

*El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico**

Cada mirada sobre el mundo confirma, así lo asevera Schopenhauer, que la Voluntad de vivir «es la verdadera expresión de su ser más íntimo»¹. Dicho de otra manera: la cosa en sí, esto es, el ser más íntimo del mundo, se *nos* presenta a cada paso como Voluntad de vivir. «Todo se precipita y empuja hacia la existencia»², todo se precipita impetuosamente hacia la vida y se agarra a ella con firmeza. Innumerables veces a cada momento. La Voluntad de vivir es para Schopenhauer aquello que ya no puede seguir siendo explicado, sino que ha de hallarse en la base de toda explicación. La Voluntad de vivir no denota aquí ningún concepto abstracto como lo Absoluto, el Ser, la Idea, sino algo que puede contemplarse y experimentarse en la autoconciencia todos los días. Para hacer justicia a la complejidad de la obra de Schopenhauer es importante mantener presente que el término «Voluntad» tiene en Schopenhauer diversos significados. Dependiendo la perspectiva desde la que se considera a la Voluntad, significa, por ejemplo: impulso metafísico de vida, o expresión de dolor, o sustancia (*Stoff*) que, como consecuencia de nuestro intelecto, se manifiesta como materia objetiva, o voluntad de conocer que se objetiva como cerebro, o culpa moral que tiene mucho que ver con la conciencia egoísta del yo³.

* Lección dictada por el Dr. Volker Spierling en el curso sobre «Pesimismo y nihilismo: de Schopenhauer a Heidegger» perteneciente a los Cursos de Verano organizados por la Universidad Complutense de Madrid en el Escorial (1 al 12 de agosto de 1988). Traducido del alemán por Ana Isabel Rábade Obradó.

¹ SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II (sigla: W II), en *Sämtliche Werke*, edic. de Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972, 3 ed., tomo 3, cap. 28, pág. 399.

² *Ibidem*.

³ Sobre la definición terminológica de la Voluntad, *Cfr.* Spierling, V., «El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre Voluntad y cosa en sí», trad. de Ana Isabel Rábade Obradó, en *Revista de Filosofía*, IIIª Epoca, n.º 2, 1989.

Schopenhauer plantea la cuestión: ¿cuál es la meta y el fin de esta Voluntad de vivir? Al intentar dar una respuesta a esta pregunta tropieza con un estado de cosas paradójico: «La naturaleza misma se contradice directamente, dependiendo de que hable desde lo particular o desde lo general, desde dentro o desde fuera, desde el centro o desde la periferia»⁴. Su centro lo tiene la naturaleza en cada individuo, pues cada individuo es Voluntad de vivir. Vista desde el individuo, dice la Voluntad de vivir: «Únicamente yo soy todo en todo: todo está orientado a mi conservación»⁵. Este punto de vista peculiar es el punto de vista de la autoconciencia.

El mismo estado de cosas se presenta de manera diferente desde el punto de vista general, es decir, desde el punto de vista del conocimiento objetivo. Desde aquí, desde fuera, desde la periferia, dice así la naturaleza: «El individuo no es nada y aun menos que nada. Yo destruyo millones de individuos todos los días (...). Produzco millones de nuevos individuos todos los días, sin ninguna mengua de mi fuerza generadora»⁶.

Dicho de otro modo: cada individuo que vuelve la vista a su intimidad y se experimenta como Voluntad de vivir se ve como el punto central del mundo. Si mira, en cambio, hacia el exterior, se encuentra, entonces, en el terreno de la representación. Aquí se ve como un individuo entre un número infinito de individuos, es decir, como algo insignificante o ínfimo. Por una parte, centro del mundo, por otra, fenómeno marginal. «Consiguientemente», escribe Schopenhauer, «cada individuo, aun el más insignificante, cada yo, es, visto desde dentro, todo en todo; visto desde fuera, no es, en cambio, nada, o casi tan poco como nada»⁷.

Esta contradicción, inherente a la existencia misma, resulta fatal. En ella descansa el egoísmo, en la medida en que cada cual cree que él mismo es lo primero. El egoísmo, el «impulso de existencia y bienestar»⁸, es el resorte principal y básico en el hombre como en el animal. Como consecuencia de este egoísmo, dice Schopenhauer, «resulta nuestro más fundamental error, a saber, que somos unos para otros recíprocamente no-yos»⁹. Este error básico obstaculiza la visión de que todos nosotros somos en el respecto metafísico uno y el mismo ser.

Con este error, inherente al egoísmo, es «arrojado» el individuo al mundo, abandonado a sí mismo con miles de necesidades, sin cobijo, lleno de preocupación por la conservación de su existencia, una muerte siempre aplazada ante la vista: «El egoísmo es, por su misma naturaleza,

⁴ W II, cap. 47, pág. 689.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ SCHOPENHAUER, A., *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (sigla: E), en *Sämtliche Werke*, ed. cit., tomo 4, pág. 196.

⁹ W II, cap. 47, pág. 690.

ilimitado: el hombre quiere conservar incondicionalmente su existencia, la quiere (...) incondicionalmente libre de dolor, quiere la mayor suma de bienestar posible y quiere cada goce, (...) es más, busca desarrollar en sí, si es posible, todavía nuevas capacidades para el placer. (...) El egoísmo es colosal: domina el mundo. Pues, si a cada individuo le fuera ofrecida la elección entre su propia aniquilación y la del resto del mundo, no necesito decir en qué dirección se inclinaría la decisión de la mayoría. Conforme a esto, cada cual hace de sí mismo el centro del mundo, refiere todo a sí mismo»¹⁰.

El egoísmo yace como una profunda sima entre los hombres. Si alguna vez salta alguien por encima de ella para ayudar a los demás, se le contempla con asombro como a un milagro y cosecha aplausos. Por todos los rincones de la vida cotidiana se asoma el egoísmo, a pesar de la cortesía que se le coloca delante como una hoja de parra: «La cortesía es, en definitiva, la negación convencional y sistemática del egoísmo en las nimiedades del trato cotidiano y es, en verdad, hipocresía reconocida; no obstante, es fomentada y alabada. Porque lo que oculta, el egoísmo, es tan abyecto, que no se le quiere ver, aunque se sepa que está ahí, igual que se desea que los objetos que causan repugnancia se hallen por lo menos cubiertos con una cortina»¹¹.

La potencia antimoral del egoísmo es tan grande que la fuente principal del mal que afecta al hombre es el hombre mismo. A modo de ilustración, dice Schopenhauer: «La manera en que el hombre se comporta con el hombre se muestra, por ejemplo, en la esclavitud, cuyo fin último son azúcar y café»¹². La culpa de los hombres reside en su egoísmo, que está vinculado a su existencia de la manera más estrecha.

Las reflexiones de Schopenhauer en torno al egoísmo se pueden entender de dos modos: por una parte, como expresión de dolor, por otra, como análisis filosófico.

En el dolor se expresa la pregunta de si el egoísmo tiene la última palabra o si no se puede pensar además alguna otra cosa que atraviese nuestro mundo de la experiencia.

En el análisis filosófico, Schopenhauer retorna a la filosofía trascendental de Kant, para mostrar que nuestra experiencia está ligada a formas *a priori* que conducen de modo necesario a un mundo como representación en el que parece como si la pluralidad de yos y no-yos fueran cosas en sí reales.

El egoísmo es el aislamiento moral del hombre, que está condicionado por su propio aparato cognoscitivo. El aparato cognoscitivo antes que nada origina la falsa apariencia de que la individuación es real, de que la diversidad de los individuos es el orden de las cosas en sí. El egoísmo es

¹⁰ E, pág. 196 y ss.

¹¹ E, pág. 198.

¹² W II, cap. 46, pág. 663.

el rasgo fundamental del, en sí mismo trastocado, mundo como representación; o, según dice Schopenhauer en cierto pasaje, la propiedad fundamental del hombre inmemorial, inherente a la existencia como un pecado original.

Aquí radica también el punto de enlace de la teoría del conocimiento de Schopenhauer con la ética. Puede decirse atinadamente: la teoría del conocimiento de Schopenhauer es ética. Pues, en cuanto que la teoría del conocimiento analiza el aparato cognoscitivo, analiza el instrumento que es en parte responsable del aislamiento moral. La teoría del conocimiento analiza, por lo tanto, desde la comprensión de Schopenhauer, un instrumento que se halla en un entramado de culpabilidad. Con ello contiene ya en sí este análisis un momento ético. La filosofía pesimista de Schopenhauer puede interpretarse como una mera ética. Retomo ahora los dos puntos de vista antes mencionados.

El punto de vista del yo, el punto de vista de la autoconciencia, ha descubierto la lucha egoísta por la existencia. En la segunda perspectiva, la perspectiva exterior de la naturaleza, alcanza el pesimismo de Schopenhauer su expresión más desesperada y su auténtico cumplimiento. Este segundo punto de vista pone en evidencia como característica de la Voluntad de vivir la falta de sentido de la vida en su totalidad.

La pregunta de Schopenhauer por el origen del mal se desarrolla hasta la pregunta por la meta y el fin de la Voluntad de vivir. Si nos situamos enfrente de la naturaleza como algo ajeno para aprehenderla objetivamente, encontramos entonces tan sólo un propósito en la naturaleza: la conservación de todas las especies. El individuo posee únicamente un valor indirecto para la naturaleza: es el medio para la conservación de la especie. La existencia del individuo es completamente indiferente para la naturaleza.

El fin del individuo queda con ello reseñado para Schopenhauer. Pero sigue preguntando: ¿cuál es el fin de la especie? ¿Para qué son buenas las especies? A esta cuestión no sabe dar respuesta la naturaleza. Schopenhauer no puede descubrir, a pesar de todos sus esfuerzos, ningún sentido en el incesante tráfigo de la naturaleza, en el impetuoso impulso hacia la existencia, en esta angustiada solicitud por la conservación de las especies: «Las fuerzas y el tiempo de los individuos se consumen en el esfuerzo por su subsistencia y la de su prole y son sólo apenas suficientes, incluso en ocasiones no alcanzan en absoluto, para ello. Y si también, aquí y allá, resta alguna vez un excedente de fuerza y, con ello, de bienestar (...), entonces es éste demasiado insignificante para poder servir como el fin de todo aquel tráfigo de la naturaleza»¹³.

En este contexto llega Schopenhauer a una de sus afirmaciones más serias y graves: todo se repite siempre de nuevo desde el principio. Scho-

¹³ W II, cap. 28, pág. 401.

penhauer se encuentra con la figura del círculo. En el capítulo 28 del segundo volumen de su obra capital reúne pruebas empíricas de la corrección fáctica de su afirmación y expresa justamente a través de la facticidad de los ejemplos el dolor de la vida.

A modo de ejemplo, se inclina sobre el trabajo sin tregua de los insectos, que están exclusivamente al servicio de sus empolladuras, las cuales «abordan la vida simplemente para comenzar de nuevo desde el principio el mismo trabajo»¹⁴.

Todos los seres vivos trabajan esforzadamente para el futuro, que, en seguida, hace bancarota. ¿Qué se consigue con esto? ¿Qué se logra por medio de la existencia animal? «Y entonces no se puede presentar nada más que la satisfacción del hambre y del impulso sexual y, a lo sumo, todavía un poco de bienestar momentáneo, como el que le toca en suerte de vez en cuando a cada individuo animal en medio de su miseria y esfuerzo sin fin»¹⁵. Pitanza y cópula constituyen la meta: «es decir, tan sólo los medios para proseguir la misma triste ruta y comenzarla otra vez en el nuevo individuo»¹⁶.

Schopenhauer cita ulteriores ejemplos tomados de la experiencia y los contempla al mismo tiempo subjetivamente, con simpatía. Cuando escribe sobre el ciego topo, sobre los desvalidos galápagos, sobre la pequeña ardilla arrastrada por el poder fascinador de una serpiente, entonces se puede oír de nuevo implícitamente entre líneas la sirena del tormento, el insoportable grito del «duele» a cuya expresión también responde el término «Voluntad». Y el lector vacila entre el orden del concepto y el grito de la expresión.

El suplicio de la vida no guarda ninguna proporción con el beneficio de la vida. Todo se repite *in saecula saeculorum*. Año tras año, se escandaliza Schopenhauer, vienen en Java tortugas de agua a tierra firme para depositar sus huevos. Muchas de ellas son vueltas de espaldas por perros y devoradas vivas. Esta desolación se repite miles y miles de veces. Schopenhauer escribe: «Para esto nacen, pues, estos galápagos. ¿Por qué culpa deben sufrir este tormento? ¿Para qué toda la cruel escena? La única respuesta a esto es: así se objetiva la *Voluntad de vivir*»¹⁷.

Por lo que se refiere al hombre, el asunto se hace ciertamente más complicado, pero también aquí, según Schopenhauer, da todo vueltas en círculo eternamente. Un fin último no se puede reconocer. Los hombres se torturan con el esfuerzo más extremado de todas las fuerzas del cuerpo y el espíritu como si únicamente hubiera metas de la más alta importancia, mientras que su existencia, al igual que la de todos los demás seres vivos, presenta simplemente la repetición de lo siempre idéntico: comen

¹⁴ *L. c.*, pág. 403.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *L. c.*, pág. 404.

¹⁷ *L. c.*, pág. 405.

para vivir y viven para comer. Toda vida descansa sobre una aspiración sin sentido, sobre un «impulso irracional». La vida carece de sentido y da vueltas alrededor de sí misma.

Anticipándose a Nietzsche, escribe expresivamente Schopenhauer: «El círculo es sin excepción y en todas partes el auténtico símbolo de la naturaleza, puesto que es el esquema del retorno: éste constituye, de hecho, la forma más general de la naturaleza que lo ejecuta en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos, y por cuyo medio exclusivamente, en el incesante torrente del tiempo y su contenido, se hace posible con todo una existencia sostenida, esto es, una naturaleza»¹⁸.

Schopenhauer lleva a cabo una inflexión que hace retornar al pensamiento moderno otra vez al pensar cíclico de los antiguos. Esto sólo puede experimentarse como una pérdida de sentido, pues la edad media y la modernidad —dicho de manera muy simplificada— implantaron una perspectiva general que ahora se pierde. Si la edad media llega a la salvación en el más allá como fin último, la modernidad lo hace al progreso en el más acá. Hay puntos de destino anhelados, metas últimas. El regreso al pensar circular de los antiguos significa la confiscación del pensar con perspectivas y, con ello, la imposibilidad de hallar una solución. La renuncia a este pensar con perspectivas rasga la hoja de la orientación tradicional tanto de la edad media como de la modernidad y hace evidente la falta de sentido de la vida: no está al llegar nada nuevo ni nada mejor.

Visto desde la modernidad, el retorno a los antiguos en el sentido de una inserción en el ciclo de la naturaleza significa estar enclaustrado, no avanzar un paso, estar perdido, heteronomía, en una palabra, un retroceso humillante. Vivir en una concordancia circular con la naturaleza sólo puede comprenderse retrospectivamente como una declaración de bancarrota de los grandes y elevados objetivos metafísicos.

Desde aquí se hace también comprensible la tendencia política conformista, y aun reaccionaria, de Schopenhauer: en la historia del mundo nada se produce racionalmente. Los hombres no son atraídos desde delante por metas racionales, sino empujados desde detrás. Vistas así las cosas, es para Schopenhauer, en último término, absurdo hacer responsables a los gobiernos del mal en el mundo. Y considera una ilusión optimista hablar del «progreso infinito de la humanidad».

Modelos circulares con tintes pesimistas se encuentran ya en la modernidad en la obra de Giovanni Battista Vico *La nueva ciencia* (1725). En la teoría cíclica de la historia de Vico se apoya, por cierto, James Joyce en su novela *Finnegans Wake*, publicada en 1939. En el siglo XIX no sólo se encuentran modelos cíclicos en Schopenhauer y Nietzsche. También se encuentran allí donde no se los espera, hecho por el cual me

¹⁸ W II, cap. 41, pág. 545.

gustaría hacer alusión brevemente a ellos. Me refiero concretamente a los comunistas revolucionarios Auguste Blanqui y Friedrich Engels.

Blanqui, participante destacado en los levantamientos de 1830 y 1848, e igualmente en 1871 en la Comuna de París, pasó treinta años de su vida en la cárcel. Finalmente se resignó. Un año después de la Comuna de París escribe su libro *Eternidad a través de las estrellas*. En él proclama, diez años antes del *Zarathustra* de Nietzsche, la idea del eterno retorno. Blanqui escribe: «Para llenar el espacio, la naturaleza debe repetir sus combinaciones y tipos originarios *ad infinitum*. (...) Por ello es también todo ser humano eterno en todo momento de su existencia. Esto que escribo en este momento en una celda del fuerte de Toreaú lo he escrito y lo escribiré por toda la eternidad: sentado a una mesa con una pluma, en circunstancias que se asemejan como dos gotas de agua. Así ocurre con todos (...), el número de nuestros sosías es infinito en el tiempo y el espacio (...). No son fantasmas, sino una realidad que se perpetúa. Una cosa nada más está ausente en ello: el progreso. Lo que denominamos así está encerrado por un muro en cada tierra y perece con cada una de ellas. (...) El universo se repite infinitamente y no da un paso adelante. La eternidad ejecuta imperturbable siempre y constantemente la misma pieza hasta lo infinito»¹⁹.

En cierto sentido, la restauración de todo hace del hombre un artículo de serie, por decirlo así, un producto en serie de la estandarizada gran industria de la naturaleza.

La convicción de Blanqui concuerda no sólo con Nietzsche, sino también con la Stoa. Ciertamente, la Stoa, Blanqui y Nietzsche van más lejos que Schopenhauer, en tanto que creen en el retorno de exactamente las mismas cosas. Schopenhauer no comparte, en la medida en que la conoce, esta interpretación. Para él sería equivalente a una física absoluta y materialista que ya no dejaría lugar para una ética metafísicamente fundada. Pues la doctrina del retorno entendida en un sentido absoluto significaría sentar a la física en el trono de la metafísica.

¹⁹ Apud. BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, edic. de Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 194, vol. I.3, pág. 1153 y s. Friedrich Engels escribe en su *Dialéctica de la naturaleza*: «Es un ciclo eterno en el que se mueve la naturaleza (...). Pero, por muy a menudo y muy implacablemente que se consume este ciclo en el tiempo y el espacio: por muchos millones de soles y tierras que puedan originarse y desvanecerse; por mucho tiempo que haya de transcurrir hasta que se produzcan, en un sistema solar, en un único planeta, las condiciones de la vida orgánica; por innumerables que sean los seres orgánicos que han de preceder y, previamente, perecer, antes de que por su medio se desarrollen animales con un cerebro capaz de pensar y encuentren por un breve lapso de tiempo condiciones aptas para la vida, para, después, ser también aniquilados sin compasión, tenemos la certeza de que la materia permanece eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede perderse jamás, y de que, por lo tanto, con la misma férrea necesidad con la que aniquilará de nuevo en la Tierra su fruto más elevado, el espíritu pensante, también habrá de volver a engendrarlo en cualquier otro lugar y en otro tiempo» (MARX, K. y ENGELS, F., *Werke*, Berlín (Oeste), Dietz, 1971, vol. XX, pág. 327).

Aquí se muestra con claridad la comprensión de la metafísica de Schopenhauer: la metafísica es el reconocimiento de que el orden de la naturaleza no es el orden único y absoluto de las cosas. Schopenhauer dice, y lo piensa muy seriamente: «Por ello puede establecerse éste como el *Credo* necesario de todos los justos y los buenos: “Creo en una metafísica”»²⁰.

En este punto se verifica una inflexión en el pesimismo de Schopenhauer. Recordemos: el *punto de vista del yo* ha descubierto la lucha egoísta por la existencia, juntamente con el dolor existencial de los seres vivos individuales; el *punto de vista de la naturaleza* mostró como característica de la Voluntad de vivir la conservación de todas las especies, en torno a la cual todo gira fervorosamente en círculo. Y a causa de este automatismo general carente de sentido han de sufrir los seres vivos. Lo particular es el pelele de lo general. Schopenhauer coincide aquí incluso con su antípoda, Hegel, en la medida en que tampoco para Hegel juega ningún papel la suerte del individuo en la historia del mundo. Sólo que Schopenhauer no sostiene como Hegel la «astucia de la razón», sino, más bien, la «astucia del impulso sexual».

El punto de vista de la naturaleza muestra la ausencia de sentido de la vida. El modelo cíclico de Schopenhauer comporta rasgos nihilistas. Pero, como se ha dicho, aquí se verifica un giro en el pesimismo de Schopenhauer. El nihilismo que aquí se perfila se convierte en el penetrante grito del tormento, encuentra entre las líneas de Schopenhauer su desesperada expresión muda. Porque este sufrimiento no debería existir, debe darse una metafísica de la negación que reconozca además otro orden de cosas completamente diferente. Los seres vivos claman por este otro orden y, porque su sufrimiento proclama que tal sufrimiento no debería ser, se da esta metafísica negativa de cuyo objeto no sabe nada ningún hombre. Esta metafísica totalmente diferente no debe, empero, confundirse con la «primera» metafísica de Schopenhauer. La primera metafísica consiste en su afirmación de que la cosa en sí se nos presenta como Voluntad de vivir y que nuestro aparato cognoscitivo transforma la Voluntad de vivir en nuestro mundo material de cosas como representación. Esta, por así decirlo, primera metafísica, que está próxima a la experiencia, podría denominarse la metafísica del viejo hombre o la metafísica del dolor. La, en un determinado sentido, «segunda» metafísica consiste justamente en la superación de la primera y se la podría llamar, con cautela, la metafísica del hombre nuevo. Schopenhauer toma partido *de facto* por el ser vivo sufriente y niega la cosa en sí tal como se le presenta. Esta negación abre *ex negativo* la mirada hacia algo que Schopenhauer puede afirmar porque en esta afirmación ya no se halla ninguna legitimación del dolor.

Schopenhauer emplea de nuevo la figura del círculo. Pero esta vez no

²⁰ W II, cap. 17, pág. 194.

es expresión del sometimiento, de la afirmación de lo siempre idéntico, sino expresión de una alternativa, de un rechazo, de una transgresión del orden antiguo. La ilusión del *principium individuationis*, la ilusión de la multiplicidad, pierde su poder: «Comparemos la vida con una pista circular de brasas al rojo con algunos espacios frescos aquí y allá, pista que tendríamos que recorrer sin interrupción; de este modo, a quien todavía está atrapado en el *principium individuationis*, a ése le consuela el lugar fresco en el que se encuentra justamente ahora, o el que ve cerca de él, y continúa recorriendo la pista. Aquél, sin embargo, que, penetrando a través del *principium individuationis*, conoce con ello el ser en sí de las cosas y la totalidad ya no puede experimentar tal consuelo: se ve en todos los lugares del círculo al mismo tiempo y se sale de él»²¹.

La salida de la pista circular es la negación de la Voluntad de vivir. Schopenhauer concibe de una manera totalmente radical esta negación de la Voluntad de vivir como mortificación, como represión de los apetitos por medio del ascetismo, que conduce en último lugar a la muerte, pero que no ha de confundirse con el suicidio. Sin duda alguna, la negación de la Voluntad de vivir se incluye entre los aspectos más cuestionables del pensamiento pesimista de Schopenhauer. Podría denominársela el «talón de Aquiles» de su pesimismo. Descansa en una disyuntiva completamente abstracta: o afirmación o negación de la vida. Schopenhauer no pacta ningún compromiso con el sufrimiento.

De este modo, la negación de la Voluntad de vivir es una negación de la no-identidad, una negación, por decirlo así, del desgarró que atraviesa el mundo entero. Es la utopía negativa de la reconciliación metafísica. Es el vislumbre metódicamente conquistado de algo totalmente diferente, en lo que el hombre viejo, con su egoísmo, muere. El hombre nuevo, si es que todavía puede seguirse hablando de hombre, no tendría evidentemente —Schopenhauer se mantiene en silencio en relación a este punto— ni una conciencia del yo ni un cuerpo en nuestra comprensión habitual. El nuevo hombre ya no se podría pensar, por tanto, como persona, sino como una incógnita que Schopenhauer denomina «nada relativa».

Hasta ahí no llega la filosofía. Si, no obstante, alcanzara hasta ahí, dice Schopenhauer, tendría entonces lugar una transmutación de valor total en el mundo; lo que para nosotros es el ser se mostraría como la nada y aquella nada como el ser: «En cambio, nosotros lo reconocemos abiertamente: aquello que queda tras la completa supresión de la Voluntad es para todos los que todavía están llenos de Voluntad, en efecto, la nada. Pero también, inversamente, es, para éstos en los que la Voluntad se ha invertido y negado, este mundo nuestro tan real con todos sus soles y galaxias... nada»²².

²¹ SCHOPENHAUER, A., *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen, Teil IV*, edic. de Volker Spierling, Munich/Zurich, Piper, 1988, 2.ª ed., pág. 231.

²² W I, parágrafo 71, pág. 486.

El mundo como Voluntad y representación de Schopenhauer concluye con una palabra enigmática, ante la cual aparecen puntos suspensivos, con la palabra «nada». Con un lenguaje gráfico, alegórico, Schopenhauer intenta aproximarse expresivamente un poco a la nada, que también denomina Nirvana. Esta nada a la que se alude, escribe Schopenhauer, es: «Aquella paz que es superior a toda razón, aquella total bonanza del ánimo, aquella profunda calma e imperturbable confianza y serenidad cuyo mero vislumbre, tal como Rafael y Correggio lo han representado, es un completo y seguro Evangelio: sólo el conocimiento permanece, la Voluntad ha desaparecido»²³.

Cautelosa y metafóricamente puede decirse que el trasfondo del pesimismo de Schopenhauer es una vaga creencia de que el hombre es el destructor de la paz cósmica que fue una vez perfecta, de que el hombre es el causante del mal en el mundo. Ahora busca recobrar esa paz, intentando compensar sus culpables traspiés. Esto se dice, empero, más bien de una manera gráfica y figurada. Recuerda al mito bíblico de la creación, por supuesto sin Dios.

La Voluntad no puede ser como cosa en sí lo Absoluto, sino sólo algo «relativamente último»²³. Si la Voluntad fuera lo Absoluto, su negación sería entonces la nada *absoluta*. En ésta piensa Schopenhauer tan poco como en el suicidio. De esta suerte, la negación de Schopenhauer, su rebelión contra los desafueros del mundo, es la utopía de una identidad tierna que no se puede ni fundar ni expresar con los medios de la primera metafísica. Debido a esto *no* tiene el núcleo nihilista de su filosofía, la teoría cíclica, la última palabra. En el lugar de la carencia universal de sentido aparece la vaguedad de un sentido enigmático.

Schopenhauer ha concebido el mundo como una escritura cifrada que ha de ser descodificada. En su primera metafísica Schopenhauer descifra el mundo con la clave cifrada «Voluntad». Su descodificación reza así: el mundo es Voluntad y representación.

Pero, como la Voluntad es negada al final de la descodificación, se expresa en esta negación esperanza y anhelo. Esta expresión de algo indescriptiblemente positivo es lo que muestra finalmente al pesimismo de Schopenhauer desde otro aspecto que lo relativiza claramente.

La primera metafísica es desciframiento del mundo. Después, la segunda metafísica, la metafísica de lo positivo, cifra de nuevo el mundo descifrado. Pero esta puesta en clave permanece por principio intraducible. La segunda metafísica consiste, por tanto, en cifrar el desciframiento. Dicho otra vez de modo fundamental: la esencia del mundo es descifrada por el pesimismo de Schopenhauer, pero el pesimismo de Schopenhauer es cifrado otra vez con la negación de la esencia del mundo.

²³ Cfr. SPIERLING, V., «Erkenntnis und Erkenntnistheorie», en SCHOPENHAUER, A., *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen, Teil I*, edic. de Volker Spierling, Munich/Zurich, Piper, 1988, 2.ª ed., págs. 15-34.

Así, la filosofía de Schopenhauer, que emprendió la tarea de descifrar el jeroglífico de la naturaleza, concluye ella misma como jeroglífico. Este jeroglífico de su filosofía parece guardar en sí un sentido. El desciframiento de este sentido estaría, no obstante, ligado a una exigencia decisiva: sólo podría descifrar el jeroglífico del pesimismo de Schopenhauer aquél que previamente hubiera conseguido eliminar el sufrimiento del mundo.

Volker SPIERLING