosofía*, Editorial, Taurus, México 2001.
2. CORETH, Emench, *¿qué es el hombre?* Editorial. Herder, Barcelona, 1985.
3. CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México 1948
4. Diccionario Enciclopédico, Ibalpe, México 2001.
5. HENRI, Arvon, *¿Qué sé? El budismo*, Publicaciones cruz., S.A. 1991.
6. Kant, I, *Crítica de la razón pura*, Primera parte, Estética trascendental, §1 B 34 Alfaguara, MADRID 1988; 6ª. Ed
7. LABASTIDA, Jaime, *El edificio de la razón el sujeto científico*. Editores siglo XXI, México 2007
8. MAJJHIMA, Nikāya, *Los Sermones Medios del Buddha*, Traducción del pali, introducción y notas de Amadeo Solé – Leris y Abraham Vélez Cea, Editorial Kairós, Barcelona España. 1999.
9. THOMAS, Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza Editorial., 2002.
10. MAGEE, Brian, *Schopenhauer*; Madrid, Cátedra, 1991.
11. MIGUEL, Maceiras, Fafián, *Schopenhauer y Kierkengard: Sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1985.
12. NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, Traducción de Raquel Bouso, Editorial Siruela, Madrid (2003)
13. RÁBADE, Obrado, Ana Isabel, *Conciencia y dolor Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Editorial Trotta, Madrid 1995.
14. SUANCES, Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer Religión y Metafísica de la voluntad*, Editorial Herder, Barcelona 1989.
15. SOLANA, Olivares, Fernando, *El budismo*, Tercer Milenio, CONACULTA, México, 1997.
16. VILLACAÑAS, José Luis, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, *La filosofía del siglo*

XIX. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2001.

17. VIOLA, Fishman de John Blofeld. *La Vacuidad budista* en www.alcione.cl/nuevo/index