

# *El mundo como voluntad consciente de sí misma: del egoísmo a la piedad*

## INTRODUCCIÓN: LA ÉTICA COMO CLAVE DE LA ESCRITURA DEL DOLOR

«El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo.»

(F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1975, pág. 185).

«El dolor desborda el mundo». El dolor no conoce límite ni medida. Toda la naturaleza, pasando por las plantas y los animales hasta el hombre, es un testimonio desgarrador de esta verdad: «*toda vida, en esencia, es dolor*»<sup>1</sup>. El dolor es, pues, la experiencia más consustancial a la vida: no hay lugar ni momento donde, al volver los ojos, no encontremos deseos, anhelos, carencias, miserias, dolores, sufrimientos... ¡Dolor!, he ahí la palabra ante la cual el hombre siente el mayor desasosiego. Si esta experiencia es la más inmediata y que se nos impone de manera más evidente, será a ella que habrá de enfrentarse en primer lugar el filósofo. Pues él es el individuo capaz de asombrarse de los acontecimientos habituales y de las cosas de todos los días y que, por tanto, se propone como objeto de estudio lo más general y lo más ordinario. La filosofía no puede ser jamás un simple juego de conceptos abstractos, una mera combinatoria de nociones vacías, como —según Schopenhauer— lo son las filoso-

---

<sup>1</sup> *WWV*. I, IV, pgf. 56; Bd. I, p. 426. Todas las obras de Arthur SCHOPENHAUER se citarán por la edición siguiente: *Sämtliche Werke in fünf Bände*. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, a la que se refieren el volumen y la(s) página(s) indicadas tras punto y coma. Utilizaremos la siguientes abreviaturas:

- ÜFW* = *Preisschrift über die Freiheit des Willens*.
- ÜGM* = *Preisschrift über die Grundlage der Moral*.
- ÜWN* = *Über den Willen in der Natur*.
- PP* = *Parerga und Paralipomena* (I y II).
- WWV* = *Die Welt als Wille und Vorstellung* (I y II).

En cuanto a los textos de *WWV*, se citarán señalando, por este orden, tomo, libro y parágrafo o capítulo, según se trate del tomo I o del tomo II (*Ergänzungen*).

fías de Fichte y de Schelling y, sobre todo, la de Hegel, sino que la filosofía ha de beber del manantial de la experiencia, tanto de la externa como de la interna<sup>2</sup>. Y no ha de pretender, en ningún caso, ir más allá de los límites de esta experiencia. Para Schopenhauer, la filosofía «es *inmanente* en el sentido kantiano de la palabra»<sup>3</sup>. Su tema es exclusivamente el mundo. Debe limitarse a desentrañar lo más profundo de su ser en todos sus matices<sup>4</sup>. No ha de plantearse preguntas a las que es imposible dar respuesta: ¿de dónde viene el mundo?, ¿a dónde va?, ¿por qué existe?...; sino tan sólo indagar qué sea éste más allá de su representación fenoménica bajo las varias formas del principio de razón, es decir, qué sea la esencia siempre idéntica del mundo que aparece en esos fenómenos sin estar sujeta, por ello, a ese principio<sup>5</sup>.

Pero lo que caracteriza el asombro que pone en marcha la reflexión filosófica schopenhaueriana es que éste no surge ante las maravillas del universo, sino que, en el fondo, es consternación y turbación. Esta peculiaridad del asombro que nos empuja a filosofar se debe a que el mismo procede «del espectáculo *del dolor (des Übels) y del mal (des Bösen)* en el mundo, que no deberían existir en absoluto de ningún modo»<sup>6</sup>. La filosofía, en su sentido más estricto, es decir, la metafísica<sup>7</sup> consiste en buscar la explicación última del dolor, de ese dolor que cubre por entero el mundo y lo penetra; pues el prurito de la metafísica no es el hecho de que éste exista, sino que sea un mundo atestado de dolor, sumamente triste, digno de compasión<sup>8</sup>. Este mundo tiene el carácter paradójico de un enigma, cuya clave de desciframiento es la metafísica. La injustificabilidad del dolor que llena toda existencia da al mundo un tinte absurdo que es un acicate para la reflexión filosófica, puesto que precisamente lo inexplicable es el fundamento en que se apoyan y el suelo en que hincan sus raíces todos nuestros conocimientos. Toda explicación arranca de lo aparentemente inexplicable y remite, en último término, a lo realmente inexplicable a través de más o menos eslabones intermedios: la metafísica se ocupa de lo inexplicable<sup>9</sup>. En última instancia, la solución del enigma (lo aparentemente inexplicable) nos aboca al abismo del misterio (lo realmente inexplicable). La clave filosófica que nos permitirá leer la escritura secreta del dolor en el mundo será, al fin y al cabo, un misterio: la esencia trágica del mundo. Fácilmente se deja ver que el enigma primordial del mundo tiene un carácter moral y no físico, pues las investigaciones morales son incomparablemente más importantes que cualesquiera otras: en

<sup>2</sup> *PP.* II, Kap. 1, pgf. 9; *Bd.* V, p. 15.

<sup>3</sup> *WWV.* II, Kap. 50; *Bd.* II, p. 821.

<sup>4</sup> *Cfr.* *WWV.* II, Kap. 48; *Bd.* II, p. 783.

<sup>5</sup> *Cfr.* *WWV.* I, IV, pgf. 53; *Bd.* I, p. 379; *etiam Op. cit.*, II, Kap. 46; *Bd.* II, p. 741.

<sup>6</sup> *WWV.* II, Kap. 17; *Bd.* II, p. 222.

<sup>7</sup> *PP.* II, pgf. 21; *Bd.* V, p. 27.

<sup>8</sup> *WWV.* II, Kap. 17; *Bd.* II, p. 223.

<sup>9</sup> *Cfr.* *PP.* II, Kap. 1, pgf. 1; *Bd.* V, p. 9.

su virtud se nos desvelan las más íntimas profundidades de nuestro ser<sup>10</sup>. El sentido último del mundo tiene significación moral y, en consecuencia, la meta de la filosofía es procurar como fundamento al orden físico del mundo un orden moral<sup>11</sup>. El mayor error y más pernicioso, en que ha podido incurrir toda investigación científica, ha sido la pretensión de demostrar que el mundo tiene exclusivamente una significación física y ninguna moral<sup>12</sup>.

El punto de vista ético es el más elevado al que puede llegar la metafísica. En ésta distingue Schopenhauer tres momentos: metafísica de la naturaleza, primer momento de la manifestación de la esencia del mundo en la naturaleza externa; metafísica de lo bello, momento de la representación superior de esa esencia en el arte, y metafísica de las costumbres, momento de la autocomprensión de la misma en la naturaleza interna<sup>13</sup>. Esta división, sin embargo, no afecta en absoluto al núcleo de la filosofía de Schopenhauer, sino que responde únicamente a necesidades expositivas. Toda su filosofía se reduce a un único pensamiento que debe albergar la más perfecta unidad<sup>14</sup>. Los diversos momentos indicados anteriormente no encierran ideas diferentes cada uno de ellos, sino que más bien se limitan a explicitar el mismo y único pensamiento desde distintas perspectivas. Por esta razón, Schopenhauer dirá en el prólogo a la primera edición de su obra principal que, en ese único pensamiento que es el contenido total de su filosofía, encontramos tanto lo que se ha llamado metafísica como lo que se ha denominado estética o ética, dependiendo simplemente del punto de vista que adoptemos<sup>15</sup>. Esta piedra filosofal tiene propiedades diamantinas: sus múltiples caras se iluminan recíprocamente. De las cien puertas por las que, como al centro de la ciudad de Tebas, se puede entrar y llegar al núcleo de su sistema<sup>16</sup>, hay una especialmente privilegiada, a saber: la consideración ética. Con ella la tarea del filósofo adquiere la mayor seriedad por dos razones: la primera, su asunto es lo que atañe más directamente al hombre y no puede ni debe, por tanto, serle ajeno, esto es, sus propias acciones<sup>17</sup>; la segunda, esta investigación patentiza más claramente que ninguna otra la verdadera esencia del mundo<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. *WWT*, II, Kap. 47; Bd. II, p. 755.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *PP*, II, Kap. 8, pgf. 109; Bd. V, p. 238.

<sup>13</sup> Cfr. *PP*, II, Kap. 1, pgf. 21; Bd. V, p. 27.

<sup>14</sup> Cfr. *ÜWN*; Bd. III, p. 474.

<sup>15</sup> Cfr. *WWT*, I, Vorrede zur ersten Auflage; Bd. I, p. 7. Cfr. A. PHILONENKO, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1980, p. 10; etiam C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: P.U.F., 1967, p. 63.

<sup>16</sup> Cfr. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Vorrede zur ersten Auflage; Bd. III, p. 484.

<sup>17</sup> Cfr. *WWT*, I, IV, pgf. 53; Bd. I, p. 375.

<sup>18</sup> *WWT*, II, Kap. 47; Bd. II, p. 755.

Este hacer de la conducta humana su objeto de estudio podría hacer-nos pensar que la ética sea la parte práctica de la filosofía frente a la teórica. Sin embargo, la filosofía toda es, para Schopenhauer, teórica. Su finalidad no es el dar reglas que dirijan el comportamiento de los hombres y enmienden su carácter. Todo lenguaje prescriptivo es apto únicamente para los niños y los pueblos en su infancia, pero no para hombres y pueblos maduros. La ética no puede ser una ciencia normativa dedicada a indicar cómo deben actuar los hombres. La forma imperativa de la ética filosófica es un residuo de la moral teológica, esa forma imperativa pierde toda significación y se convierte en una mera *contradictio in adjecto*, ya que todo deber moral sólo tiene sentido y valor en virtud de su relación con la amenaza de un castigo o la promesa de un premio<sup>19</sup>. Toda ética prescriptiva incurre en la burda contradicción de dictar leyes a una voluntad a la que debe considerar necesariamente libre, en cuanto la hace sujeto de responsabilidad<sup>21</sup>. De nada sirve, por lo demás, la ambición de corregir el carácter del hombre. Los discursos en torno a la moral carecen de toda eficacia a la hora de hacer un hombre virtuoso, de la misma manera que los tratados de estética habidos desde Aristóteles han mostrado su completa esterilidad para producir músicos, poetas, pintores, escultores, arquitectos. Schopenhauer repite con Séneca: «*Velle non discitur*»<sup>22</sup>. Es insensato apelar a la frialdad de los conceptos abstractos, muertos de la filosofía moral —y Schopenhauer piensa ante todo en la idealista— cuando se dirime el valor de una existencia, su posible salvación o condena. Si el valor ético eternamente duradero del hombre dependiese de algo tan expuesto a contingencias históricas como los dogmas de las múltiples filosofías, resultaría nefasto para la suerte de la vida humana. En realidad, los dogmas abstractos carecen de incidencia sobre la conducta ética: los dogmas falsos no la turban y los verdaderos difícilmente la motivan<sup>23</sup>. La ética es, para Schopenhauer, la más fácil de todas las ciencias, porque no procede de doctrinas recibidas, sino que cada uno ha de elaborarla por sí mismo con los materiales sacados de su propio corazón<sup>24</sup>.

¿Cuál es la tarea de la ética? Evidentemente, no la prescripción de reglas a la conducta humana, sino únicamente la descripción de la misma en toda su diversidad expresiva de las máximas más dispares, su explicación llevada hasta su último fundamento y la interpretación de su esencia y contenido más propios<sup>25</sup>. He aquí la única función que le compete a la filosofía: describir, explicar e interpretar lo existente, desvelando así la

<sup>19</sup> Cfr. *ÜGM*. Kap. II, pgf. 4; Bd. III, pp. 647-648 y 650; *loc. cit.*, pgf. 6; Bd. III, p. 659; *et loc. cit.*, pgf. 8; Bd. III, pp. 697-698.

<sup>20</sup> Cfr. *Op. cit.*, Kap. II, pgf. 4; Bd. III, p. 648.

<sup>21</sup> Cfr. *WWV*. I, IV, pgf. 53; Bd. I, p. 377.

<sup>22</sup> Cfr. *WWV*. I, IV, pgf. 66; Bd. I, pp. 501-502; *loc. cit.*, pgf. 55; Bd. I, pp. 407 y 418.

<sup>23</sup> Cfr. *WWV*. I, IV, pgf. 66; Bd. I, p. 501.

<sup>24</sup> Cfr. *ÜGM*. Kap. III, pgf. 18; Bd. III, p. 764.

<sup>25</sup> Cfr. *WWV*. I, IV, pgf. 53; Bd. I, p. 377; *etiam ÜGM*. Kap. III, pgf. 13; Bd. III, p. 726.

esencia del mundo y exponiéndola en conceptos claros y distintos. La ética, en cuanto filosofía, ha de dilucidar la esencia del mundo desde la perspectiva de la conducta humana. Perspectiva ciertamente privilegiada en la medida que esa esencia del mundo se hace plenamente consciente en el hombre, que es su manifestación última y más perfecta. Por esta razón, como dijimos anteriormente, la ética revela la auténtica esencia del mundo de la manera más acabada posible. No debe extrañarnos, pues, la afirmación schopenhaueriana de que su «filosofía es la única que concede a la moral todos sus derechos»<sup>26</sup>, por lo que, con toda razón, hubiera podido titular «ética» a su metafísica con más derecho que el mismo Spinoza<sup>27</sup>.

Enfrentarse a la ética de Schopenhauer no significa estudiar un solo compartimento de su sistema; analizar la ética exigirá tener presente el panorama de toda su filosofía, cuyo contenido íntegro es ese «pensamiento único» (*einzigster Gedanke*), que llena toda su obra.

## 1. LA VOLUNTAD: ESENCIA METAFÍSICA Y ÉTICA DEL MUNDO

«Sólo es real e inmediatamente sostén de la Etica *la* Metafísica que es ya por sí misma originariamente ética, construida de la materia de la Etica, la voluntad.»

(*Ü.W.N.*, Bd. II, p. 473).

Este «pensamiento único» no es otro sino la intuición de que el mundo no es sólo representación, sino también, en su esencia, voluntad.

### 1.1. De la verdad filosófica κατ' ἐξοχήν.

¿Cómo puede llegar el hombre a sentar esta tesis? Únicamente a través de la experiencia del propio cuerpo. El hombre no es, en modo alguno, un simple sujeto cognoscente, un intelecto puro, suspendido en el aire, sino un ser hondamente enraizado en este mundo gracias al cuerpo, mediatizador universal de su conocimiento. El sujeto cognoscente se reconoce como individuo en su cuerpo, que le proporciona el sentimiento de la propia identidad. En consecuencia, el cuerpo propio puede ser conocido por dos caminos diferentes: por un lado, como un objeto de la expe-

<sup>26</sup> *WWV*, II, Kap. 47; Bd. II, p. 755.

<sup>27</sup> Cfr. *ÜWN.*; Bd. III, p. 743.

riencia, como representación sometida al principio de razón, esto es, como una cosa más entre las cosas del mundo fenoménico; por otro, como lo que vivenciamos de forma más directa y conocemos inmediatamente, a lo que designamos con el término «voluntad». El cuerpo no es más que *voluntad objetivada*. Todo acto de mi voluntad es siempre necesariamente un movimiento de mi cuerpo; no se trata de dos realidades distintas conectadas causalmente, sino de una misma y única realidad contemplada desde dos ángulos diferentes: «la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo y el cuerpo, el conocimiento *a posteriori* de la voluntad»<sup>28</sup>. Salta a la vista que esta identidad entre voluntad y cuerpo no es un conocimiento demostrativo surgido de la relación de un concepto con otro, sino un conocimiento *sui generis* consistente en la referencia que un juicio hace a la relación de una representación intuitiva, el cuerpo, con algo absolutamente distinto de la representación, la voluntad. Este conocimiento es, para Schopenhauer, «la verdad filosófica κατ' ἐξοχήν»<sup>29</sup>.

El doble conocimiento que alcanzamos de nuestro cuerpo, nos da la clave para descifrar los fenómenos de la naturaleza, en que se expresa la esencia del mundo<sup>30</sup>. Conocemos la esencia de todos los objetos de nuestra representación por una proyección analógica del conocimiento vivencial de nuestro cuerpo: así como nuestro cuerpo, al margen de su representación fenoménica, es voluntad, todas las demás cosas de la naturaleza, si han de ser algo más que objetos de nuestra representación —meros fantasmas—, sólo podrán ser, en sí y según su esencia íntima, «lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*»<sup>31</sup>.

Ya nadie puede dudar de que tiene en sus manos la «clave», la «piedra filosofal», la «palabra mágica», que revela la esencia de todas las cosas de la naturaleza<sup>32</sup>. La metafísica de Schopenhauer no parte, como las doctrinas panteístas, de algo absolutamente desconocido para explicar lo sólo relativamente desconocido; sino, por el contrario, de lo más directa e íntimamente conocido, la voluntad, para descifrar todo lo desconocido. La voluntad agota la esencia del mundo tan completamente como la del hombre, de tal manera que obraremos razonablemente al lanzarnos a conocer el mundo por el hombre y no a la inversa, convirtiendo así el

<sup>28</sup> *WWV*. I, II, pgf. 18; Bd. I, p. 158.

<sup>29</sup> *Ibidem.*; Bd. I, p. 161.

<sup>30</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, II, pgf. 21; Bd. I, p. 170.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, I, II, pgf. 19; Bd. I, p. 164.

<sup>32</sup> *PP*. I, Fragmente zur Geschichte der Philosophie, pgf. 13; Bd. IV, p. 119: «Este conocimiento inmediato, que cada uno tiene de la esencia de su propio fenómeno que se le da por lo demás sólo en la intuición objetiva del mismo modo que todos los otros, ha de ser transferido después analógicamente a los restantes fenómenos, que se dan solamente de la última manera, y se convierte entonces en la clave para conocer la esencia interna de las cosas, es decir, de las cosas en sí mismas».

mundo en un *macránthropos* en vez de convertir al hombre en un microcosmos<sup>33</sup>.

## 1.2. De la voluntad «grundlos»

¿Qué es esta voluntad, esencia del mundo? La voluntad es un género del que la inmensa variedad de sus manifestaciones en la naturaleza, no son sino especies, género al que denominamos *a posteriori* con el nombre de la más excepcional de sus especies: la voluntad, que es su expresión en el hombre. Este fenómeno de la voluntad presenta unas peculiaridades determinadas por su relación con el conocimiento reflexivo —a saber, actúa según motivos abstractos—, características ausentes de otras exteriorizaciones de la esencia del mundo. Así pues, el concepto de voluntad recibe en Schopenhauer una notable ampliación con respecto a su extensión tradicional; si bien sufre, en contrapartida, una fuerte restricción en su intensión. En efecto, para comprender qué sea esta voluntad hemos de apartar mentalmente todo lo que no forma parte de su ser más íntimo, transfiriendo posteriormente este contenido al resto de sus fenómenos, incluso a los más débiles y vagos. El fondo último de la voluntad, así descubierto, es impulso, tendencia, querer... vívidamente sentido y conocido inmediatamente. Schopenhauer estima equivocada la pretensión de explicar lo que es realmente el mundo por medio del concepto de *fuerza*, porque tal proceder nos priva del único conocimiento con que contamos de la esencia del mundo, en tanto que *fuerza* es una mera noción abstraída de la experiencia, inaplicable más allá de sus límites<sup>34</sup>.

Esta voluntad es lo que Kant llama «cosa en sí» como opuesta al fenómeno<sup>35</sup>. En esta medida, a la voluntad no le atañen las formas del fenómeno: espacio, tiempo y causalidad, que son las «configuraciones del principio de razón»<sup>36</sup>. Al no serle aplicables las formas de nuestro intelecto, posibilitadoras de la representación cognoscitiva, la voluntad es irrepresentable y, por tanto, incomprensible<sup>37</sup>. No puede convertirse jamás en

<sup>33</sup> Cfr. *WWV*. II, Kap. 50; Bd. II, pp. 842 s.; *loc. cit.*, Kap. 18; Bd. II, pp. 253-254; *loc. cit.*, Kap. 25; Bd. II, pp. 411-412; *loc. cit.*, Kap. 28; Bd. II, p. 453; etiam *op. cit.*, I, II, pgf. 29; Bd. I, p. 238; *loc. cit.*, pgf. 22; Bd. I, p. 172; *loc. cit.* pgf. 21; Bd. I, p. 170.

<sup>34</sup> Cfr. *WWV*. I, II, pgf. 22; Bd. I, pp. 171-173; etiam *Op. cit.*, II, Kap. 25; Bd. II, p. 412.

<sup>35</sup> *WWV*. I, II, pgf. 23; Bd. I, p. 173. Fácilmente percibimos que Schopenhauer lleva a cabo una profunda modificación en la doctrina kantiana de la «cosa en sí»: mientras para éste la cosa en sí es absolutamente incognoscible, para aquél la «cosa en sí» sólo es incognoscible objetivamente de acuerdo con las formas del principio de razón; pero es susceptible de ser conocida a través de nuestro propio *querer*, que constituye el más inmediato de sus fenómenos para nosotros (Cfr. *WWV*. II, Kap. 18; Bd. II, p. 255; et *loc. cit.*; Bd. II, pp. 253-254; etiam *PP*. I, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, pgf. 13; Bd. IV, p. 104.

<sup>36</sup> *WWV*. I, II, pgf. 24; Bd. I, p. 183. Cfr. *loc. cit.*, pgf. 25; Bd. I, p. 193.

<sup>37</sup> *PP*. II, Kap. 4, pgf. 64; Bd. V, p. 112: «Todo comprender es un acto del representar, permanece esencialmente en el ámbito de la representación; ya que se limita sólo al fenómeno.

objeto de conocimiento, ya que «la esencia íntima de las cosas es ajena al principio de razón»<sup>38</sup>, condición primera e indispensable de todo conocimiento. Frente a la racionalidad del fenómeno, la irracionalidad de la voluntad<sup>39</sup>. Contra esta irracionalidad se estrella toda empresa de explicación, en la medida en que el contenido medular de todo fenómeno es algo carente de fundamento, de razón (*grundlos*), algo de lo que no puede darse explicación alguna y que, sin embargo, se erige en fundamento (infundado) de toda explicación<sup>40</sup>. Para decirlo en dos palabras: la voluntad es, ante todo, infundada, irracional<sup>41</sup>.

En segundo lugar, al no estar determinada por el principio de razón, la voluntad tampoco está sujeta a las configuraciones del mismo: espacio y tiempo. Estos representan condiciones necesarias de la pluralidad. Es en virtud del espacio y del tiempo como aparece la multiplicidad, ya sea simultánea, ya sea sucesivamente. Por ello, Schopenhauer denomina a estas dos formas de todo fenómeno con la fórmula escolástica de *principium individuationis*. Como la voluntad no es fenómeno sino cosa en sí, no cae bajo este principio; por consiguiente, está libre de toda multiplicidad, aun cuando sus manifestaciones espacio-temporales sean innumerables. La voluntad es *unidad*. Esta es una «unidad metafísica»<sup>42</sup>. La voluntad no es una como es uno el individuo, cuya unidad conocemos por oposición a una multiplicidad, ni tampoco es una como es uno el concepto, cuya unidad surge por abstracción a partir de lo múltiple; sino que es una como algo extraño al espacio y al tiempo, *principium individuationis*, esto es, a la posibilidad de pluralidad. Esta unidad «metafísica» de la voluntad escapa a nuestra capacidad de comprensión, pues su conocimiento no depende de las funciones de nuestro intelecto<sup>43</sup>.

Finalmente, dado que la voluntad no está regida por el principio de razón, elude la necesidad; porque «necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada»<sup>44</sup>. Todos los fenómenos de la naturaleza son necesarios, ya que cada uno de ellos es el efecto de una causa, no admitiendo esta regla ninguna excepción. La voluntad, en cuanto cosa en sí, no es el

---

Donde la cosa en sí comienza, acaba el fenómeno, consiguientemente también la representación y con ésta la comprensión.»

<sup>38</sup> *Loc. cit.*, pgf. 65; Bd. V, p. 114.

<sup>39</sup> Cfr. *ИИТ*. I, II, pgf. 23; Bd. I, p. 174.

<sup>40</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 24; Bd. I, pp. 184-185; etiam *op. cit.*, II, Kap. 28; Bd. II, p. 454.

<sup>41</sup> Este carácter propio de la voluntad de ser «fundamento infundado» es el eje en torno al que gira la interpretación rossettiana de Schopenhauer como filósofo del absurdo: «Esta noción de *grundlos* es la expresión precisa del absurdo en la terminología schopenhaueriana, donde el término aparece con frecuencia. El absurdo, para Schopenhauer, no es propiamente hablando lo contradictorio y lo ilógico, sino lo *incausado*. Es *grundlos* lo que está desprovisto de punto de partida, de principio o de origen a los que pudiera referirse (ROSSSET, C.; *Op. cit.*, p. 77).

<sup>42</sup> *ИИТ*. II, Kap. 25; Bd. II, p. 417.

<sup>43</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, II, pgfs. 23 y 25; Bd. I, pp. 173-174 y 193-194; etiam *op. cit.*, II, Kap. 25; Bd. II, pp. 417-418.

<sup>44</sup> *ИИТ*. I; Bd. III, p. 525.

efecto de ninguna causa; por tanto, no es necesaria, sino libre<sup>45</sup>. La libertad es tan sólo un concepto negativo: se define como la negación de la necesidad, o sea, de la conexión causal de acuerdo con el principio de razón. Frente a la *necesidad empírica* del fenómeno, la *libertad transcendental* de la voluntad<sup>46</sup>. Este carácter de la voluntad posee una indudable significación ética, por cuanto constituye, como veremos, la base de los conceptos de libertad y responsabilidad morales, que son los dos pilares de toda ética<sup>46bis</sup>.

Resumiendo, en palabras de Schopenhauer: «la esencia íntima de las cosas (...) es la cosa en sí, y ésta no es nada más que *voluntad*. Ella es, porque quiere, y quiere, porque es»<sup>47</sup>. Se trata de un querer libre sin determinación eficiente ni final. La voluntad está desprovista de toda finalidad, porque es una aspiración sin límite ni término<sup>48</sup>.

### 1.3. De la objetivación de la voluntad: las Ideas

Si bien la voluntad en su totalidad no tiene absolutamente ninguna finalidad; cada uno de sus actos concretos posee, no obstante, su fin (un grado determinado de objetivación de la voluntad): «De lo dicho se sigue que la voluntad sabe siempre (...) lo que quiere aquí y ahora; pero nunca lo que quiere en general: cada acto concreto tiene un fin; el querer en su totalidad, ninguno»<sup>49</sup>. La voluntad en sí es un impulso inconsciente, ciego e irresistible... de vivir<sup>50</sup>, que la empuja a un esencial desdoblamiento que se opera en su seno<sup>51</sup> con independencia del principio de razón, dando lugar a su adecuada objetivación, en la que ella, como puro sujeto cognoscente, reconoce su pura representación<sup>52</sup>.

Estos objetos adecuados de la voluntad no pueden contener multiplicidad, ni ser susceptibles de cambio, ni tampoco de nacimiento ni de muerte. Estos objetos adecuados de la voluntad no son sino lo que Platón llamó «*Ideas eternas* o formas inmutables (εἶδη)»<sup>53</sup>. Así las define Schopenhauer: «entiendo por *Idea* cada uno de los determinados y fijos *grados*

<sup>45</sup> *Loc. cit.*: Bd. III, p. 526: «En todo caso, *libre* permanece lo que no es necesario en ningún respecto: esto quiere decir: lo que no depende de ninguna razón».

<sup>46</sup> Cfr. *WWV*. II, Kap. 25; Bd. II, pp. 413-415; cf *op. cit.*, I, II, Kap. 23; Bd. I, p. 174; etiam *loc. cit.*, IV, pgf. 55; Bd. I, p. 395; etiam *ÜFW*. V; Bd. III, pp. 621-623.

<sup>(46 bis)</sup> Cfr. *ÜWN*.; Bd. III, p. 474.

<sup>47</sup> *PP*. II, Kap. 4, pgf. 65; Bd. V, p. 114.

<sup>48</sup> *WWV*. I, II, pgf. 29; Bd. I, p. 240: «En efecto, la ausencia de todo fin, de todo límite pertenece a la esencia de la voluntad en sí, que es un esfuerzo infinito».

<sup>49</sup> *Ibidem*.; Bd. I, p. 241.

<sup>50</sup> Cfr. *WWV*. I, IV, pgf. 54; Bd. I, p. 380.

<sup>51</sup> Cfr. *WWV*. I, II, pgf. 27; Bd. I, p. 218.

<sup>52</sup> Cfr. *WWV*. I, III, pgf. 32; Bd. I, pp. 252-253; *loc. cit.*, pgf. 34; Bd. I, pp. 259-260.

<sup>53</sup> *WWV*. I, III, pgf. 31; Bd. I, p. 246; Cfr. *op. cit.*, I, II, pgf. 25; Bd. I, p. 195. Aunque evidentemente no podemos examinar aquí en profundidad esta temática, estimamos necesario

de la objetivación de la voluntad en cuanto es cosa en sí y, por ello, ajena a la pluralidad, grados que se comportan con respecto a las cosas concretas como sus formas eternas o arquetipos»<sup>54</sup>. Las Ideas son los diversos grados, en que la voluntad se objetiva cada vez más distinta y perfectamente desde el grado ínfimo, que son las fuerzas primordiales de la naturaleza —gravedad, impenetrabilidad, solidez, fluidez, elasticidad, electricidad, magnetismo...—, hasta el supremo, que es el hombre, pasando por todos los grados intermedios, representados en el reino mineral, vegetal y animal. Puesto que es una única voluntad la que se objetiva en todas las Ideas, al tender esta siempre a la objetivación más alta posible, deja de lado los grados inferiores de su manifestación, después de un conflicto entre ellos, con el fin de salir a la luz en otros superiores con mucha más potencia<sup>55</sup>. Las Ideas superiores sólo pueden salir a la luz sometiendo a las inferiores, por lo que la voluntad se devora constantemente a sí misma.

La ascensión en grados de objetivación, expresada en la jerarquización de las Ideas, significa un proceso continuo de conquista de la individualidad y del conocimiento. En el mundo inorgánico de la naturaleza no se encuentra huella alguna de individualidad. Tampoco en las plantas se halla otra individualidad que la explicable por las influencias del suelo y del clima. La individualidad hace su entrada en escena con los animales, aun cuando es más bien aparente, pues en ellos prevalecen los rasgos propios de la especie sobre los individuales. Sólo en el hombre alcanza su plena expresión la individualidad; los caracteres individuales privan en él sobre los específicos, de modo que «cada hombre se ha de considerar

---

apuntar que el estatuto ontológico de las Ideas es tremendamente ambiguo en Schopenhauer. Éstas interpretan un papel fundamental en la economía de su sistema, pues representan los grados de objetivación de la voluntad. Sin embargo, en cuanto objetivaciones inmediatas de ésta han de ser independientes de las configuraciones del principio de razón —espacio, tiempo y causalidad— que determinan las representaciones (fenoménicas); pero siguen siendo representaciones, puesto que presuponen la división sujeto-objeto, aunque sean objetos o representaciones «puras» sólo captables por un puro sujeto cognoscente. Por tanto, participan a la vez de los caracteres de la representación y de la voluntad, conservando un difícil equilibrio entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. A pesar de dicha ambigüedad, consideramos que las Ideas son un elemento imprescindible en el sistema schopenhaueriano, no solo para su metafísica de la naturaleza y del arte, sino también para su ética, en cuanto que sin ellas resulta incomprensible su concepción del carácter inteligible y, por tanto, de la libertad. No compartimos el juicio de Lehman sobre lo aleatorio y residual de esta doctrina. Cfr. R. LEHMANN, *Schopenhauer*. In: *Los grandes pensadores*. VI: Hegel, Schopenhauer, Nietzsche. Madrid: *Revista de Occidente*, 1925, p. 78.

<sup>54</sup> *WWV*, I, II, pgf. 25; Bd. I, p. 195.

<sup>55</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 27; Bd. I, p. 215: «Si varios fenómenos de la voluntad en los grados más bajos de su objetivación, esto es, en lo inorgánico, entran en conflicto unos con otros, en cuanto cada uno quiere apoderarse de la materia existente siguiendo el hilo conductor de la causalidad; entonces el fenómeno de una Idea superior surge de esta disputa. Esta Idea vence a todas las demás menos perfectas ya existentes, pero de tal manera que deja subsistir la esencia de las mismas en un nivel subordinado, al admitir un análogo de ellas en sí misma. Este proceso sólo es comprensible a partir de la identidad de la voluntad que se manifiesta en todas las Ideas y por la aspiración a una objetivación siempre más alta».

como un fenómeno característico y especialmente determinado de la voluntad, y aun en cierto modo como una Idea singular»<sup>56</sup>. Esta individualidad del hombre como objetivación suprema de la voluntad tiene, como veremos, importantes consecuencias para la ética, en tanto que determinará la especificidad de los caracteres morales.

En el mundo inorgánico, escalón más bajo de su objetivación, la voluntad se manifiesta como impulso ciego, desnudo de todo conocimiento. Es la *fuerza natural* o *cualidad* que resulta determinada por la *causación* en sentido estricto. En el reino vegetal, la voluntad aparece también como ímpetu oscuro, vago e igualmente inconsciente. Es la *fuerza vital* que reacciona únicamente ante la *excitación*. En el reino animal, la voluntad se hace patente como una tendencia consciente. Es una fuerza llamada *voluntad* que actúa regulada por la *motivación* —causalidad que pasa por el entendimiento. El entendimiento es una antorcha que ilumina a la voluntad en medio de la complejidad creciente de los grados superiores de su objetivación. No es otra cosa que una simple μηχανή, un instrumento del que se provee la voluntad para la conservación del individuo y de la especie. El conocimiento nace al servicio de la voluntad, para realizar sus fines. Junto con este instrumento surge el mundo de la representación con todas sus formas y, con él, la posibilidad de la apariencia y de la ilusión, a las que están expuestas tanto los animales como el hombre. Ahora bien, el grado de perfección del conocimiento aumenta considerablemente de los animales al hombre. Mientras que el conocimiento animal es intuitivo y, por tanto, ceñido a lo estrictamente presente; el conocimiento humano, gracias a la razón, es conceptual y reflexivo, por lo cual abarca el recuerdo de lo pasado y la previsión del futuro, ampliándose cuantitativa y cualitativamente el horizonte de su motivación, que no se restringe a motivos intuitivos en el momento presente sino que se extiende a motivos pensados, conceptos o nociones abstractas susceptibles de expresarse en el lenguaje. Sin este conocimiento se harían imposibles determinadas conductas que interpretan un cierto papel en la ética como la deliberación, el cuidado, la capacidad de actuar premeditadamente y la conciencia clara de las propias decisiones<sup>57</sup>. Además, sin conocimiento no existirían ni el remordimiento ni el arrepentimiento, comportamientos de indudable trascendencia moral, puesto que «la culpa no reside en el querer, sino en el querer con conocimiento»<sup>58</sup>. En fin, sin conocimiento no habría nada semejante a un obrar moral: el mundo ético es el de la voluntad que se hace consciente de sí misma en el hombre por la reflexión.

\* \* \*

<sup>56</sup> *Loc. cit.*, pgf. 26; Bd. I, p. 198.

<sup>57</sup> *Cfr. loc. cit.*, pgf. 27; Bd. I, p. 224.

<sup>58</sup> *Loc. cit.*, pgf. 28; Bd. I, p. 230.

Por todo lo dicho en este apartado, Schopenhauer puede afirmar con pleno convencimiento que su metafísica es la única que puede servir de sostén a la ética, porque es ya por sí misma y de modo inmediato ética, en cuanto está construida con su materia, la voluntad: «Entre mis manos y más bien en mi espíritu va creciendo una obra, una filosofía, que será ética y metafísica en una»<sup>59</sup>.

## 2. SIGNIFICACIÓN MORAL DEL MUNDO: REALIDAD Y DESTINO DE LA LIBERTAD

### 2.1. Del misterio de la libertad

«En una palabra: el hombre hace siempre sólo lo que quiere, y lo hace necesariamente.»

(Ü.F.W., V, Bd. III, p. 623).

Libertad y conocimiento son los dos pilares que sostienen todo el edificio de la ética. Porque el hombre es libre y autoconsciente, le son imputables todos sus actos. Libertad y conciencia reflexiva son las dos condiciones *sine qua non* de la responsabilidad. Sólo se puede exigir responsabilidad por lo que uno hace libremente y con pleno conocimiento. Como el conocimiento se despliega según el principio de razón, su mundo es el del más absoluto determinismo. Si la responsabilidad está posibilitada por el juego conjunto de la libertad y el conocimiento, la significación moral de la conducta humana pende de la conciliación de la libertad y la necesidad lograda por la metafísica schopenhaueriana. Todas las cosas de la naturaleza acontecen con una necesidad absoluta, en cuanto a fenómenos determinados invariablemente por el encadenamiento causal que no admite ninguna excepción a causa de la validez universal del principio de razón, una de cuyas configuraciones es la ley de causalidad. Pero, en su esencia, todas las cosas son objetivaciones de la voluntad y ésta es entera y eternamente libre. Por mor de esta libertad, toda cosa podría existir o no existir y ser como es o ser de otro modo totalmente distinto. Ahora bien, una vez que existe, pasa a ocupar un lugar determinado en la cadena de causas y efectos, no pudiendo cambiar ni huir de ella<sup>60</sup>.

El hombre, como todas las demás cosas de la naturaleza, es fenómeno y a la vez cosa en sí, o sea, una determinada objetivación de la voluntad. Constituye un craso error pensar que la conducta de un individuo repre-

<sup>59</sup> SCHOPENHAUER, A.: *Der handschriftliche Nachlass*. Hrsg. von A. Hübscher. Bd. I. pgf. 92. München: D.T.V., 1985, p. 55.

<sup>60</sup> Cfr. В.И.Т. I, IV, pgf. 55; Bd. I, pp.395-396.

senta una excepción a la validez universal del principio de razón. Esta conducta está determinada con rigurosa necesidad; ya que la motivación no es sino una modificación de la causalidad, al igual que la causación y la excitación, dotada del mismo poder determinante que éstas. La motivación es la causalidad mediada por el conocimiento. Esta forma de causalidad requiere la presencia de una facultad representativa, a saber, el intelecto, facultad que se materializa en el sistema nervioso y el cerebro, alcanzando múltiples grados de perfección<sup>61</sup>. Los actos del hombre, como los de los animales, están provocados por las percepciones de objetos, es decir, por el influjo de los motivos; aunque —como expusimos en el apartado anterior— los motivos de uno y otro varían inmensamente, tanto desde el punto de vista cuantitativo como desde el cualitativo, pues los motivos que mueven al hombre a actuar no son los objetos inmediatamente presentes a su percepción sensible, sino puros pensamientos. Este hecho imprime a su conducta las características de la intencionalidad y de la premeditación<sup>62</sup>.

Ahora bien, no hay en el mundo ninguna causa que produzca su efecto por sí sola a partir de la nada. Toda causa natural es —como bien decía Malebranche— ocasional: hay siempre una materia adecuada a ella sobre la cual se ejerce, ocasionando así una modificación acorde con la naturaleza del objeto, para la que esta naturaleza ha de poseer en sí la fuerza suficiente. Asimismo, en el hombre, la acción se seguiría necesariamente del choque de los motivos con el carácter. Este carácter es la configuración determinada individualmente de la voluntad en cada hombre, por cuya virtud varía el modo de reaccionar de cada uno ante idénticos motivos. Este es el fundamento de todos los efectos producidos por los motivos<sup>64</sup>. Este carácter se define por las notas siguientes<sup>65</sup>.

1) es *individual*, difiere de hombre a hombre y, por ello, no basta con conocer los motivos para prever la actuación humana, sino que además se ha de conocer con precisión el carácter.

2) es *empírico*, no lo conocemos *a priori*, sino exclusivamente a través de la experiencia, tanto en los otros como en nosotros mismos. Por esta razón, la decisión final en todo proceso resolutorio es un misterio para nosotros mismos antes de que la hayamos tomado.

3) es *inmutable*, no cambia durante toda la vida: tal como el hombre ha actuado una vez, actuará siempre en idénticas circunstancias.

<sup>61</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, II, pgf. 27; Bd. I, p. 223.

<sup>62</sup> Cfr. *ÜFW.* III; Bd. III, pp. 552-554.

<sup>63</sup> Cfr. *WWV.* I, II, pgf. 26; Bd. I, p. 206.

<sup>64</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, IV, pgf. 55; Bd. I, pp. 396 y 398; etiam *Op. cit.*, I, II, pgf. 26; Bd. I, p. 207.

<sup>65</sup> Cfr. *ÜFW.*, III; Bd. III, pp. 568-576.

4) es *innato*, no es obra de la educación, sino de la misma naturaleza. Incluso puede afirmarse que es hereditario en sus rasgos básicos. En este carácter innato reside la semilla de todos los vicios y virtudes del hombre. Todas y cada una de las acciones humanas se producirán inevitablemente, una vez dados el carácter y el motivo adecuado al mismo. Una acción distinta sólo podrá ejecutarse si se dan motivos diferentes o bien otro carácter<sup>66</sup>.

Sería una locura desear que la conducta humana fuera un acontecer contingente: «¿Qué sería de este mundo si la necesidad no penetrase y armonizase todas las cosas y, especialmente, si no presidiese la generación de los individuos? Un monstruo, un montón de escombros, una mueca sin sentido ni significación —esto es, la obra del verdadero azar propiamente dicho»<sup>67</sup>.

Si toda nuestra conducta está determinada necesariamente, ¿cómo se explica la conciencia que tiene el hombre de una libertad absoluta y conocida empíricamente de la voluntad en cada acto concreto, es decir, el *liberum arbitrium indifferentiae*? El libre albedrío es una ilusión exclusiva del hombre producida por su facultad racional, que da un cariz peculiar a su conocimiento frente al del animal. El conocimiento animal es puramente intuitivo y, por tanto, los únicos motivos que puede ofrecer a la voluntad serán representaciones sensibles percibidas inmediatamente. El conocimiento humano, por el contrario, es racional y, por consiguiente, los motivos que suministra a la voluntad son combinaciones de representaciones abstractas (conceptos), esto es, pensamientos. Al presentarse los motivos en forma de pensamientos abstractos, pierden la imperiosidad propia de las representaciones intuitivas, que determinan la conducta animal, y posibilitan una verdadera *deliberación*, en cuya virtud elucidamos la naturaleza de los motivos, evaluamos los motivos en conflicto, mostrando así claramente el pro y el contra de cada acción. Gracias a esta capacidad deliberativa, el hombre puede efectuar su elección entre más posibilidades que el animal. Por ello, goza de una cierta «libertad», pero ésta es sólo una libertad *relativa*, con respecto al momento presente, y *comparativa*, respecto del animal. No obstante, esto sólo modifica la forma de los motivos, pero no disminuye en nada su rigurosa necesidad<sup>68</sup>. Sólo una opinión superficial puede confundir tal «libertad» relativa y comparativa con un absoluto *liberum arbitrium indifferentiae*. Tal confusión procede de la situación subordinada y separada del intelecto en relación con la voluntad, que es la causa de que el entendimiento no conozca las decisiones de la voluntad más que *a posteriori* y de que no cuente, por tanto, con ningún dato *a priori* para saber qué decisión tomará la voluntad en su momento. Porque el intelecto es un mero espectador de la

<sup>66</sup> Cfr. *loc. cit.*: Bd. III, p. 577; etiam *ÜGM*. Kap. II, pgf. 10; Bd. III, p. 707.

<sup>67</sup> *ÜFW*, III; Bd. III, pp. 582-583.

<sup>68</sup> Cfr. *op. cit.*: Bd. III, p. 554; etiam *WVV*. I, IV, pgf. 55; Bd. I, pp. 409-410.

decisión de la voluntad, ésta permanece para él completamente indeterminada, lo cual le produce la ilusión de que son igualmente posibles para la voluntad dos resoluciones opuestas en cada caso concreto, cuando en realidad la decisión se encuentra ya objetiva y necesariamente determinada por el encuentro del motivo adecuado con el carácter: «Aquí sucede como si en presencia de una vara puesta en posición vertical que, desviada de su posición de equilibrio, se balancease a uno y otro lado, se dijera que *puede* caer a la derecha o a la izquierda. Este *puede* sólo tiene una significación subjetiva, y en realidad quiere decir “respecto de los datos conocidos por nosotros”, pues objetivamente la dirección de la caída está ya determinada de un modo necesario desde que la oscilación comienza»<sup>69</sup>.

En definitiva, el error de afirmar una libertad de indiferencia proviene de confundir el proceso de deliberación desarrollado por el entendimiento con la decisión que concierne únicamente a la voluntad. A lo largo del proceso deliberativo, podemos *desear* múltiples cosas, incluso cosas opuestas; pero realmente no podemos *querer* más que una sola, una vez dados nuestro carácter y el motivo correspondiente: «puedo hacer lo que quiero: puedo, *si quiero*, dar todo lo que tengo a los pobres y convertirme así en uno de ellos —*si quiero*—. Pero soy incapaz de *quererlo*; porque los motivos opuestos tienen demasiado poder sobre mí. Por el contrario, si tuviera otro carácter y, a decir verdad, hasta el punto de que fuese un santo, entonces podría quererlo. Pero en tal caso no podría dejar de quererlo y lo tendría que hacer necesariamente»<sup>70</sup>.

Lo anterior explica suficientemente la creencia del hombre corriente en el libre albedrío; pero ¿cómo es posible que filósofos de la talla de Descartes hayan incurrido también en este yerro? Respuesta: han invertido la auténtica relación jerárquica entre voluntad y conocimiento, dando la primacía al segundo respecto a la primera. Descartes pone la esencia del hombre en una *res cogitans* que es, ante todo, una cosa *que conoce* y sólo, en segundo lugar, un ser *que quiere*, cuando en verdad —según Schopenhauer— es al contrario. Por esta vía llega a reducir la voluntad a un simple acto del pensamiento, identificándola con la facultad de juzgar. De esta doctrina se infiere que el hombre es lo que es en función de su conocimiento y, por ello, admite el libre albedrío, que no es otra cosa sino la consideración de la volición como el simple resultado de operaciones mentales<sup>71</sup>. Para Schopenhauer, la voluntad es lo primero y primordial, y el conocimiento es un instrumento ingeniado por ella para orientarse en la jungla de los motivos. El conocimiento desempeña un papel secundario en relación con el carácter, el querer íntimo del hombre y sus fines últimos —*velle non discitur*—, pero sí puede modificar la conducta. En efec-

<sup>69</sup> *WWT*, I, IV, pgf. 55; *Bd.*, I, pp.400-401.

<sup>70</sup> *ÜFW*, III; *Bd.*, III, p. 563.

<sup>71</sup> *Cfr.* *WWT*, I, IV, pgf. 55; *Bd.*, I, pp. 402-403 y 410-411.

to, como la acción es el resultado de la confluencia del carácter y de los motivos ofrecidos por el conocimiento, al ser éste variable y susceptible de perfeccionamiento a lo largo de la vida, es posible una variación de la conducta, sin que ello suponga alterar el carácter. El radio de acción del conocimiento se reduce al ámbito de los medios, pero no alcanza a los fines de la conducta establecidos por la voluntad: lo más que puede hacer aquél es mostrar a la voluntad que se equivocó al elegir los medios e incitarla a perseguir sus fines por otro camino distinto del que lo había hecho hasta ahora<sup>72</sup>. Esta influencia del conocimiento sobre la conducta es la causa de que el carácter se despliegue sucesivamente en la experiencia y se manifieste de manera distinta en cada etapa de la vida, a medida que el individuo se va forjando un «carácter adquirido», que no es otra cosa que el conocimiento logrado por el hombre de su carácter empírico con el paso del tiempo y merced a su comercio con el mundo<sup>73</sup>. A este carácter adquirido nos referimos todos siempre que hablamos de un hombre de carácter. El individuo demuestra tener carácter cuando se conoce a sí mismo: *sabe* lo que quiere y *sabe* lo que puede. Sólo entonces no titubeará ni se desviará de su camino, sino que permanecerá siempre fiel a sí mismo y obrará de un modo consecuente<sup>74</sup>.

La relación entre carácter y conocimiento explica también el «hecho ético» de la conciencia moral (*Gewissen*), que es el conocimiento cada vez más inmediato e íntimo que obtenemos de nuestro carácter por medio de nuestros actos. Por esta razón, no se hace oír directamente más que después de la acción, de ahí que se la llame conciencia *juzgador*. Antes de la acción sólo habla indirectamente, con el fin de que, mientras deliberamos, tengamos en cuenta su próxima intervención, cuyo sentido aprobatorio o reprobatorio deducimos reflexivamente a partir del recuerdo de casos similares, sobre los que ya se ha pronunciado<sup>75</sup>.

De este «hecho ético» nacen los fenómenos del *arrepentimiento* (*Reue*) y del *remordimiento* (*Gewissenangst*). El arrepentimiento no surge jamás de un cambio del carácter, sino de una modificación del conocimiento. *Nunca nos arrepentimos de lo que hemos querido, sino de lo que hemos hecho*, cuando descubrimos que nuestra acción no estaba de acuerdo con nuestro auténtico querer. Cuando el hombre actúa movido por una pasión o afecto irresistible, que le impide sopesar debidamente los motivos a favor y en contra, su decisión difícilmente será conforme a su intención real. Cabe entonces la posibilidad de que, en el futuro, cuando rectifique

<sup>72</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 55; Bd. I, pp. 405-407.

<sup>73</sup> ÜFW., III; Bd. III, p. 570: «Solamente el conocimiento exacto de su propio carácter empírico le da al hombre lo que se denomina *carácter adquirido*: lo posee quien conoce con precisión sus cualidades personales, tanto buenas como malas, y sabe, por ello, con certeza lo que puede y lo que no puede esperar y exigir de sí mismo.»

<sup>74</sup> Cfr. *WWV*, I, IV, pgf. 55; Bd. I, pp. 416-420.

<sup>75</sup> Cfr. *ÜGM.*, Kap. III, pgf. 20; Bd. III, pp. 795-796; etiam *ÜFW.*, V; Bd. III, pp. 620-621.

su conocimiento y se percate del desacuerdo entre su conducta y su voluntad, se arrepienta<sup>76</sup>.

El remordimiento producido por un acto realizado es un sentimiento muy distinto del anterior. Es el dolor que sentimos ante el conocimiento de nosotros mismos como voluntad. Nos remuerde la conciencia al darnos cuenta de que nuestro carácter es el que ha ejecutado una determinada acción y la repetirá cada vez que se den idénticas circunstancias, ya que el carácter es inmutable y lo que ha querido una vez lo querrá siempre<sup>77</sup>.

Este remordimiento supone claramente el sentimiento de la propia *responsabilidad*. La responsabilidad presupone de alguna manera la posibilidad de haber actuado de otra forma y con ello la libertad<sup>78</sup>. ¿Cómo se explica esta libertad si el hombre está determinado con rigurosa necesidad en todos y cada uno de sus actos? La respuesta a esta cuestión la formuló, según Schopenhauer, con meridiana claridad Inmanuel Kant, al demostrar que la necesidad de nuestras acciones concretas es compatible con la libertad de la «voluntad en sí», diferenciando entre *carácter inteligible* y *carácter empírico*<sup>79</sup>. El carácter inteligible de cada hombre es un grado determinado de objetivación de la voluntad que aparece en el carácter empírico como fenómeno en el espacio y el tiempo a través de la corporización y de la conducta. El carácter inteligible es un acto originario, indivisible, extratemporal e invariable de la voluntad que se manifiesta en una objetivación de la misma dotada de individualidad. El carácter inteligible de cada hombre coincide con su Idea; por consiguiente, «cada hombre se ha de considerar como un fenómeno especialmente determinado y característico de la voluntad, incluso en cierto modo, como una Idea individual»<sup>80</sup>. Mientras que el carácter empírico del hombre es

<sup>76</sup> Cfr. *WW*. V, II, Kap. 47; Bd II, pp. 759-761; etiam *op. cit.*, I, IV, pgf. 55; Bd. I, pp. 407-409.

<sup>77</sup> Cfr. *ÜFW*. III; Bd. III, pp. 571-572; etiam *WWV*. I, IV, pgf. 55; Bd. I, p. 408.

<sup>78</sup> Cfr. *ÜGM*. Kap. II, pgf. 10; Bd. III, p. 705.

<sup>79</sup> Cfr. *loc. cit.*, Bd. III, p. 706; etiam *ÜFW*. V; Bd. III, p. 621; etiam *WWV*. I, IV, pgf. 55; Bd. I, p. 399.

<sup>80</sup> *WWV*. I, II, pgf. 26; Bd. I, p. 198; cfr. *loc. cit.*, pgf. 28; Bd. I, p. 230: «El carácter inteligible coincide con la Idea, o dicho con más precisión: con el acto originario de la voluntad que se patentiza en ella». *Ibidem*: Bd. I, p. 233: «El carácter de cada hombre concreto, en cuanto que es completamente individual y no está comprendido enteramente en la especie, puede considerarse como una Idea especial correspondiente a un acto singular de objetivación de la voluntad. Este acto mismo sería entonces su carácter inteligible». *Op. cit.*, II, Kap. 44; Bd. II, p. 686: cada «nuevo individuo es, en cierto sentido, una nueva Idea (platónica)». Etiam *PP*. II, Kap. 8, pgf. 116; Bd. V, p. 270: «La individualidad no se apoya sólo en el *principium individuationis* y, por ello, no es completamente mero fenómeno, sino que radica en la cosa en sí, en la voluntad del individuo, porque su mismo carácter es individual. Pero cuán hondo hunde sus raíces, forma parte de las cuestiones cuya respuesta no acometeré». La doctrina schopenhaueriana del carácter inteligible del hombre nos plantea idéntica problemática a la que hemos analizado anteriormente en el caso de las Ideas (véase nota 53). El carácter inteligible es individual en cuanto es una Idea singular, un acto único de objetivación de la voluntad. Es prácticamente imposible determi-

un simple fenómeno enlazado a las diversas configuraciones del principio de razón —espacio, tiempo y causalidad—; su carácter inteligible, del que es manifestación el anterior, posee, como cosa en sí, el privilegio de la absoluta libertad. La libertad no está en las acciones concretas, en el *operari*, sino en la esencia del hombre, en el *esse*, su carácter inteligible. En el caso del hombre, como en todos los objetos de la naturaleza, «*operari sequitur esse*»: los actos del hombre se siguen necesariamente, por virtud del influjo de los motivos, de lo que es, y es lo que quiere: Por ello, «el hombre hace siempre lo que quiere, y lo hace necesariamente»<sup>81</sup>.

El sentimiento de la propia responsabilidad significa la aceptación de que somos los autores de nuestras acciones; por tanto, se refiere, ante todo, no a lo que hacemos, sino a lo que somos: a nuestro carácter inteligible. A nadie se le ocurre culpar a los motivos de las faltas cometidas, a pesar de que las mismas fueran necesarias absolutamente una vez dados éstos; pues sabemos que, ante esos motivos, habría sido perfectamente posible una acción totalmente distinta, si hubiéramos sido otro carácter. Luego somos responsables de nuestro obrar, porque todo lo que hacemos se deriva de lo que somos y somos ya lo que libremente queremos<sup>82</sup>.

## 2.2. Del enigma del dolor

«La vida de cada uno es siempre una tragedia (...) Los deseos nunca satisfechos, los anhelos frustrados, las esperanzas pisoteadas cruelmente por el destino, los errores desgraciados de la vida entera, con el dolor creciente y la muerte al final, constituyen siempre una tragedia.»

(W.W.V., I, IV, pgf. 58; Bd. I, p. 442).

¿Cuál es el destino de la libertad absoluta de la voluntad en este mundo? Schopenhauer responde: «el reflejo de su esencia»<sup>83</sup>. La esencia de la voluntad es un querer vivir ciego e irresistible, que carece por entero de una meta final, de una satisfacción definitiva, de un punto de descanso. La voluntad de vivir tiende a objetivarse en grados cada vez más elevados

---

nar el estatuto ontológico de la individualidad humana: Schopenhauer insiste en que la individuación tiene lugar tan sólo en el espacio y el tiempo, es puramente fenoménica; en cambio, la cosa en sí es unidad. Sin embargo, el carácter inteligible del hombre, es individual a pesar de no ser fenoménico. Por ello, autores como Piclin señalan la necesidad de distinguir entre individualidad e individuación (Cfr. *Schopenhauer* Paris: Seghers, 1974, p. 48), mientras que otros como Simmel, mantienen que no hay lugar alguno para la individualidad en la metafísica schopenhaueriana (Cfr. *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid: Francisco Beltrán, 1915, pp. 66-68).

<sup>81</sup> *ÜFW.*, V; Bd. III, p. 623.

<sup>82</sup> Cfr. *Op. cit.*, V; Bd. III, pp. 618-619; etiam *ÜGM.*, Kap. II, pgf. 10; Bd. III, pp. 607-608; etiam *Op. cit.*, Kap. III, pgf. 20; Bd. III, pp. 794-795.

<sup>83</sup> *WWW.*, I, IV, pgf. 60; Bd. I, p. 447.

a costa de los precedentes, de modo que la voluntad se devora a sí misma, porque no hay nada fuera de ella y se alimenta, pues, de su propia carne en diferentes formas. Esta aspiración infinita de la voluntad se revela en el mundo como una lucha a vida o muerte entre los seres, lucha que no es otra cosa sino la manifestación del desdoblamiento esencial operado en el seno de la misma voluntad<sup>84</sup>. La esencia de la voluntad es un esfuerzo constante sin fin y sin tregua; es «querer y ambicionar». Su origen es siempre la carencia de algo, la privación, que constituye el dolor. La voluntad está destinada, por su génesis y su constitución íntima, al dolor: colmada una necesidad o deseo, surge inmediatamente uno nuevo, fuente de nuevos dolores. Nunca hay reposo definitivo; no hay diques que resistan los embates del dolor: «*toda vida, en esencia, es dolor*»<sup>85</sup>, en cuanto que es el reflejo de la voluntad. He ahí el sino de la libertad en este mundo: la voluntad libre quiere la vida tal como se nos presenta, como dolor.

Donde esta esencia dolorosa emerge con palmaria transparencia es en la vida humana, no sólo desde el punto de vista objetivo sino también desde el subjetivo. Objetivamente, la voluntad se plasma con la mayor perfección y fidelidad en el hombre y, por ello, su conflicto interior brota con toda su crudeza, por una parte, en la plétora de necesidades constitutivas de su cuerpo, que le convierten en el más menesteroso de los seres y le deparan cuidados y dolores sin cuento; por otra, en la espantosa violencia con que los individuos humanos luchan entre sí y no sólo contra otras especies, provocando así un salto cualitativo en la manifestación del dolor en el mundo<sup>86</sup>. Subjetivamente, el hombre siente el dolor con mucha más intensidad que ningún otro ser de la naturaleza; puesto que la capacidad de padecer crece a medida que aumenta el conocimiento, culminando en el hombre y, particularmente, en el genio, que es el que más sufre<sup>87</sup>.

El dolor trapasa la vida; le es consustancial. Lo único positivo que hay en el mundo es el dolor. La felicidad es, por su naturaleza, negativa: toda satisfacción consiste en eliminar un dolor, una necesidad. Esta es la condición de aquélla. El hombre únicamente puede experimentar inmediatamente la carencia y el dolor. Y toma conciencia de la satisfacción y el placer tan sólo mediatamente por la evocación del dolor y la privación pasados<sup>88</sup>. Además, toda satisfacción es sólo aparente, pues la necesidad y el deseo reaparecen de nuevo disfrazados con otra máscara. Si esto no acontece, nos acechan el aburrimiento y el hastío, que no son cuestiones baladíes, pues hacen que los hombres, cuyo impulso primario es el en-

<sup>84</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, II, pgf. 27; Bd. I, pp. 218-219.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, I, IV, pgf. 56; Bd. I, p. 426.

<sup>86</sup> Cfr. *Loc. cit.*, pgf. 57; Bd. I, p. 428.

<sup>87</sup> Cfr. *loc. cit.* pgf. 56; Bd. I, p. 424 s.

<sup>88</sup> Cfr. *Op. cit.*, II, Kap. 46; Bd. II, p. 736; etiam *Op. cit.*, I, IV, pgf. 58; Bd. I, p. 438.

frentamiento, se busquen para vencerlo, siendo así el principio de la sociabilidad. Los hombres pasan su existencia en un incesante combate contra los dolores de la vida, que van revistiendo mil formas distintas acordes con las diferentes edades y situaciones. Cuando los dolores se acallan, sólo queda el vacío del aburrimiento y el tedio: «la vida, como un péndulo, oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son de hecho sus últimos elementos constitutivos»<sup>89</sup>. Y el fin de todas estas privaciones, miserias, esfuerzos, agitaciones, fatigas, luchas, tormentos, angustias, lamentos, gritos y congojas es... la muerte amarga. Esta es la cara trágica de la vida: todos esos horribles sufrimientos sólo han servido —como dijera el poeta— «para morirse uno». Lo trágico no es tanto el dolor como su falta de sentido, su carácter absurdo.

El dolor es por completo injustificable moralmente por pequeño que sea. Es una imbecilidad discutir sobre si es mayor la cantidad de los bienes o de los males sobre el mundo. El simple hecho de la existencia del dolor, con independencia de su magnitud, dicta ya un veredicto inapelable sobre el valor moral del mundo: éste no debería existir. Sólo puede existir con mucho trabajo y, si estuviera un poco peor hecho, no podría subsistir. Luego éste es el peor de los mundos posibles. Otro peor ya no podría mantenerse en la existencia<sup>90</sup>. Tampoco se le puede pedir más a la obra de una voluntad ciega.

### 2.3. De la justicia eterna

«La justicia eterna impera: si los hombres, en su conjunto, no fueran tan indignos, su destino, en general, no sería tan trágico. En este sentido podemos decir: el mundo mismo es el Juicio final.»

(*W. W. V.*, I, IV, pgf. 63; Bd. I, p. 481)

El dolor ofrece al conocimiento del hombre una apariencia paradójica, un marcado carácter absurdo. Se erige ante él como un enigma. Filósofo es quien se atreve a aceptar el desafío del enigma. Debe encontrar la clave para resolverlo. Schopenhauer afirma que su filosofía ha sido la primera en hallar esa clave: la voluntad como cosa en sí. El individuo no puede comprender el sentido del dolor, porque su conocimiento está al servicio de su voluntad como un instrumento para su autoconservación. Este conocimiento está orientado exclusivamente al mundo de la representación, a los fenómenos múltiples y aislados en el espacio y en el tiempo. No es apto para captar la cosa en sí, la unidad de la voluntad que se expresa en el mundo, formando una sola cosa con él. Por ello, se ve

<sup>89</sup> *Op. cit.*, I, IV, pgf. 57; Bd. I, p. 428.

<sup>90</sup> *Cfr. Op. cit.*, II, Kap. 46; Bd. II, pp. 737-748.

arrastrado al engaño de distinguir entre placer y dolor, entre verdugo y víctima, entre vengador y vengado, cuando en verdad no son más que las dos caras de una misma y única realidad: la voluntad de vivir. El atormentador y el atormentado son uno; pero ambos son víctimas de una misma ilusión al creer el primero que no sufre los dolores que inflige al segundo y éste que es inocente de las culpas de aquél. El hombre cuyo conocimiento está subordinado al principio de razón y, por ende, al principio de individuación, jamás podrá resolver el enigma del dolor. Para ello hay que ir más allá de este principio y descubrir que las formas del fenómeno no se adecúan a la cosa en sí. Quien se eleva por encima de la individuación obtiene la clave para descifrar la escritura secreta del mundo en los renglones del dolor. Esta clave es la *justicia eterna*, «rectora del mundo, independiente de toda institución humana, emancipada del azar y la ilusión, no incierta, vacilante ni errante, sino infalible, firme y segura»<sup>91</sup>. Esta justicia no depende del tiempo. La culpa y la pena se hallan tan íntimamente unidas en ella que son una misma cosa. Todos los sufrimientos del mundo son la pena que éste paga por su culpa de acuerdo con la sentencia de la justicia eterna. El mundo, reflejo de la voluntad, es como es porque la voluntad libre y omnipotente lo quiere: tal voluntad es su esencia y a tal voluntad, tal mundo. La voluntad, que engendra el dolor con su ciego querer vivir —he ahí su culpa—, lo sufre también ella misma —he ahí su pena—: estricta justicia eterna.

El dolor, que se presenta como algo absurdo a la conciencia del individuo en cuanto éste considera, desde el punto de vista moral, injustificable su existencia e inaceptable su distribución tan tremendamente injusta entre los seres —pues unos hacen el mal y otros sufren el daño—, cobra todo su sentido leído bajo la clave de la justicia eterna: «siendo la voluntad la esencia de todo fenómeno, tanto el tormento, el dolor y el mal infligidos a los demás como los que él mismo padece, afectan siempre a uno y el mismo ser, aunque en la forma fenoménica aparezcan como hiriendo a individuos distintos separados en el espacio y en el tiempo»<sup>92</sup>.

La justicia eterna es, como veremos, principio explicativo de la significación ética de la conducta humana, en la medida en que el sentimiento de la misma, que denominamos *piedad*, es el auténtico fundamento de la moral para Schopenhauer.

### 3. LOS DOS CAMINOS POSIBLES PARA LA VOLUNTAD CONSCIENTE DE SÍ MISMA

Como la voluntad es absolutamente libre, el fin de la ética no puede ser prescribir ni recomendar normas de conducta. La voluntad se deter-

<sup>91</sup> *Op. cit.*, I, IV, pgf. 63; Bd. I, p. 479.

<sup>92</sup> *Loc. cit.*, pgf. 63; Bd. I, pp. 482-483.

mina a sí misma y no reconoce ley alguna. La ética ha de limitarse a describir los comportamientos alternativos posibles para una voluntad consciente de sí misma, tal como se objetiva en el hombre, ser dotado de razón y de la capacidad de reflexionar. La reflexión es un conocimiento, que no está orientado exclusivamente a satisfacer las necesidades urgentes del individuo, sino que es mucho más vasto, se retrotrae al pasado y prelude el porvenir, posibilitando así una visión completa de la propia vida y de la de otros. Por esta razón, el hombre empieza a percatarse de la gravedad del asunto que se trae entre manos. Se pregunta por qué y para qué existe todo lo que le rodea. Se pregunta si los placeres y alegrías de la vida le compensan de sus fatigas y penas.

Una vez que ha llegado a este grado supremo de la autoconsciencia, la voluntad puede optar por seguir uno de los dos caminos siguientes: o bien la afirmación de sí misma o bien su negación. Si la voluntad decide afirmarse, entonces sigue queriendo con pleno conocimiento y conciencia lo mismo que antes quería ciega e inconscientemente. La vida, que antes era deseada como un impulso ciego, ahora es querida de modo consciente y reflexivo, a pesar de conocer claramente su esencia penetrada de dolor. Este conocimiento conquistado por la voluntad sigue siendo para ella un motivo que la incita a actuar.

Por el contrario, si la voluntad decide negarse, el conocimiento deja de ser un motivo para ella. Deja de estar a su servicio y, elevándose hasta la concepción de las Ideas, se convierte en un *aquietador* (*Quietiv*) de la voluntad que silencia todo querer y la empuja a aniquilarse a sí misma espontáneamente.

Tanto la afirmación como la negación surgen del conocimiento, pero de un conocimiento independiente de los dogmas religiosos y filosóficos formulados en conceptos abstractos, un conocimiento que no se traduce en el lenguaje sino en las obras. La afirmación y la negación de la voluntad se manifiestan en grados diversos que son las diferentes formas de la conducta humana: egoísmo, injusticia, maldad, crueldad, por un lado; piedad, justicia, virtud, ascetismo, por otro<sup>93</sup>.

### 3.1. De la afirmación de la voluntad: egoísmo

«Yo solo soy todo en todo: todo está interesado en mi conservación, lo demás puede perecer, es realmente nada.»

(*W.W.V.*, II, Kap. 47; Bd. II, p. 769).

La afirmación de la voluntad de vivir, en su forma primera y más simple, es la afirmación del cuerpo, pues éste no es otra cosa que su

<sup>93</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 54; Bd. I, pp. 393-394; etiam *loc. cit.*, pgf. 56; Bd. I, pp. 422-423.

objetivación material en el espacio y su despliegue en el tiempo por los actos. Esta afirmación se muestra en la utilización de las propias fuerzas para satisfacer mediante actos voluntarios las necesidades ligadas a la existencia del cuerpo, necesidades que se reducen a dos básicas: la conservación del cuerpo y la propagación de la especie. La conservación del propio cuerpo es un grado ínfimo de afirmación de la voluntad; en cambio, la satisfacción del impulso sexual es (junto con el suicidio) su grado máximo, que rebasa la afirmación de la propia existencia y afirma la vida con sus necesidades, cuidados y dolores allende la muerte del individuo<sup>94</sup>. Como resultado del acto sexual nace un nuevo ser, que es distinto del procreador sólo en cuanto fenómeno, pero es idéntico en sí o conforme a la Idea de la especie<sup>95</sup>.

El deseo de conservación y de bienestar constituye el motor fundamental en el animal y en el hombre, al que denominamos *egoísmo*. El egoísmo va unido inseparablemente al núcleo más íntimo de su ser, pudiendo incluso considerarse como idénticos. Este egoísmo pone en marcha todas sus acciones y, por su naturaleza, carece de límites. La fuente primigenia de este sentimiento reside en el hecho de que la objetivación de la voluntad tiene por forma el *principium individuationis*, de manera que la voluntad se ofrece íntegra en todos y cada uno de los múltiples individuos esparcidos en el espacio y el tiempo. De aquí que, al ser toda la voluntad, el individuo quiera poseer o dominarlo todo. Este egoísmo es esencial a toda cosa de la naturaleza y refleja el conflicto interior de la voluntad consigo misma. Sin embargo, donde este sentimiento egoísta se descubre con toda su virulencia es en los seres conscientes y, muy especialmente, en el hombre. El individuo cognoscente tiene conciencia de sí mismo como siendo toda la voluntad y, al mismo tiempo, conoce a todos los demás individuos como meros objetos de su representación, dependientes de él hasta el punto de que, si desapareciese su conciencia, desaparecería con ella también el mundo. Por esta razón, cada individuo se comporta como si él fuese lo único real y todos los demás, meros fantasmas<sup>96</sup>: no tiene nada de extraño que «cualquier individuo, perdido por completo en el mundo sin límites y empequeñecido hasta la nada, se convierta, no obstante, en centro del universo, se preocupe de su propia existencia y su bienestar ante todo, incluso esté dispuesto, desde el punto de vista natural, a sacrificar a todos los demás, esté dispuesto a destruir el mundo para perpetuar por un instante su propio yo, una gota en el mar»

<sup>96bis</sup>.

<sup>94</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, IV, pgf. 60; Bd. I, pp. 447-452; etiam *loc. cit.*, pgf. 62; Bd. I, p. 457; *Op. cit.*, II, Kap. 45; Bd. II, pp. 727-729.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, II, Kap. 42; Bd. II, pp. 651-660; etiam *loc. cit.*, Kap. 44; Bd. II, pp. 678-727.

<sup>96</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, II, pgf. 19; Bd. I, pp. 162-163; *Op. cit.*, I, IV, pgf. 61; Bd. I, p. 454; etiam *Op. cit.*, II, Kap. 47; Bd. II, pp. 768-770.

<sup>96 bis</sup> *Op. cit.*, I, IV, pgf. 61; Bd. I, p. 455.

El egoísmo supone el establecimiento de una radical distinción entre uno mismo, que lo es todo, y todos los demás, que no son nada (simples fantasmas). Entre la propia persona y el resto de los individuos se abre un abismo, que es sólo un espejismo provocado por el *principium individuationis*, el «velo de Maya» del brahmanismo. En el hombre, donde la conciencia logra su máxima perfección, el egoísmo alcanza también sus cotas más altas y, en consecuencia, el conflicto de los individuos se recrudece, dando lugar a ese «*bellum omnium contra omnes*» descrito por Hobbes, en el que el hombre se convierte en lobo para el hombre. Con el fin de paliar las nefastas consecuencias que provoca la multiplicidad de los egoísmos individuales, se instituye el Estado, que es la «obra maestra del egoísmo razonado», capaz de asegurar el bienestar común<sup>97</sup>.

El egoísta extremado es el hombre que, en lenguaje vulgar, recibe el nombre de «malo» (*böse*). Se caracteriza por dos notas: primera, afirma su voluntad de vivir con un vigor tan desmedido que rebasa los límites de la conservación de su propio cuerpo; segunda, busca su goce y bienestar sin preocuparse por los ajenos, viendo a los demás, engañado por el «velo de Maya», como seres extraños a él<sup>98</sup>. Este carácter «malo» puede adoptar diversos grados de intensidad: injusticia, maldad (en sentido estricto), crueldad son los fundamentales.

La *injusticia* se produce cuando el egoísmo propio de todos los individuos hace que, en algunos de ellos, la afirmación de la voluntad vaya más allá de lo necesario para conservar su cuerpo y se transforme en negación de esa misma voluntad en cuanto se manifiesta en otros individuos. La voluntad del injusto invade la esfera de afirmación de la voluntad ajena, en la medida en que aniquila o daña el cuerpo, en que ésta se objetiva, o bien se apropia de las fuerzas de ese cuerpo, obligándolas a servir a su voluntad en vez de a la que se manifiesta en él<sup>99</sup>. La injusticia es un concepto con significación exclusivamente moral: su validez se restringe al ámbito de la conducta humana en cuanto tal y en relación con el valor interno de esos actos en sí. Este valor, claramente negativo, se hace consciente de un modo inmediato tanto para el injusto como para su víctima. Para el autor de la injusticia, por medio del remordimiento, que es un dolor interior causado por la excesiva energía de su afirmación de la voluntad y por el vago sentimiento que le insinúa su identidad con la víctima por debajo de la aparente diversidad puramente fenoménica. Para el dañado por la injusticia, por el dolor espiritual, enteramente distinto del físico, que le provoca la invasión de la esfera de su propia afir-

<sup>97</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 62; Bd. I, pp. 472-473.

<sup>98</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 65; Bd. I, pp. 494-495.

<sup>99</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 62; Bd. I, p. 463: «El contenido del concepto de *injusticia* consiste en un modo de obrar tal, que el individuo lleva la afirmación de la voluntad manifestada en su vida hasta la negación de la que se manifiesta en cuerpos ajenos».

mación por el injusto agresor<sup>100</sup>. Las máxima de la injusticia reza: «*Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede*»<sup>101</sup>. El daño provocado por el injusto nunca es gratuito, porque éste obra siempre bajo una condición: obtener algún provecho, por pequeño que sea, para sí mismo. El móvil del injusto es el *bien propio*. La injusticia, en su forma más aguda, es el canibalismo —imagen aterradora de la espantosa contradicción de la voluntad consigo misma en el hombre. Le siguen el homicidio, la mutilación y la lesión del cuerpo ajeno, así como la esclavitud y los atentados contra la propiedad que es fruto del propio trabajo<sup>102</sup>. Los actos injustos pueden cometerse siguiendo dos vías diferentes: la violencia o la astucia. En el primer caso, el injusto recurre a la causalidad física para imponer su voluntad. En el segundo, se sirve de la motivación para conseguir, mediante la mentira, que el otro le obedezca creyendo obrar de acuerdo con sus intereses. Toda mentira será, por tanto, un acto injusto, pues su fin es imponer la propia voluntad a otros<sup>103</sup>.

La *maldad* propiamente dicha consiste en hacer daño al otro sin obtener provecho propio. Es un hacer daño por el mero placer de hacerlo. El malvado no busca el mal ajeno como un medio para conseguir sus fines, sino como un fin en sí mismo por el placer que encuentra en su contemplación. La máxima de la maldad dice: «*Omnes, quantum potes, laede*»<sup>104</sup>. El malvado es el que no desaprovecha ninguna ocasión de perjudicar a los demás sin tener ninguna razón para ello. Su móvil es el *mal ajeno*<sup>105</sup>. La crueldad representa la culminación del proceso de la maldad. Mientras que la injusticia acerca al hombre al animal, la crueldad tiene una raíz diabólica.

### 3.2. De la negación de la voluntad: piedad

«La voluntad humana (...) necesita una meta —y prefiere querer la nada a no querer.»

(F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral* Ed. cit., p. 114)

La afirmación de la voluntad de vivir quiere la conservación y bienestar del individuo. Busca el placer y huye del dolor. Toda acción encaminada a la consecuencia del bien o evitación del mal del agente es siempre una acción egoísta, en cuanto se basa en un motivo interesado. Todo acto de

<sup>100</sup> Cfr. *Op. cit.*, pgf. 62; Bd. I, pp. 458 y 466; etiam *loc. cit.*, pgf. 65; Bd. I, p. 497.

<sup>101</sup> Cfr. *ÜGM.*, Kap. III, pgf. 14; Bd. III, p. 732.

<sup>102</sup> Cfr. *WWV.* I, IV, pgf. 62; Bd. I, pp. 458-461.

<sup>103</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 62; Bd. I, pp. 461-462.

<sup>104</sup> Cfr. *ÜGM.* Kap. III, pgf. 14; Bd. III, p. 732.

<sup>105</sup> Cfr. *Ibidem.*; etiam *loc. cit.*, pgf. 16; Bd. III, p. 742.

este tipo carece de valor moral. Las únicas acciones dotadas de carácter moral son aquéllas cuyo fin es el bien de otra persona distinta del agente, que participa de una forma pasiva en ellas. El motivo de las acciones morales no es el bien propio, sino el bien ajeno<sup>106</sup>.

¿Cuál es el fundamento del comportamiento moral del hombre? O formulada la cuestión de otro modo: ¿qué es lo que puede hacer que el bien y el mal ajenos se conviertan en motivos para mi voluntad? Para ello, Schopenhauer sostiene que es preciso que el otro llegue a ser el fin último de mi querer de la misma manera que lo soy yo mismo. He de interesarme en su suerte tanto como en la mía. Esto exige que yo sufra en él su dolor como si fuera mío. Sólo hay un modo de que esto acontezca: identificándome con el otro, paliando o destruyendo toda diferencia entre él y yo (base del egoísmo). Esta apropiación del dolor ajeno no se lleva a cabo a nivel físico, puesto que yo no puedo meterme en la piel del otro, sino por virtud de un conocimiento inmediato e intuitivo, no susceptible de adquirirse por razonamiento discursivo y con un marcado carácter místico. Este conocimiento es inefable, sólo puede expresarse adecuadamente por las obras. Este proceso misterioso constituye el fenómeno cotidiano de la *piedad* (*Mitleid*), que consiste en participar del dolor ajeno y en trabajar por la mitigación o supresión del mismo<sup>107</sup>. La piedad es amor puro (*ἀγάπη*, *caritas*) nacido del sentimiento inmediato del dolor del prójimo, nunca de la participación en su felicidad o goces, ya que todo placer es negativo —supresión de una carencia o dolor— y no es capaz de engendrar un sentimiento positivo como la piedad. La visión del bienestar del otro nos deja indiferentes. Sólo el dolor, que es lo único positivo, se siente directamente y su contemplación en otro despierta nuestra simpatía y nuestra piedad<sup>108</sup>.

¿Cuál es el origen primordial de este sentimiento constitutivo del fundamento de la moralidad? El manantial inmediato de la conducta ética no está en el albedrío sino en el conocimiento<sup>109</sup>. Este conocimiento, origen de la piedad, no es el conocimiento instrumental del que se sirve la voluntad de vivir, sino un conocimiento independiente de ésta. Cuando el conocimiento se rebela contra la voluntad, se arranca el yugo impuesto por el principio de razón y su configuración como principio de individuación. Para este conocimiento, la individuación es un simple fenómeno, debido al espacio y al tiempo que son formas de la representación objetiva impuestas por el entendimiento. Sólo en el fenómeno hay pluralidad y diversidad; en el ser verdadero, la cosa en sí, profunda unidad. La piedad no es otra cosa que la traducción en hechos de este conocimiento,

<sup>106</sup> Cfr. *WWV*, II, Kap. 48; Bd. III, p. 777 nota.

<sup>107</sup> Cfr. *ÜGM.*, Kap. III, pgf. 16; Bd. III, pp. 738-741.

<sup>108</sup> Cfr. *WWV*, I, IV, pgf. 67; Bd. I, p. 515; etiam *ÜGM.*, Kap. III, pgf. 16; Bd. III, pp. 742-743.

<sup>109</sup> Cfr. *WWV*, I, IV, pgf. 70; Bd. I, p. 552.

que consiste en reconocerse uno a sí mismo en otro. Del conocimiento inmediato e intuitivo de la identidad metafísica de todos los seres procede toda acción moral. Este conocimiento se expresa en la fórmula védica: *Tat twam asi*<sup>110</sup>. La piedad adopta tres formas diferentes, dependiendo de su grado de intensidad: justicia, bondad y ascetismo.

La *justicia* es el grado inferior de la piedad, capaz de contrarrestar mis inclinaciones egoístas e impedirme causar daño a otro. El justo no afirma nunca su voluntad a costa de la voluntad de otro; por tanto, no transgrede los límites morales establecidos por el derecho natural al margen de toda legislación positiva y del Estado. La justicia es todavía un grado sólo negativo de la conducta piadosa: paraliza las tendencias egoístas del individuo y libra a los demás de sufrir los dolores que esas tendencias podrían causarles. Esta conducta demuestra que no considera a los demás como meros fantasmas de su representación, sino que reconoce en ellos su propia esencia —la voluntad— hasta el punto de que renuncia a cometer injusticia para no perjudicar a nadie. La justicia tiene, por tanto, su origen en un cierto grado de superación del principio de individuación, que ya no abre para el justo un abismo entre su persona y los demás. El espesor del «velo de Maya» se ha reducido y el hombre descubre la identidad de su esencia con la de los otros y no les lastima. La máxima del justo dice: «*Neminem laede*»<sup>111</sup>.

La *bondad* en sentido estricto o *caridad* es un grado superior de la piedad, que no es puramente negativo sino positivo: no sólo me impide perjudicar a otro, sino que me impulsa a ayudarlo con todas mis fuerza. Su máxima reza: «*Omnes, quantum potes, juva*»<sup>112</sup>. El hombre noble y bondadoso no distingue apenas entre su persona y la de los demás. No es siervo del principio de individuación y, por ello, el dolor que ve en los demás le afecta tanto como el suyo. Conoce intuitiva e inmediatamente que la diferencia entre él y los otros es simplemente fenoménica e ilusoria. Para el caritativo el «velo de Maya» se hace transparente; se evapora el engaño del principio de individuación, y reconoce su propia voluntad en los que le rodean hasta el punto de que renuncia a placeres y se impone privaciones para aliviar los males ajenos. El hombre que se ha elevado a este nivel de conocimiento comprende el extravío padecido por la voluntad de vivir que, ignorándose a sí misma, se entrega en unos de sus fenómenos a placeres efímeros, que producen dolores y miserias en otros, sin darse cuenta de que clava «los dientes en sus propias carnes, sin saber que se hiere a sí misma»<sup>113</sup>. Este hombre conoce la justicia eterna. Las

<sup>110</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 63; Bd. I, p. 485; *loc. cit.*, pgf. 66; Bd. I, p. 509; *Op. cit.*, II, Kap. 47; Bd. II, p. 770; etiam *ÜGM.*, Kap. IV, pgf. 22; Bd. III, p. 809.

<sup>111</sup> Cfr. *ÜGM.*, Kap. III, pgf. 17; Bd. III, p. 746.

<sup>112</sup> Cfr. *loc. cit.*, pgf. 18; Bd. III, p. 760.

<sup>113</sup> *WWV.* I, IV, pgf. 63; Bd. I, p. 484.

acciones desinteresadas, dotadas de auténtico valor moral despiertan una satisfacción íntima que se denomina «buena conciencia».

El *ascetismo* es el grado supremo de la piedad. Consiste en el «aniquilamiento intencionado de la voluntad, obtenido por la renuncia de cuanto agrada y la persecución de todo lo que desagrade y por la práctica voluntaria de una vida de penitencia y de flagelación consagrada a una constante mortificación del querer»<sup>114</sup>. El paso de la bondad al ascetismo supone haber superado completamente el principio de individuación. Ante los ojos del asceta el «velo de Maya» se descorre y descubre la verdadera esencia de la voluntad que se manifiesta en todas las cosas: miseria aciaga, lucha sin tregua, dolor sin límites... muerte. Quien llega a este conocimiento, consigue un *aquietador* de su voluntad, se instala en un estado de resignación, de renuncia y de quietismo absoluto. Siente horror hacia la voluntad de vivir, esencia de ese mundo doliente y lastimoso. Reniega de esa voluntad que se objetiva en su cuerpo. Todos sus actos entran en contradicción con el fenómeno de su voluntad de vivir. Mortifica deliberadamente su voluntad y su cuerpo. Aceptará la muerte como una redención anhelada, que no sólo aniquila el fenómeno, como acontece en otros hombres, sino también su misma esencia, desapareciendo así para él al mismo tiempo el mundo<sup>115</sup>. Este hombre es el auténtico héroe que no vence al mundo sino a sí mismo: el santo, que goza de la más completa beatitud interior, de una calma inalterable, de una paz celestial. Hay un segundo camino para llegar a la negación de la voluntad que no va a través de la apropiación voluntaria del dolor ajeno por el conocimiento (ascetismo), sino a través del dolor directamente sentido, de un dolor inmenso que se ceba en un solo individuo, como medio de purificación. Este es el único camino practicable para la inmensa mayoría de los hombres; el otro es el angosto camino de los santos y elegidos<sup>116</sup>.

La negación de la voluntad de vivir no ha de confundirse con el suicidio que es una manifestación de la más enérgica voluntad de vivir. El suicida quiere la vida, pero no en la forma que le ha tocado vivirla. Aborrece el dolor, mas no los goces de la vida. Por ello, destruye sólo el fenómeno y deja intacta la voluntad de vivir que en él se expresa. Porque no es capaz de dejar de querer, el suicida deja de vivir<sup>117</sup>.

En el ascetismo, la voluntad se hace plenamente consciente de sí misma, alcanza su perfecto autoconocimiento y, al ver su monstruosa esencia, el sangriento conflicto que mantiene consigo misma y la vanidad de todos sus esfuerzos, manifestados principalmente en los dolores de todas las criaturas vivientes, se niega a sí misma. La única manera de negar la voluntad es por el conocimiento, liberado del principio de razón y eleva-

<sup>114</sup> *Loc. cit.*, pgf. 68; Bd. I, p. 532.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibidem.*; Bd. I, pp. 514-519.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem.*; Bd. I, pp. 532-540; etiam *Op. cit.*, II, Kap. 49; Bd. II, pp. 813-820.

<sup>117</sup> Cfr. *Op. cit.*, I, IV, pgf. 69; Bd. I, pp. 541-543; etiam *PP.* II, Kap. 13; Bd. V, pp. 361-367.

do hasta la concepción de las Ideas. El único camino de redención es la objetivación de la voluntad en el fenómeno, con el fin de que ella pueda conocer su propia esencia en éste. Es necesario que la voluntad se eleve hasta la plena luz del conocimiento reflexivo del hombre, a pesar de que ello suponga un formidable aumento cualitativo y cuantitativo del dolor en el mundo, pues sólo con ayuda de la luz del conocimiento, convertido en *aquietador* de la voluntad, puede lograrse la salvación. En la autonegación de la voluntad, su libertad se manifiesta directamente en el mundo real y entra en contradicción consigo misma, porque niega como cosa en sí lo que afirma como fenómeno en el cuerpo<sup>118</sup>.

Para el hombre que se aventura por la senda estrecha del ascetismo con el propósito de liberarse de las miserias del mundo, sólo hay una salida: precipitarse en el abismo de la *nada*. Pero la nada absoluta (*nihil negativum*) no existe. La nada es una noción relativa (*nihil privativum*). Toda nada es lo negativo en relación con algo que ella niega y que se considera como lo positivo, pudiendo cambiar de signo si lo subordinamos a otra noción superior. La *nada*, en su acepción más general, es tal en relación con lo que denominamos el *ser* y que no es otra cosa sino el ser de la representación, espejo de la voluntad. Lo que en nosotros se rebela contra la desaparición en esa nada es precisamente la voluntad de vivir, esencia del hombre y del universo. Pero el hombre que vence a su voluntad invierte los signos, de modo que lo existente para nosotros aparece como la nada para él y, a la inversa, nuestra nada como el ser: «Nosotros lo confesamos francamente: lo que queda después de la supresión total de la voluntad es para todos aquéllos a quienes la voluntad misma anima todavía, efectivamente nada. Pero también es, para aquéllos en los que la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y vías lácteas —nada»<sup>119</sup>.

En Schopenhauer, el dedo apunta ya hacia la llaga, Nietzsche lo hundirá en ella sin miedo: bajo la autonegación ascética de la voluntad se oculta un odio contra el mundo, una aversión hacia la vida, la maldición que el mundo «real» de la metafísica platónico-cristiana lanza sobre el mundo (aparente) del devenir y los sentidos; en una palabra, el nihilismo, es decir, «una voluntad de la nada», porque, en definitiva, «el hombre prefiere querer *la nada* o *no querer*»<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Cfr. *WWV*. I, IV, pgf. 70; Bd. I, pp. 546-549.

<sup>119</sup> *Loc. cit.*, pgf. 71; Bd. I, p. 558.

<sup>120</sup> NIETZSCHE, F.; *La genealogía de la moral*. III, Madrid: Alianza, 1975, p. 186.

### 3.3. ¿Afirmación de la voluntad más allá de la piedad (bien) y del egoísmo (mal)?

«El *contento de sí mismo* es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar.»

(B. SPINOZA, *Ética*. III, pr. 54, df. 25. Madrid: Editora Nacional, 1975, p. 251).

El análisis schopenhaueriano de la conducta humana ha culminado su sistema filosófico y colocado al hombre ante la alternativa de ser piadoso y, por tanto, moralmente «bueno», negando la voluntad de vivir, o bien de ser egoísta y, por consiguiente, moralmente «malo», al afirmar la voluntad de vivir con todos sus dolores y miserias. No parece que se vislumbre una tercera posibilidad, porque «una *vida feliz* es, dice Schopenhauer, imposible; lo más elevado que puede alcanzar el hombre, es una *vida heroica*»<sup>121</sup>.

Sin embargo, cabe preguntarse si el propio despliegue del pensamiento schopenhaueriano no hubiera podido derivar por derroteros diferentes. El texto mismo del *Mundo como voluntad y representación* indica la dirección en que hemos de buscar ese nuevo sendero, a saber, el de la afirmación completa de la voluntad más allá de la piedad y el egoísmo. Esta afirmación de la voluntad no sería susceptible de valoración moral: queda allende el bien y el mal. Ella sólo es posible desde la más plena autoconsciencia. Es imprescindible que el hombre llegue a conocerse por entero con el fin de que no pueda ser zarandeado por cambios en su humor o en las circunstancias externas. De este modo nunca se desviará de su camino, jamás querrá en concreto en un momento dado algo distinto de lo que quiere su voluntad en general. Descubrirá la naturaleza y el alcance de sus fuerzas y de sus debilidades, lo que le permitirá eludir dolores innecesarios. Como el placer no es otra cosa que el goce de nuestra propia potencia y el dolor, el reconocimiento de nuestra impotencia, el hombre que ha logrado conocerse a sí mismo sabe dónde acaba su poder y evitará todo empeño que exceda su potencia innata: «Sólo quien esto consiga será siempre lo que es, con plena conciencia de sí mismo: su yo nunca le traicionará, porque él sabrá siempre lo que puede esperar de sí mismo. Un hombre semejante llegará a participar de la alegría de sentir su poder y rara vez experimentará el dolor de evocar sus debilidades»<sup>122</sup>. Este hombre cumpliría la máxima de Goethe: «Llega a ser lo que eres», porque conociéndose desarrollaría sus aptitudes más positivas y las aplicaría en la línea más adecuada a su carácter. Sería fiel a su destino y consumaría

<sup>121</sup> *PP*. II, Kap. 14, pgf. 173; Bd. V, p. 380.

<sup>122</sup> *WWV*. I, IV, pgf. 65; Bd. I, p. 420.

su auténtica vocación. Ello es posible porque no se conoce a sí mismo como mera representación fenoménica, sino que, elevándose por encima del principio de razón, se reconoce como objetivación inmediata de la voluntad fuera del espacio y del tiempo, reconoce en sí mismo la Idea que, en cierto modo, él es. La afirmación que surge de este autoconocimiento va más allá del egoísmo y permite al hombre comprometido con ella vencer a los horrores de la muerte que atemorizan a los débiles; pues sabe que ésta sólo afecta a su fenómeno, pero jamás alcanza a su esencia, la voluntad de vivir que disfruta de la eternidad del presente, del que el tiempo no es más que su imagen desplegada y multiplicada por el principio de razón. La forma de la objetivación de la voluntad es un presente sin fin, «como un mediodía eterno que no fuera interrumpido por noche alguna, o semejante, si se quiere, al sol verdadero que arde sin cesar cuando nos parece que se sumerge en el seno de la noche»<sup>123</sup>.

El hombre imbuido de estas verdades y contento con la vida tal como es, amante de la misma hasta el punto de ser capaz de pagar sus efímeros goces con los tormentos que le acechan, y dispuesto a recomenzarla sin cesar eternamente con juicio lúcido y sereno, este hombre se erguiría «con sólidos y robustos huesos sobre la tierra firme y duradera»<sup>124</sup>.

Julián CARVAJAL CORDON  
Encarnación PESQUERO FRANCO

---

<sup>123</sup> *Loc. cit.*, pgf. 54; Bd. I, p. 387.

<sup>124</sup> GOETHE, J. W.; *Grenzen der Menschheit*. Citado en *WWV*. I, IV, pgf. 54; Bd. I, p. 392.