

*El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí**

VOLKER SPIERLING
(Tubinga)

La vida de los hombres y los animales es para Schopenhauer dolorosa en infinitos respectos. Para Schopenhauer la polémica de si en el mundo hay más placer que dolor, más alegría que sufrimiento, es ociosa. Hay miseria y ésta es inmensamente grande. «Quien quiera someter a prueba con brevedad», dice Schopenhauer, «la afirmación de que en el mundo el placer prevalece sobre el dolor, o que, al menos, ambos se contrapesan, que compare los sentimientos del animal que devora a otro con los sentimientos del animal que es devorado»¹.

Naturalmente, resulta fácil la objeción de que esta visión pesimista es exagerada, que, por ejemplo, también hay hombres que viven de buen grado, que incluso se sienten felices. Pero Schopenhauer conoce esta objeción demasiado bien, y la rechaza con gran agudeza: «El que miles hubieran vivido en la felicidad y el gozo jamás compensaría, con todo, la angustia y el tormento mortal de un único individuo»². Schopenhauer plantea con esto implícitamente la cuestión: ¿Cómo puede sentirse, en general, un hombre feliz mientras siquiera un único individuo sufra?

Schopenhauer contempla el mundo con absoluta consecuencia desde el ángulo visual del sufrimiento. Para profundizar en la comprensión de por qué Schopenhauer hace esto, me remonto a una anotación de viaje del joven filósofo en el año 1804. Schopenhauer visita la ciudad de Lyon y se asombra de la falta de asombro que allí impera. Con 16 años anota en su diario de viaje:

* Lección dictada por el Dr. Volker Spierling en el curso «Pesimismo y Nihilismo: De Schopenhauer a Heidegger» perteneciente a los Cursos de Verano organizados por la Universidad Complutense en El Escorial (1-12 de agosto, 1988). Traducción del alemán por Ana Isabel Rábade Obradó.

1. SCHOPENHAUER, A.: *Parerga und Paralipomena*, vol. II (sigla: P II), en *Sämtliche Werke*, edit. por Arthur Hübscher, Wiesbaden, Brockhaus, 1972, 3ª ed., tomo 6, parágrafo 149, pág. 310.

2. SCHOPENHAUER, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I (sigla: W II), en *Sämtliche Werke*, ed. cit., tomo 3, cap. 46, pág. 661.

«Es un hecho absolutamente reconocido que ningún lugar de la Revolución ha sufrido tanto como, bajo todos los conceptos, *Lyon*; y esta grande y espléndida ciudad es ahora, desgraciadamente, digna de señalarse como el escenario de horrores nunca vistos. Apenas si hay alguna familia de la cual no hayan muerto diversos miembros, y, habitualmente, los cabezas de familia, en el patíbulo. Y los desdichados habitantes de *Lyon* se pasean ahora por el mismo sitio en el que sus amigos y parientes cercanos fueron amontonados y pasados por las armas con cañones *à mitraille* hace diez años. ¿No les sale al encuentro la imagen sangrienta de sus padres que entregaron el alma en martirio? ¿Podría creerse que pasan por delante de aquel sitio y pueden relatar friamente la ejecución de sus amigos? Es increíble cómo borra el poder del tiempo las impresiones más violentas y terribles (...). A pesar de que *Lyon* ha sufrido tan horriblemente, se hace aquí, sin embargo, más vida social que en *Marsella* y se celebran, como en Alemania, veladas de sociedad»³.

Schopenhauer está escandalizado. Ahí está la «grande y espléndida ciudad» con sus habitantes que celebran divertidas «veladas de sociedad», y ahí está, a la vez, la misma ciudad como escenario de pasados «horrores nunca vistos». «Apenas si hay alguna familia de la que no hayan muerto diversos miembros (...) en el patíbulo». Schopenhauer escucha la risa de los supervivientes y, al mismo tiempo —en su espíritu—, los gritos de miedo y de dolor de sus parientes moribundos. ¿Cómo se armoniza una cosa con otra? Evidentemente, algo se ha escapado de la conciencia de los habitantes de *Lyon*, y lo que ha permanecido en ella se manifiesta en la forma de una bella apariencia exterior. Evidentemente, las insostenibles experiencias de dolor han sido expulsadas fuera de la conciencia, de modo que la vida cotidiana se normalice de nuevo y no sea ya entorpecida en su desenvolvimiento práctico para la vida. La paralizante ambivalencia resulta por de pronto superada en la conciencia merced a un doble fondo. La nueva facticidad está depurada de los efectos del recuerdo y, desde este momento, se deja «relatar friamente». Así, las risas de las veladas de sociedad se encuentran todavía mediadas por este deterioro de la experiencia y, pese a toda la alborozada felicidad y pretendida espontaneidad, llevan el estigma de una mentira inconsciente. El hilo de la reminiscencia —que, de acuerdo con una ulterior teoría de Schopenhauer sobre la locura, ofrece el criterio de la salud psíquica⁴— está roto. La falta de asombro predomina como una normalidad que se da por sobreentendida.

Únicamente el viajero Schopenhauer, el sensible extranjero, experimenta en sí mismo la ambigüedad de la experiencia; y ésta le conmociona.

3. *Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer*, edit. por Ludger Lütkehaus, Zürich, Haffmans, 1988, pág. 151 y ss.

4. Cfr. W I, parágrafo 36, págs. 226-228 y W II, cap. 32, págs. 456-460. Cfr. también: SCHOPENHAUER, A., *Theorie des gesammten Vorstellens. Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen, Teil I*, edit. por Volker Spierling, München/Zürich, Piper, 1986, págs. 390-397.

El joven viajero vuelve a recordar virtualmente a la ciudad su catástrofe vivencial. Podemos, empero, conjeturar que la sana imaginación de Schopenhauer tropezó en su entorno próximo con el rechazo, incluso fue mal considerada, y fue imputada más bien a su malhumorada psicología que al déficit experiencial de toda una ciudad. Schopenhauer concede a los cuerpos desgarrados por las balas de cañón una condolencia que no amordaza sus gritos por más tiempo. Su identificación con las víctimas se convierte en sirena, en una sirena que ya no se puede parar y cuya alarma sigue resonando también aquí y ahora en nuestras cabezas. Donde quiera que se oiga esta sirena no hay olvido de las víctimas, ni prescripción del horror, ni triunfo de los verdugos sobre las víctimas; e igualmente, tampoco ningún bloqueo del asombro filosófico.

Hasta aquí, por lo que respecta al ejemplo de Lyon. Me gustaría simplemente añadir todavía otro ejemplo tomado de nuestros días, para hacer patente que Schopenhauer atina certeramente con su pesimismo. El 20 de julio de 1988 podía leerse en un diario alemán la siguiente noticia:

«La guerra del Golfo ha exigido hasta ahora, según los cálculos, un millón de vidas humanas (...), de ellos, 200.000 irakíes.

La gran cantidad de autos de la marca alemana Volkswagen Passat "Made in Brazil" que se ofrecen a la vista en las calles de Bagdad dan testimonio de miles de caídos tan sólo en esta ciudad: cada familia que ha perdido un miembro en el frente recibe gratuitamente un coche de esta clase»⁵.

En la obra teatral de Goethe *Torcuato Tasso* se dice que, cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concedió poder expresar lo que sufre. Esto es, en el fondo, lo que inspira al filósofo Schopenhauer. Schopenhauer quiere expresar el grito de dolor, quiere traducir el sufrimiento por medio del concepto. El joven, tanto como el viejo Schopenhauer, mira al doble fondo de la experiencia y apela a dos modos de consideración. Schopenhauer reflexiona sobre la ciudad de Lyon o sobre complejos experienciales de otra clase, por una parte, distanciadamente desde fuera, por otra, se introduce vivencialmente en ellos identificándose desde dentro.

Dicho de modo más simple, son dos las certezas que constituyen el fundamento de la filosofía de Schopenhauer, dos evidencias de una clase totalmente diferente: el «yo pienso» lógico y el «duele» vivencial. ¿Qué es eso, se pregunta Schopenhauer, que atraviesa existencialmente mi pensamiento, qué es esta dolorosa incógnita, cuál es su sentido, si es que tiene alguno? El «yo pienso» responde en esta interpretación mía, algo extremada, al «mundo como representación», el «duele», al «mundo como Voluntad». La determinante perspectiva doble del pensamiento de Schopenhauer la

5. *Südweste Presse*, 20 de agosto de 1988.

expresa ya *in nuce* el título de su obra capital: *El mundo como Voluntad y representación*.

Si pongo aquí en conexión el «duele» con la Voluntad de Schopenhauer, es, pues, para hacer salir a la luz otra vez, para hacer asumible de nuevo de una forma más viva el problema que se halla detrás del término Voluntad. El problema de Schopenhauer es un problema existencial, no es académico, ni de definición, ni de historia de la filosofía. Los términos filosóficos se nos presentan desde la historia de la filosofía —como aquí, por ejemplo, el término Voluntad— con demasiada facilidad como etiquetas, como algo petrificado, como algo cosificadamente encontrado. Lo frágil, lo tierno, lo intencional que también pueden transportar los términos filosóficos, se pierde con frecuencia a través del trato cosificante con ellos. Si, por lo tanto, digo que el «duele» responde al mundo como Voluntad, «Voluntad» significa fuera de ello en Schopenhauer naturalmente todavía más, por ejemplo: impulso ciego, materia, voluntad de conocimiento, culpa. Pero el término «Voluntad» responde también de un modo central a este anónimo «duele».

La filosofía abstractamente argumentativa de Schopenhauer expresa a través de este «duele» algo que ya no se puede explicar mediante una argumentación abstracta o lógicamente demostrativa. Schopenhauer acomete, pues (más bien implícitamente), el intento de decir con los recursos del concepto aquello que, propiamente, no se puede decir con los recursos del concepto. Quiere decir lo indecible. Quiere decir mediante el lenguaje lo que no se puede decir mediante el lenguaje. Quiere decir el mundo como Voluntad con el mundo como representación. En cierto sentido, quiere hacer silbar en nuestras cabezas una insoportable sirena que ya no se puede detener; aun cuando él mismo aclara que contempla y explica el mundo de una manera distanciada simplemente tal y como es. Vistos desde esta perspectiva, los escandalizadores pasajes del pesimismo de Schopenhauer son calculadas llamadas de socorro a nuestra cotidiana sordera. Esto caracteriza su filosofía como una tentativa subjetiva. Pero en la experiencia misma que quiere traer a discusión se revela algo objetivo. Y es que la experiencia está mediada, por una parte, por aquél que hace la experiencia; por otra parte, sin embargo, la experiencia está mediada igualmente por aquello que es experimentado. Sin un algo a lo que la experiencia se refiera no habría en absoluto experiencia. Este contenido objetivo de la experiencia es lo que más importa a Schopenhauer. No quiere lamentarse subjetiva o privadamente.

Es decir: la filosofía de Schopenhauer es también expresión de este anónimo «duele» objetivo que oprime a la conciencia como momento vital. El «duele» exige que algo cambie. El «duele» se hace saber en el pensamiento como algo que no debería ser. En cuanto que un momento expresivo es, pues, inherente, de esta manera muy característica, a la filosofía de Schopenhauer; los conceptos que él maneja representan también a aque-

llo que no es en sí mismo concepto, que radicalmente no se aviene a la lógica del discurso, que no es jerárquico, que no se sitúa en su lugar. Aquí radica la afinidad de Schopenhauer con el arte. Pero, frente al arte, Schopenhauer representa lo no conceptual siempre y solamente a través del medio del concepto. Y este medio del concepto aparece —en contraposición con el arte— con la pretensión de ser verdadero. El medio del concepto tiene su propio orden. Formula en sí mismo la pretensión de una validez objetiva.

La filosofía de Schopenhauer es sistema y expresión al mismo tiempo, y sistema y expresión están entretnejidos uno con otro. Esto hace difíciles las relaciones con su filosofía y caracteriza su oscilante posición entre el criticismo de Kant y el Romanticismo.

Estoy convencido de que las interpretaciones de Schopenhauer que reducen su comprensión al contenido doctrinal dogmático-conceptual del sistema son problemáticas o unilaterales. La filosofía de Schopenhauer consistiría en ese caso solamente en conceptos-etiqueta que no llegan al fondo de la cuestión. Las interpretaciones de este tipo —que son por lo general interpretaciones académicas— transforman la auténtica filosofía de Schopenhauer en, por así decirlo, un Lyon superficial y unidimensional que se deja relatar fríamente y superar con la misma frialdad, lo que significa en este caso dejarse refutar. La filosofía de Schopenhauer, reducida de esta manera, sería un anticuado cuento abstracto de la historia de las ideas. Aquí se encuentra mi propia dificultad en las relaciones con Schopenhauer, mi propia ambivalencia en el enjuiciamiento de su filosofía.

Me gustaría afirmar que, justamente en la tensión, en la diferencia entre momento lingüístico y momento no lingüístico, tiene su lugar propio el pensamiento filosófico de Schopenhauer. Dicho de otra manera: la verdad filosófica de Schopenhauer —si se encuentra en él alguna, y yo creo que se encuentra— está ligada de la manera más estrecha a esta diferencia entre el significado puramente conceptual de sus palabras y aquello que el lenguaje expresa con estas palabras.

Desde aquí se puede echar una ojeada a la crítica de Schopenhauer a otros filósofos desde Leibniz a Hegel. Esta crítica se puede entender también, resumidamente, en el sentido de que Schopenhauer les reprocha no apreciar en lo justo la diferencia entre el momento lingüístico y el momento no lingüístico. Entendido así, Schopenhauer critica que estas filosofías son ficticias, porque desatienden esta diferencia y establecen falsas identidades.

Ya que todo este estado de cosas del momento expresivo es importante para el enjuiciamiento del pesimismo de Schopenhauer me gustaría profundizar en él. ¿Qué significa este estado de cosas con vistas a la declaración metafísica fundamental de Schopenhauer: la cosa en sí, o sea, la esencia del mundo es igual a Voluntad?

De modo habitual se lee lacónicamente en los libros de historia de la

filosofía algo así: Schopenhauer determina la cosa en sí de Kant como Voluntad, o también, como Voluntad de vivir. La Voluntad es lo Absoluto. Schopenhauer mismo emplea formulaciones semejantes. Estas formulaciones cuadran, sin que, sin embargo, acaben de cuadrar.

La Voluntad no puede identificarse en un sentido exacto como lo Absoluto. Ya desde el transfondo de lo que he dicho sobre el momento expresivo de la filosofía de Schopenhauer no puede esto cuadrar y debe ser precisado. Cuando terminológica y definitivamente digo «la Voluntad es igual a lo Absoluto» queda suprimida la diferencia entre el «yo pienso» y el «duele». En el lugar de la diferencia queda la identidad de una definición conceptual. Quisiera decir esto con mayor claridad: que la Voluntad, en un respecto totalmente decisivo, no es ninguna cosa en sí absoluta, ningún absoluto, lo muestra la vía cognoscitiva de Schopenhauer. Echemos una mirada al curso de su argumentación. ¿Cómo llega Schopenhauer a su afirmación de que la esencia del mundo es Voluntad?

Schopenhauer llama a la realidad objetiva «mundo como representación», porque siempre se refiere a la percepción de los sentidos y al pensamiento de un sujeto cognoscente. ¿Es el mundo como representación tan sólo un modo determinado de daticidad? ¿Está condicionado el mundo como representación por la índole de nuestro intelecto, con cuyas facultades intentamos iluminar el mundo más o menos como con la luz de un farol? Schopenhauer responde afirmativamente a estas cuestiones y sigue preguntando: ¿Qué aspecto tiene el mundo como representación con independencia de nuestro intelecto? ¿Qué es el mundo, además, fuera de ser representación *para nosotros*?

Schopenhauer es un metafísico crítico. Sabe que no podemos apearnos del farol de nuestro conocimiento para contemplar el mundo tal como está constituido independientemente de nuestro intelecto. Los conceptos metafísicos no deben ser, por consiguiente, así lo exige Schopenhauer, quiméricos conceptos especulativos, sino que han de permanecer vinculados al mundo como representación, es decir, a nuestras experiencias externas e internas. El filósofo es también sólo un hombre y no posee ningún sexto sentido como los murciélagos. De todos modos, la exigencia de Schopenhauer tiene algo de paradójico: la metafísica ha de tener que ver, a pesar de todo, precisamente con aquello que existe independientemente del mundo empírico como representación y ha de ligarse, siendo así, directamente a este mundo como representación. ¿Cómo hay que entender esto? Hay que entenderlo en el sentido de que Schopenhauer modifica el concepto de metafísica. Dicho con más exactitud: Schopenhauer renuncia a la reivindicación tradicional de la metafísica de una certeza apodíctica.

Kant dijo: un saber teórico, *de contenidos*, de la esencia del mundo no es posible como saber *a priori*.

Schopenhauer dice: Sí, eso es verdad. Una metafísica *a priori de contenidos* no es posible. Pero una metafísica *a posteriori de contenidos* es posible,

o sea, una metafísica que se apoya en la experiencia. Indudablemente, su pretensión de ser verdadera se ve limitada. Para una metafísica *a posteriori* no hay ninguna verdad absoluta. Esto lo dice Schopenhauer, aunque no literalmente, en el capítulo 17 del segundo volumen de su obra capital *El mundo como Voluntad y representación*, capítulo importante en nuestro contexto.

¿Cómo es posible, pues, para Schopenhauer, una metafísica que se da por satisfecha en sus pretensiones cognoscitivas? De acuerdo con Schopenhauer, la realidad intuitiva «significa» algo. Alude a algo que ella es además, más allá de su ser-representación. En ella encuentra su expresión algo que no es representable para nosotros mismos, es decir, que no es objetivamente intuible ni objetivamente pensable con nuestros conceptos dependientes del mundo de las cosas. El mundo como representación se asemeja a una «escritura cifrada», el desciframiento de cuyo significado es la tarea de la metafísica. «La naturaleza entera es un gran jeroglífico que requiere una interpretación»⁶. La cosa en sí debe expresar su esencia en el mundo que se nos aparece, puesto que no es sino este mismo mundo de la representación en forma modificada. De ahí que la cosa en sí deba poder interpretarse, en el marco de nuestras posibilidades, a partir del mundo de la representación: «La totalidad de la experiencia», dice Schopenhauer, «se asemeja a una escritura cifrada, y la filosofía, al desciframiento de la misma, cuya corrección se acredita por la coherencia que se pone de relieve por todas partes. Con tal que esta totalidad sea captada con suficiente profundidad, debe poderse, entonces, interpretar y explicar por sí misma»⁷.

Se trata de expresar una vez más dentro de los límites de la filosofía esto objetivamente expresable y de entenderlo hermenéuticamente. Lo metafísico es, por ello, para Schopenhauer, la verdadera interpretación del «sentido y contenido» del mundo físico, o sea, interpretación del mundo como representación.

La consideración de las fuentes cognoscitivas de Schopenhauer hace evidente que su metafísica no puede, desde sus propias condiciones, llegar en modo alguno a una verdad absoluta. Schopenhauer mismo se impide partir de una esencia transcendente. Si dice que la Voluntad es la cosa en sí, esto no significa entonces, en ningún caso, que pueda partir de la Voluntad como un absoluto dado. Todavía más: tampoco puede significar que alguna vez pudiera alcanzar un conocimiento incondicionado semejante. Schopenhauer lo sabe, incluso aunque él mismo parezca olvidarlo muy a menudo en su orgullosa vanidad. ¿Cómo descifra, pues, Schopenhauer la escritura cifrada del mundo como representación?

6. SCHOPENHAUER, A.: *Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen, Teil II*, edit. por Volker Spierling, München/Zürich, Piper, 1987, 2.^a ed., pág. 64.

7. W II, cap. 17, pág. 202 y ss.

El cuerpo propio suministra la clave. De entre todos los objetos, el cuerpo es el más extraordinario. Nos está dado, de entre todos los demás objetos, con la mayor intimidad y de un doble modo. Desde fuera conocemos el cuerpo como una cosa intuible, desde dentro, como una variedad de estímulos sensoriales, necesidades y pasiones subjetivas. Todos los demás objetos nos están dados tan sólo de una manera simple. Sólo los conocemos a modo de cosas desde fuera. El cuerpo lo conocemos además, adicionalmente, desde dentro, como algo que nos oprime, como algo pulsional, como algo volente. Al sujeto cognoscente le está dada, a través de su experiencia íntima del propio cuerpo, la palabra clave del enigma metafísico. Tiene por nombre *Voluntad*.

Schopenhauer parte en su metafísica hermenéutica de esta experiencia íntima empírico-psicológica del propio cuerpo y la transfiere por analogía a la totalidad del mundo como representación. Schopenhauer supone —ciertamente con considerables limitaciones— que también la naturaleza en su conjunto tiene un lado íntimo, un lado sustraído a la representación, que es *semejante* a la voluntad humana. La Voluntad como concepto básico de la metafísica es, con ello, tan sólo una *denominatio a potiori*, una denominación según aquello que nos es más conocido. Este origen de la metafísica en fuentes de conocimiento empíricas muestra que la Voluntad es algo relativo respecto de nuestro conocimiento.

En este punto, no obstante, invierte Schopenhauer el punto de vista. Ya no mira desde el mundo como representación al mundo como Voluntad. Contempla ahora, inversamente, desde la Voluntad en la naturaleza, o sea, desde el mundo como Voluntad, el mundo de la representación. Este cambio metódico de consideración conduce a un uso ambivalente del concepto de Voluntad. Esta es la razón de por qué Schopenhauer habla unas veces con reservas de la Voluntad, y otras, de tal modo como si la Voluntad fuera efectivamente lo Absoluto sin más.

En otras palabras: Schopenhauer filosofa desde dos direcciones y establece, en cada caso, presupuestos contrarios. Primeramente, parte del punto de vista empírico-individual y se pregunta, en su desciframiento hermenéutico del mundo como representación, cada vez más detallada y profundamente por la esencia originaria del mundo. La reconoce aproximativamente en la Voluntad, pero este conocimiento ha de detenerse, por decirlo así, a «medio» camino, ya que la interpretación en esta dirección no se puede llevar a término a causa de los límites de nuestro conocimiento, por lo que tampoco puede ser apodíctica. Por esta vía no alcanza Schopenhauer, por lejos que pueda llegar, ningún final de trayecto: «Cualquiera que sea la antorcha que encendamos y cualquiera que sea el espacio que pueda alumbrar, nuestro horizonte permanecerá constantemente rodeado por una noche cerrada»⁸. Qué sea la cosa en sí últimamente y con indepen-

8. W II, cap. 17, pág. 206.

dencia de su fenómeno, a ésta, la última de todas las preguntas, no le puede dar respuesta Schopenhauer, como él mismo reconoce. La cosa en sí, concebida absolutamente, es incognoscible⁹.

En segundo lugar, Schopenhauer toma la Voluntad conocida a «medio» camino y, mediante la inversión del punto de vista, eleva este término de llegada condicionado a un principio (aparentemente) incondicionado. La Voluntad, reconocida hasta el momento con reservas, es presupuesta ahora como realidad metafísica-supraindividual para, desde aquí, poder abarcar especulativamente y fundar ontológicamente el mundo como representación. Pero esta inversión convierte por fuerza el «medio» camino en uno «completo». Como quiera que Schopenhauer presupone de aquí en adelante este punto de partida como definitivo, cosa que está en contradicción con el resultado del primer modo de consideración, coinciden en el segundo Voluntad y cosa en sí. Ambos puntos de vista componen, no obstante, metódicamente considerados, una unidad, aun cuando señalan una discrepancia.

Schopenhauer piensa, por tanto, el mundo como Voluntad complementariamente, una vez con limitaciones críticas y fenomenísticas, otra, como principio metafísico originario. Esto depende de si considera el mundo como Voluntad desde la perspectiva del mundo como representación o, inversamente, el mundo como representación desde la perspectiva del mundo como Voluntad. Esta es también la razón de por qué el lector crítico algunas veces no sabe bien cuándo habla Schopenhauer como psicólogo y cuando como metafísico.

9. SCHOPENHAUER, A.: *Gesammelte Briefe*, edit. por Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier Herbert Grundmann, 1978, pág. 219. En W II, cap. 17, pág. 206, escribe enfáticamente Schopenhauer: «La solución última del enigma del mundo tendría que hablar necesariamente tan sólo de las cosas en sí, no ya de los fenómenos. Pero todas nuestras formas cognoscitivas están justamente orientadas sólo a éstos; de ahí que tengamos que hacernos todo comprensible por medio de la coexistencia, la sucesión y las conexiones causales. Pero estas formas sólo tienen sentido y significado en referencia al fenómeno: las cosas en sí mismas y sus posibles relaciones no se pueden concebir por medio de aquellas formas. Por ello, la auténtica solución positiva del enigma del mundo ha de ser algo que el intelecto humano es completamente incapaz de captar y pensar; de tal suerte que, si un ser de una clase superior viniera y se esforzara de todos los modos por hacernos comprenderlo, no podríamos entender absolutamente nada de sus revelaciones. Así pues, aquéllos que pretenden conocer los últimos, esto es, los primeros fundamentos de las cosas, o sea un ser primordial, un absoluto, o de cualquier otra forma que se lo quiera llamar, juntamente con el proceso, las razones, los motivos, o lo que sea, como consecuencia de los cuales el mundo resulta, o emana, o se precipita, o es producido, puesto en la existencia, “despachado” y enviado a paseo, éstos gastan bromas pesadas y son unos farsantes, cuando no meros charlantes». Cfr. SPIERLING, V. (Edit.), *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, págs. 264, 285-287 y 347.

El resultado de nuestra deliberación es, en cualquier caso, éste: La Voluntad no es lo absolutamente originario, eterno e indestructible, de lo que se dejaría deducir el mundo con necesidad y universalidad. Schopenhauer se protege contra esta pobre clase de interpretación en una vehemente carta del año 1852 a Julius Frauenstädt:

«Mi filosofía no habla jamás de la tierra de Jauja, sino de *este mundo*, es decir, es *inmanente*, no trascendente. Realiza una lectura del mundo que existe ante nuestros ojos como si fuera una tablilla jeroglífica (cuya clave ha encontrado en la Voluntad) y muestra su coherencia sin excepción. Enseña qué es el fenómeno (*Erscheinung*) y qué la cosa en sí. Esta es, sin embargo, cosa en sí sólo de un modo *relativo*, es decir, en su conexión con el fenómeno; y éste es fenómeno sólo en su relación con la cosa en sí. Fuera de esto aquél es un fenómeno cerebral (*Gehirnphänomen*). Pero qué sea la cosa en sí *fuera* de esa relación nunca lo he dicho, porque no lo sé; en tal relación es, sin embargo, Voluntad de vivir»¹⁰.

Volvamos al punto de partida. Subrayé que la filosofía de Schopenhauer tiene su lugar propio justamente en la diferencia entre el momento lingüístico y el no lingüístico. La pregunta era entonces: ¿Qué significa este estado de cosas con vistas a la declaración metafísica fundamental de Schopenhauer de que la cosa en sí es igual a la Voluntad? La vía del conocimiento que Schopenhauer recorría mostró que la diferencia entre momento lingüístico y no lingüístico conduce hasta el punto más elevado de la metafísica, donde aparece como diferencia entre Voluntad y cosa en sí absoluta. El término «Voluntad» no presenta, por tanto, ninguna identidad de concepto en la que estuvieran superadas todas las contradicciones.

Dicho de otra manera: si no se diera esta diferencia, la filosofía de Schopenhauer desembocaría entonces en una filosofía de la identidad en la que el grito de dolor estaría integrado, en la que el momento expresivo se habría recogido racionalmente y subordinado como algo secundario. Schopenhauer no concluye su sistema con una última identificación racional. El pensamiento ya no puede afirmar ser el dueño de todo el ser. El término «Voluntad» responde a la no identidad objetiva de la esencia del mundo. Esta no identidad se la representa Schopenhauer como desacuerdo de la Voluntad consigo misma. La Voluntad, que quiere la vida, se consume a sí misma de una manera atroz, hince, en el sentido más auténtico de la palabra, los dientes en su propia carne, por cuanto un ser vivo tiene que devorar a otro para seguir con vida.

El mundo no está en orden. En lo más íntimo de su mecanismo algo no marcha. Por ello dice Schopenhauer:

«El carácter de las cosas de este mundo, sobre todo del mundo humano, es (...) la *deformidad*, en lo moral, en lo intelectual, en lo físico, en todo»¹⁰.

10. P II, parágrafo 156a, pág. 323.

Schopenhauer intenta prestar a este desgarró, que atraviesa al mundo entero así como a cada ser humano particular, una adecuada expresión con su pesimismo. Sólo en la figura de la negatividad puede expresar Schopenhauer el mal del mundo sin tener que asentir a él al mismo tiempo.