

SCHOPENHAUER: ENTRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD

*Ana Isabel Illanes**

A Milagros Mier

Entra precisamente en los designios de la naturaleza que la voluntad llegue a la luz, pues sólo con la ayuda de la luz puede conseguir la liberación.

Schopenhauer

La idea de una necesidad natural que rige a todos los fenómenos y que se explica por la causalidad, no es sólo un tema recurrente en la filosofía de Schopenhauer, sino un factor esencial desde el cual problematiza su concepción de libertad, que es la que vamos a atender en este escrito. Intentaremos hacer una lectura de su idea de libertad tomando en cuenta los conceptos antagónicos que la conforman, tales como: consciente e inconsciente, inmanencia y trascendencia, conocimiento racional y conocimiento intuitivo, desde los cuales nuestro filósofo piensa dicha libertad. Su pensamiento, por una parte, recibe una marcada influencia de los pensadores de la llamada primera modernidad, como Spinoza, Hume y Lutero, quienes restauran la antigua filosofía de la necesidad y ponen en cuestión la libertad humana; también de Kant y del Romanticismo. El determinismo universal sostenido por la ciencia natural de la modernidad, así como las concepciones mecanicistas, los fatalismos, psicologismos y materialismos sostenidos en su época, que hacen a

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

un lado la existencia autónoma del hombre, se van a encontrar en el centro de sus reflexiones.

Nuestro pensador parte de la idea de necesidad¹ como algo inherente a todo acontecimiento. Desde su perspectiva, aunque el transcurso de las cosas se nos presenten como algo casual, en realidad todas las eventualidades se ven implicadas, unidas por una necesidad profundamente oculta, para la cual el azar mismo constituye un mero instrumento. Así llega a mencionar que, si la necesidad no mantuviera unidas todas las cosas, estaríamos ante un monstruo, ante un gesto sin sentido ni significado, ante la obra de la verdadera y pura casualidad. A tal grado dicha necesidad se vuelve prioritaria en su visión del mundo que en *Los designios del destino* nos dice:

Que todo cuanto sucede tiene lugar, sin excepción, bajo la más estricta necesidad, constituye una verdad que se puede comprender *a priori* y, por consiguiente, de modo irrefutable, a la que quiero dar en llamar aquí ‘fatalismo demostrable’.²

50 | Estamos ante un fatalismo de rango superior que Schopenhauer llama *fatalismo trascendente*. Ante una verdad *a priori* que se confirma *a posteriori*, empíricamente, cuya demostración no proviene de un juicio estrictamente teórico, sino que se va decantando paulatinamente a partir de la experiencia, del propio transcurso vital. Como prueba de esto menciona el hecho incuestionable del hipnotismo y la clarividencia, muy difundidos en su tiempo. Así llega a afirmar que si la clarividencia fuera común se verificarían innumerables acontecimientos anunciados.

¹ Para Schopenhauer “necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada [...] una vez que la razón está dada, la necesidad se une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos”, Schopenhauer, “Sobre la libertad de la voluntad humana”, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, Madrid, Siglo XXI, trad. Pilar López de Santa María, p. 41.

² Schopenhauer, *Los designios del Destino*, 1994, Madrid, Tecnos, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, p. 6.

El mismo transcurso vital del individuo, por muy confuso que parezca, constituye un todo en armonía consigo mismo: posee una tendencia, un destino determinado, un sentido instructivo como una epopeya meticulosamente planeada. Pero esta tendencia se da sólo en la vida de los individuos, mas no en la historia universal, ya que los pueblos sólo existen *in abstracto*, mientras que lo real son los individuos. La historia de la especie humana tomada en su conjunto no obedece a un plan teleológico, no es la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza como pensaban Kant y el mismo Hegel. Para Schopenhauer los acontecimientos históricos sólo representan un alfabeto que nos permite leer la Idea del hombre, ya que en sí mismos y por sí mismos carecen de importancia. El tiempo no trae algo nuevo e importante, ni puede producir algo que tenga realidad absoluta, no es un todo con un comienzo y un término, ni contiene un plan o un desenvolvimiento, ni mucho menos tiene un fin último que pretenda el perfeccionamiento del género humano.

Mientras que la historia universal no tiene directamente significado metafísico, sino que en ella se da una configuración fortuita, el mundo para Schopenhauer no sólo posee una significación física, sino un sentido propiamente moral y metafísico que él explica por medio del fatalismo trascendente. A partir de éste plantea el problema fundamental de la relación entre la mera contingencia física de un acontecimiento y esa necesidad metafísico-moral que él afirma. Nos habla de la esencia metafísica de las cosas, como el único lugar donde cabe buscar la raíz de la indescifrable unidad entre lo aleatorio y lo necesario que se presenta como una oculta directriz de todas las cosas humanas. Estamos ante un poder oculto que guía incluso las influencias externas, ante un enigma de nuestra propia interioridad únicamente captado, como toda verdad profunda, mediante imágenes metafóricas y analogías.

Podemos decir, en un primer momento, si nos referimos a los fenómenos de la naturaleza desde el punto de vista puramente objetivo, que todo queda sujeto sin excepción a la relación de causa y efecto. Todo cuanto sucede tiene lugar de un modo estricto y absolutamente

necesario, incluso lo que nos parece más azaroso no deja de ser algo necesario, pues en un punto, en algunos casos muy remoto, se hallan las causas que lo han determinado necesariamente. Desde esta óptica, que coincide con la de Leibniz, lo que llamamos azar supone una vinculación sellada por la necesidad, donde todas las cadenas que avanzan en la línea del tiempo forman una red común y estipulan el curso del mundo: nada es absolutamente casual, todo tiene lugar de modo necesario.

De ahí que todos los *fenómenos* y, por ende, todos los *acontecimientos* de la Naturaleza hayan de tener un carácter *necesario*; y esta necesidad suya queda testimoniada por el hecho de que para toda manifestación o suceso se ha de buscar un *fundamento* del cual dependan como *consecuencia*.³

52 | En un segundo momento, si nos referimos al hombre, también podemos mencionar que todos los episodios de su vida suceden conforme a la causalidad. Pero, en este caso, conforme a dos tipos de causalidad: con arreglo a la causalidad objetiva del curso de la naturaleza y con arreglo a una causalidad subjetiva que sólo existe para cada individuo. Ambos tipos de causalidad coexisten, ya que, desde su concepción, todo acontecimiento se inserta simultáneamente como un eslabón en cadenas tan diversas, donde incluso los destinos de múltiples hombres coexisten. Así, el destino de uno viene a coincidir con el destino del otro, siendo cada cual el héroe de su propio drama. Es como si estuviéramos ante un gran sueño, que sueña ese Único Ser, pero lo hace de tal manera que todos sus personajes sueñan con él.

Frente a esa necesidad que rige la existencia, Schopenhauer quiere encontrar el gozne de aquella gran antinomia: la coexistencia, la compatibilidad de la libertad con la necesidad, pues a pesar de la aceptación de esa necesidad que rige al mundo y al hombre, el filósofo continúa hablando de libertad. Libertad, que como formula a partir de la división

³ Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, 1993, Madrid, Debate, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, p. 22.

kantiana entre el mundo fenoménico carente de libertad y el mundo nouménico libre, se torna problemática. Así menciona que:

Cada cosa, cada acontecimiento es, en cuanto fenómeno, en cuanto objeto, *necesario* sin excepción; mas todo objeto es en sí *voluntad* y ésta es plenamente *libre* por toda la eternidad.⁴

Para nuestro filósofo, sólo la voluntad es libre, cosa que se deduce automáticamente de su *esseidad*, ya que ésta, al no ser fenómeno ni objeto ni representación, sino *cosa en sí*, es libre. La voluntad no se encuentra sometida al principio de razón, y al no ser consecuencia debida a un fundamento no conoce necesidad. Bajo su óptica, sólo la voluntad es absolutamente libre, genuinamente autónoma, de ella se desprende nuestro actuar y nuestro mundo, siendo heterónimo cualquier otro aspecto. Con la voluntad así entendida, estamos ante una instancia metafísica, situada más allá de la naturaleza, la cual existe de forma total e indivisa en cada individuo.

Pero, mientras que la voluntad se determina por sí sola sin que pueda darse ley alguna para ello, todo lo que pertenece al ámbito de lo fenoménico, a la objetivación de la voluntad, como es el caso del hombre, se ve necesariamente determinado, se encuentra sujeto a la validez absoluta del principio de razón. En este primer momento, parece que Schopenhauer disuelve el enigma de la libertad en una insoluble aporía, donde la persona no es libre, aun cuando sea manifestación de una voluntad libre origen de todas y cada una de las acciones. El hombre, aunque corresponde a un grado superior en la objetivación de la voluntad, se despliega en una sucesión de actos sometidos a la necesidad, donde todo cuanto sucede ocurre de un modo estrictamente necesario, y hasta los mismos acontecimientos llegan a ser como un texto impreso.

Para nuestro filósofo, los hombres no somos libres para optar por dos o más alternativas, no existe para ellos el llamado *liberum arbitrium indifferetiae*. Y si los hombres se confunden y se piensan libres, si se

⁴ *Ibid.*

creen poseedores del este *liberum arbitrium*, sólo es debido a que la voluntad mora fuera del principio de razón, del imperio de la necesidad, y su sentimiento de libertad como *cosa en sí* se encuentra transferido a su fenómeno: al hombre. El ser humano que tiene como dato inmediato de la conciencia el *liberum arbitrium indifferentiae*, no se percata que en realidad sus acciones, como todo lo que se encuentra inmerso en el tiempo, responden a una ley causal: responden a motivos. Schopenhauer llega a mencionar que, al igual que una bola de billar no entra en movimiento antes de recibir un impacto, un hombre tampoco puede moverse hacia algo si no lo determina un motivo que lo mueve de una manera tan necesaria e inevitable.

En oposición a la creencia de un libre albedrío de indiferencia –que está íntimamente ligado con el hecho de haber colocado la esencia del hombre en un alma: con el hecho de suponer al hombre como un ser consciente, abstractamente pensante, que llega de un modo subsidiario y como consecuencia a plantearse como un ser que quiere–, su pensamiento realiza un reacomodo, donde la voluntad resulta ser lo principal, lo primitivo, mientras que la inteligencia simplemente se une a la voluntad como un mero instrumento perteneciente a su fenómeno. De tal manera que llega a afirmar que todo hombre es lo que es por su voluntad, puesto que la voluntad es la base de su ser, y sólo en el curso de la experiencia, por medio de sus actos, el hombre llega a conocerse a sí mismo.

Schopenhauer rompe de un modo radical con el pensamiento tradicional que le atribuye a la voluntad una naturaleza secundaria; se desliga de esa tradición que no entiende que lo secundario es el conocimiento. Invierte las teorías logocentristas anteriores que consideran que la reflexión basta para llegar a ser de tal o cual modo, que postulan que el hombre no tendría más que reflexionar cómo quiere ser para llegar a ser de esa manera. Como si el hombre fuera una obra creada a la luz del conocimiento, cuando en realidad el ser humano es su propia obra antes de todo conocimiento: el conocimiento viene a alumbrar lo que ya se *es*. Con esto, estamos ante una nueva concepción del hombre, bajo esta nueva visión el hombre se torna un misterio para sí mismo,

se desconoce, se mantiene oculto. Schopenhauer añade otra instancia central para la comprensión del hombre: el elemento inconsciente.

De un modo más radical, el filósofo afirma que el hombre no puede decidir tener este carácter o el otro, ni cambiar el que tiene: lo que es lo es de una vez para siempre y sólo lo va conociendo gradualmente. Podemos decir que el hombre no quiere lo que previamente conoce, sino que llega a conocer lo que quiere: ese algo en el hombre inmodificable. Lo que el hombre quiere real y principalmente, la tendencia de su ser íntimo y el fin que por consiguiente persigue, es cosa que ninguna influencia externa ni enseñanza alguna puede modificar.

En su pensamiento el conocimiento se desplaza a otros ámbitos: al conocimiento de los motivos. Mientras que la voluntad considerada en sí misma, al margen de todo fenómeno es ciertamente libre y omnipotente, en sus manifestaciones individuales se ve determinada por causas. En el hombre, donde el conocimiento lo ilumina, se encuentra determinada por motivos frente a los cuales el carácter reacciona siempre necesaria y regularmente del mismo modo. Así nos dice que, además de las llamadas leyes naturales:

Hay una *ley* para la *voluntad humana*, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza; y una ley, por cierto, estrictamente demostrable, inviolable, sin excepción, inquebrantable, que lleva consigo la necesidad, no *vel quasi*, como el imperativo categórico, sino *realmente*: es la ley de la *motivación*, una forma de la ley de causalidad, o la causalidad mediada por el conocer. Ésta es la única ley demostrable de la voluntad humana, a la que ésta está sometida *como tal*. Dice que cada acción sólo puede producirse como consecuencia de un motivo suficiente.⁵

Pero, pese a la afirmación de necesidad en las acciones humanas, a los motivos que nos determinan, el pensador de *la voluntad de vivir* quiere salvar la coexistencia de la estricta necesidad de nuestras acciones con la libertad. Afirma una libertad que nos permite hablar

⁵ Schopenhauer, "Sobre el fundamento de la moral", en *Los dos problemas...*, *op. cit.*, p. 149.

de responsabilidad acorde al testimonio del sentimiento de responsabilidad que todos poseemos, y en virtud del cual nos consideramos los actores de nuestros actos. Sostiene una coincidencia entre la realidad empírica del mundo con su idealidad trascendental: una coincidencia de la estricta necesidad empírica del obrar con la libertad trascendental. Así aunque el hombre, en cuanto fenómeno, está determinado por la concatenación de causas y efectos, en cuanto al modo de su existencia, en cuanto a la Idea que en él se revela, lo que viene a ser su carácter inteligible: constituye una manifestación directa de la voluntad libre.

Mientras que la persona al estar sometida al principio de razón no es libre, la voluntad para Schopenhauer, que constituye el *en sí* de la persona, es libre en cuanto *cosa en sí*. Por eso, llega a decir que sólo nuestro ser es libre, es obra nuestra. Pero este *en sí* libre de la persona que supone una unidad al margen del tiempo, que se manifiesta en acciones, no es más que la voluntad extratemporal que contiene la esencia única e inmutable y que se manifiesta en cada una de nuestras acciones, donde la esencia del hombre alcanza su expresión más perfecta.

56

Ni nuestro *obrar* ni nuestra *vida son obra nuestra* y, sin embargo, sí lo son algo que nadie toma por tal: *nuestro ser y nuestra existencia*. Pues basándose en ello, así como en las circunstancias y acontecimientos exteriores que tienen lugar bajo la más estricta conexión causal, transcurre nuestra vida y nuestras acciones con plena necesidad. De acuerdo con esto, todo el transcurso vital de un ser humano se ve irrevocablemente determinado hasta en los más mínimos detalles desde su nacimiento.⁶

Para resolver la compleja relación entre necesidad y libertad, Schopenhauer se ayuda de la distinción kantiana entre carácter empírico e inteligible. Para nuestro filósofo, el carácter inteligible es la voluntad como *cosa en sí* en cuanto aparece en un individuo dado: es un acto extratemporal de la voluntad, indivisible, invariable, mientras que el carácter empírico es un mero despliegue del carácter inteligible. Es en el carácter inteligible donde la libertad se manifiesta,

⁶ Schopenhauer, *Los designios del Destino*, p. 12.

es la voluntad misma, lo radical en el ser humano, aquello que mora fuera del tiempo, de tal manera que, nuestros actos, al ser la continua repetición de la exteriorización de nuestra esencia, siempre tendrán lugar conforme a nuestro carácter inteligible e inmutable.⁷ Y es sólo a ese carácter inteligible, es decir, a la voluntad como cosa en sí, a la que le corresponde la libertad absoluta, la independencia de la ley de causalidad.

Pero ésa es una libertad trascendental, es decir, que no irrumpe en el fenómeno sino que está presente sólo en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y todas sus formas para acceder a aquello que, fuera de todo tiempo, se ha de pensar como la esencia interna del hombre en sí mismo. En virtud de esa libertad, todos los hechos del hombre son su propia obra, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico en su concurrencia con los motivos... Por consiguiente, la *voluntad* es, ciertamente, libre, pero sólo en sí misma y fuera del fenómeno.⁸

Para esclarecer este problema, Schopenhauer nos habla de la ley a la que están sometidas todas las cosas: *operari sequitur esse* (el obrar se sigue del ser). Conforme a esta ley tenemos que buscar nuestra libertad, no en nuestras acciones individuales, sino en nuestra total existencia y esencia, pues la libertad no se encuentra en el *operari*, sino en el *esse*. Sólo en el *esse* se encuentra la libertad, y en el ‘podría ser otro’, en el *es* radica la culpa y el mérito, pues a partir de él y de los motivos resulta necesariamente el *operari*. Por eso, sólo en lo que hacemos conocemos lo que somos. Desde esta óptica, toda existencia supone una esencia, supone determinaciones y propiedades que constituyen su carácter inmutable: su naturaleza esencial y peculiar en virtud de la cual es lo que es. De esta manera no se puede hablar de la libertad de las acciones, ya que aceptar esta libertad significaría aceptar una

⁷ Schopenhauer se vale tanto de la predestinación que comporta esa profunda convicción de que el hombre no cambia, como de Platón, quien toma de los egipcios la idea de que las almas antes de caer en los cuerpos eligen su vida que más adelante ya no pueden cambiar, doctrina que ya se encuentra en la metempsicosis del brahmanismo.

⁸ Schopenhauer, “Sobre la libertad de la voluntad humana”, *op. cit.*, p. 126-7.

existencia sin esencia, aceptar algo que es pero que al mismo tiempo no es nada: una contradicción.

El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez.⁹

En el pensamiento de Schopenhauer la libertad no queda suprimida sino desplazada desde el dominio de las acciones individuales, hasta una región superior, trascendental de difícil acceso a nuestro conocimiento. Y en este sentido se debe entender la expresión de Malebranche: la libertad es un misterio.

Como nos está vedada una comprensión *a priori* de nuestro carácter inteligible, y únicamente lo conocemos *a posteriori*: sólo por medio de nuestras acciones podremos apreciar nuestra condición. Schopenhauer resalta la importancia de nuestros hechos pasados, en cuanto huellas de nuestro carácter, en cuanto constituyen ese espejo de la voluntad donde contemplamos nuestro yo más íntimo y reconocemos el núcleo de nuestra voluntad. Con base en la experiencia es como hemos de saber lo que queremos y lo que podemos, y hemos de llegar al llamado carácter adquirido, que es un conocimiento abstracto de las peculiaridades inalterables del propio carácter inteligible manifestado en el carácter empírico, así como un conocimiento de la proporción y orientación de las propias fuerzas corporales y espirituales, y del conjunto de las cualidades y flaquezas de la propia individualidad. Schopenhauer resalta la importancia de este conocimiento, pues si descubrimos dónde moran nuestras energías y nuestras miserias, cultivaremos nuestras disposiciones naturales más eminentes (racionalización de las fuerzas), y las aplicaremos de la manera más conveniente, eludiendo aquellas tentativas para las que estamos escasamente dotados. Quien logre esto será íntegramente él mismo y no se fallará nunca, pues siempre sabrá lo que se puede exigir a sí mismo.

⁹ *Idem*, p. 128.

Conocimiento y necesidad

Aunque Schopenhauer haya acotado los alcances del conocimiento, su pensamiento le asigna un papel fundamental. Para él, el conocimiento que tenemos sobre el mundo explica las variaciones en el comportamiento de cada hombre. Desde su perspectiva, los motivos actúan tomando en cuenta el conocimiento que es mutable y oscila a lo largo de la vida entre la verdad y el error. De ahí que el obrar humano pueda verse modificado por su influencia en forma notable, sin que ello nos autorice a inferir un cambio en el carácter, ya que como sabemos: el conocimiento cambia el medio, mas no el fin. El conocimiento sólo nos abre a la multiplicidad de los motivos y hace que la voluntad actúe sobre motivos antes inaccesibles. Como señala Séneca: “El querer no es materia de aprendizaje”, y Schopenhauer afirma:

Aquello que el hombre *quiere propiamente*, el anhelo de su *ser más íntimo* y el *objetivo* que persigue conforme a dicho anhelo, no podemos cambiarlo en modo alguno mediante ningún influjo externo, como sería el caso de consejos y advertencias; de lo contrario, podríamos crearlo de nuevo.¹⁰

Desde fuera sólo podemos actuar sobre la voluntad mediante motivos, sin que éstos alteren a la voluntad misma. Los motivos, guiados por el conocimiento, pueden modificar la dirección de un esfuerzo encontrando otros caminos para llegar a lo que la voluntad persigue inevitablemente. Los motivos, que moran en el exterior y que se ven ocasionados necesariamente por el curso del mundo, podrían enseñarle a la voluntad que se equivocó en los medios y que puede obtener por otros caminos lo que aspira de acuerdo a su ser más íntimo, pero sin que consiga que la voluntad quiera algo distinto. De ahí la importancia que asigna Schopenhauer al conocimiento, donde el desconocimiento de las circunstancias externas puede hacer a aquello que desea la voluntad inoperante.

¹⁰ Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, p. 31-2.

El influjo del conocimiento sobre la conducta es el responsable de que el carácter se desarrolle progresivamente y vaya poniendo de relieve sus diferentes facetas. De ahí que el carácter se muestre distinto en cada edad. Al principio todos somos inocentes, pues no nos conocemos, no sabemos lo que hay de malo en nuestra propia naturaleza, ya que sólo ésta salta a la vista con ocasión de los motivos. Únicamente la experiencia nos revela lo que somos realmente, y como actuamos conforme a nuestro carácter inmutable de un modo instintivo sin haber llegado a la conciencia reflexiva, nuestro yo es mero espectador crítico de los efectos de sus acciones, cosa que le permite llevarse sorpresas.

Nuestras acciones no son, en efecto, un primer comienzo, por eso en ellas no llega a la existencia nada realmente nuevo: sino que *a través de lo que hacemos, nos enteramos simplemente de lo que realmente somos*.¹¹

Si por un lado estamos ante la inmutabilidad del carácter, y por otro, ante la estricta necesidad con la que tienen lugar todas las circunstancias en donde dicho carácter se ve implicado. ¿Qué papel juega el conocimiento en todo este proceso?

Nuestras acciones individuales no son libres en modo alguno; sólo el carácter individual de cada cual puede ser considerado como un acto libre por su parte. Y este mismo carácter es tal, porque alguna vez quiso ser así. La voluntad misma y en sí, en tanto que se manifiesta en un individuo, viene a constituir el querer originario y básico de tal individuo al margen de todo conocimiento, puesto que le precede. Del conocimiento la voluntad recibe únicamente los motivos, sobre los cuales va desarrollando su esencia y se hace cada vez más reconocible o evidente; pero ella misma permanece inmutable al hallarse fuera del tiempo. De ahí que nosotros al hallarnos bajo circunstancias que siempre concurren conforme a una necesidad incontestable, no podemos hacer sino justamente lo que hacemos. De acuerdo con esto, todo el transcurso empírico de la

¹¹ Schopenhauer, “Sobre la libertad de la voluntad humana”, p. 91.

vida de un hombre se halla prefijado de antemano en cualquiera de sus avatares, ya sean éstos grandes o menudos, con tanta necesidad como lo está la marcha de un mecanismo de relojería.¹²

En su escrito *Sobre la libertad de la voluntad humana*, Schopenhauer ahonda más sobre el papel del conocimiento. Menciona que el hombre en ausencia de impedimentos físicos, a diferencia del animal, es movido por motivos conocidos que nunca actúan como impedimentos físicos, pues un motivo no puede ser en sí mismo irresistible, nunca puede tener una violencia incondicionada, siempre queda la posibilidad de que un *contramovimiento*, un *contramotivo* más fuerte prevalezca sobre él. Así, el animal actúa movido por un único influjo sin deliberación ni elección, mientras que el hombre se determina con independencia de los objetos presentes, ya que tiene la capacidad de actuar por motivos abstractos. El hombre al reflexionar hace presentes todos los motivos cuyo influjo ha experimentado en su voluntad, y con esto tiene una elección mayor. Pudiéndose decir que es ‘relativamente libre’ de la coerción de los objetos actuales, intuitivamente presentes que determina al animal, pero sin que esta libertad relativa sea confundida con la libertad, pues el hombre sigue obrando con estricta necesidad.

En el hombre es posible el conflicto entre motivos debido a su modo de conocer; debido a las representaciones abstractas, de conceptos, juicios y raciocinios, que pueden darse conjunta y simultáneamente en su conciencia, con la posibilidad de interactuar al margen de cualquier determinación temporal. Gracias al conocimiento abstracto, el hombre alcanza una determinación electiva que, al convertirlo en un campo de batalla entre motivos en conflicto, da pie a la posibilidad de un carácter individual, mas no a la libertad de un querer individual, ni a la independencia del principio de razón propio de todo ser fenoménico. Ya que: “todos los motivos son causas y toda causalidad lleva consigo necesidad”.¹³

¹² *Idem*, p. 93-4.

¹³ *Idem*, p. 67.

Necesidad y responsabilidad moral

Schopenhauer descalifica la ilusión de la llamada libertad de elección que presupone la posibilidad para la conciencia moral de actuar de otra manera. Para él, el auténtico significado de dicha conciencia nos dice: “bien podrías tú ser otro”. Afirma que nuestras elecciones no pueden sustraernos de nuestro ser, de nuestra voluntad, y con esto desplaza la moral hacia otros campos, donde la moral implica reconocer en lo que hacemos aquello que somos y reconocer que sufrimos aquello que merecemos. Reiterando de esta manera la primacía de la voluntad sobre la conciencia, ya que para él:

Es la voluntad del hombre la que constituye su propio yo, el verdadero núcleo de su ser: por eso, ella es el fundamento de su conciencia, en tanto que algo verdaderamente dado y existente más allá de lo cual no puede ir. Pues ella es como quiere y quiere como es. Por eso, preguntarle si podría también querer de otra manera que de la que quiere, significa preguntarle si podría también ser otra que ella misma: y eso no lo sabe.¹⁴

62 | Schopenhauer nos habla de una necesidad en el obrar humano, donde el carácter no es obra de la elección racional ni de la reflexión, como tampoco la bondad moral surge de aquella reflexión que depende de la cultura intelectual, sino que procede de la voluntad misma, cuya calidad es innata y no admite ser mejorada por la educación. De tal manera que la individualidad de cada persona, es decir su carácter inteligible determinado con su inteligencia concreta, prefigura todas sus acciones y pensamientos, hasta los más irrelevantes. Y si retornaran al mundo los mismos hombres, tal como retornan las mismas circunstancias, nos encontraríamos uno junto a otro, haciendo exactamente las mismas cosas que ahora.

Pero, aunque para el filósofo, la conducta del hombre no sea dirigida por los designios de su razón, y sea imposible que alguien se

¹⁴ *Idem*, p. 54.

torne en tal o cual por mucho que lo desee, pues todo obrar humano siempre se deriva necesariamente de su carácter innato e inmodificable al verse determinado por motivos: el hombre sigue siendo responsable. Schopenhauer nos habla de la responsabilidad sin la cual no es posible la ética. Pero, ante esa necesidad que acompaña todas nuestras acciones, ¿de qué somos responsables? Schopenhauer parte del sentimiento de responsabilidad que albergamos los hombres, y de las recriminaciones de la conciencia para decirnos que en el fondo estos sentimientos solamente conciernen a lo que somos. Ante la imposibilidad de descargar la culpa sobre las acciones o sobre los motivos, nos dice que nuestras acciones sólo podrían ser distintas si nosotros mismos fuéramos otro. “Tal y como el hombre *es*, así tiene que actuar. La culpa y el mérito no son algo inherente a sus actos aislados, sino a su esencia y a su ser.”¹⁵ Y como donde radica la culpa tiene que radicar la responsabilidad, la responsabilidad en el fondo afecta al carácter. Por esto, sólo del carácter es uno responsable, y no de las acciones, pues éstas suponen el carácter y se realizan con estricta necesidad una vez presentados los motivos.

Ante las diferencias entre los transcursores vitales, algunos más dichosos, más nobles y dignos que otros, Schopenhauer quiere preservar la justicia y la responsabilidad moral; para esto acude a la suposición sustentada en el brahmanismo y budismo, que considera que la existencia actual es la consecuencia moral de una existencia anterior. Schopenhauer recurre a la religión, al mito, al hinduismo, nos dice que Brahma al crear a cada hombre le graba en la cabeza su obra y parecer con signos de escritura cifrada, conforme a los cuales habrá de desenvolverse en el curso de su vida; y en las junturas de los huesos craneales está esa escritura codificada, cuyo contenido es consecuencia de una vida y un obrar anteriores. Pues este mundo constituye de por sí ese juicio final, en el que cada uno lleva consigo, de acuerdo con sus méritos, el galardón o la ignominia. Por todo esto, la muerte misma comporta un carácter extremadamente serio, grave, solemne y

¹⁵ Schopenhauer, *Los designios del Destino*, p. 109.

terrible, donde una guía incierta nos acompaña hasta la muerte y nos prepara para una palingénesis, con todo el bien y el mal realizados, para un renacimiento.

Schopenhauer intenta una mirada más profunda de la existencia, donde todos los méritos auténticos, tanto morales como intelectuales, no tienen un origen meramente físico sino metafísico, sus raíces no están en el fenómeno sino en la cosa en sí: éstos son dados *a priori* no *a posteriori*, son innatos y no adquiridos. Y con ello parecería llevarnos a un estatismo moral, a una imposibilidad de cambio. Así afirma que las mismas virtudes innatas son las únicas auténticas, éstas son asumidas voluntariamente, y no como consecuencia de una reflexión racional. Mientras que las cualidades meramente adquiridas, aprendidas, es decir las cualidades *a posteriori*, tanto ‘morales’ como intelectuales, son inauténticas, son vana apariencia sin contenido alguno.

El innatismo de todas las cualidades auténticamente morales que Schopenhauer propone se entiende mejor con la doctrina de la metempsicosis del brahmanismo y del budismo, según la cual sus acciones buenas y malas acompañan al hombre, cual su sombra de una existencia a la otra, que con el judaísmo y cristianismo que exige que el hombre venga al mundo como un cero moral para decidir sobre sus acciones mediante un libre arbitrio indiferente. Su pensamiento es contrario al teísmo, a la existencia de un Dios creador, ya que dichas creencias son incompatibles, para él, con la responsabilidad moral del hombre. Desde su óptica, teísmo y libertad son inconcebibles e incompatibles, y esto debido a la imposibilidad de concebir a un ser que según su existencia y esencia sea obra de otro, y que, sin embargo, pueda determinarse a sí mismo y ser a su vez responsable de su obrar, pues aquel que lo hizo venir a la existencia de la nada, al crearlo ha prefijado su esencia, y con ello el conjunto de sus atributos. Y si la acción surge de la condición innata del hombre, como piensa Schopenhauer, en este caso la culpa radicaría en el autor de esa naturaleza y no en el hombre, ya que de ningún modo se puede crear sin una esencia determinada de donde mana necesariamente el conjunto de manifestaciones y acciones de tal ser.

Schopenhauer lleva hasta sus últimas consecuencias este inatismo, por eso señala la inutilidad de querer corregir los defectos del carácter mediante el ejemplo o mediante discursos moralizantes. La ética, entendida de esa manera, puede contribuir a forjar la virtud en tan escasa medida como la estética en producir obras de arte. Para nuestro pensador, cabe modificar la conducta mas no la volición, siendo la volición lo único que corresponde al valor moral. No se puede modificar el fin que persigue la voluntad, sino sólo el camino que toma para llegar a él. La instrucción puede variar la elección de los medios, pero no la de los fines últimos. Desde un punto de vista moral, el ejemplo, al igual que la instrucción, puede proporcionar una mejora civil o legal, mas nunca una mejora interior, que es la única específicamente moral.

La significación ética del obrar es, para Schopenhauer, un hecho innegable. Así en su *Metafísica de las costumbres* nos dice que poseemos una conciencia moral, que no ostenta, como pensaba Kant, la forma de un imperativo, ni de ley moral, ni de un deber incondicionado. Llega a afirmar que la ética kantiana es inmoral, dado que el deber incondicionado que postula supone un ideal quimérico y su formalismo ético es insolvente para combatir al verdadero antagonista de la moral, que es el egoísmo. Nuestro pensador descarta todo imperativo que ordena, ya provenga del interior o del exterior, pues, desde su óptica, dicho imperativo nunca deja de ser egoísta y por ende siempre carece de valor moral.

Schopenhauer parte de lo que él considera el único hecho de la conciencia moral: todos somos egoístas por naturaleza, debido a nuestra condición racional sólo buscamos nuestro propio goce y beneficio. Así, en el *Mundo como voluntad y representación*, analiza el origen del egoísmo y lo vincula con el fenómeno de individuación. En un primer momento, nos habla de una lucha entre los grados de objetivación de la voluntad que se disputan por la materia, por el espacio y por el tiempo. Aquí los fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos dirigidos por la causalidad e impacientes por manifestarse, se disputan ávidamente dicha materia que cambia perpetuamente de

forma, queriendo cada uno de ellos expresar su Idea. En el hombre también se ve el espectáculo de esa lucha, prueba de ello son las guerras incesantes. Estamos ante el hombre como lobo del hombre, donde el egoísmo es la fuente de la contienda. Se puede decir que sobre la base de la voluntad de vivir nace el egoísmo que siempre yace como un amplio foso entre hombre y hombre.

En un segundo momento, el autor menciona que el egoísmo está inscrito de una forma específica en la naturaleza humana. Y esto se funda en el hecho de que la multiplicidad y variedad de las objetivaciones de la voluntad no afecta a la voluntad como *cosa en sí*, ya que ésta permanece invariable (al igual que la Idea que es su objetivación directa e inmediata). Como la voluntad existe entera e indivisa en cada uno de los hombres, todo hombre se toma a sí mismo como real y en cierta medida tiene a los demás como fantasmas. Podemos decir que cada individuo en particular se tiene a sí mismo como su centro, como el ombligo del mundo y dueño de la realidad: quiere todo para sí, quiere poseer y subyugar todo anteponiendo su propia existencia y bienestar, hasta tal punto que puede sacrificar todo lo que no sea él, de destruir el mundo con tal de prolongar un instante su existencia, pues nada puede ser más importante que él mismo.

Cada individuo es de hecho, y así se considera a sí mismo, la totalidad de la voluntad de vivir o la perspectiva del mundo mismo, al tiempo que también se tiene por la condición suplementaria del mundo como representación [...] se tiene a sí mismo como el único sujeto cognoscente, como la condición de todo cuanto se manifiesta en el mundo, y sólo dentro de sí reconoce inmediatamente a la voluntad; de ahí que haga prevalecer su ser y su mantenimiento ante todo lo demás.¹⁶

No nos damos cuenta de la verdadera naturaleza del hombre, pues lo conocemos en estado de doma que llamamos civilización, pero cuando se abre el candado, el ordenamiento jurídico da paso a la anarquía.

¹⁶ Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, p. 85-6.

En estos momentos percibimos a la voluntad de vivir que, cada vez más exasperada por el continuo sufrimiento de la existencia, intenta mitigar su propio tormento atormentando a los demás. El individuo puede llegar al grado de negar la voluntad que se manifiesta en otro individuo, destruir ese cuerpo extraño, poner sus fuerzas al servicio de su voluntad. Puede llegar al máximo grado de injusticia: el canibalismo donde se da la mayor contradicción de la voluntad para consigo misma, o contentarse con otros grados, como el asesinato, la mutilación del cuerpo ajeno, la esclavitud o la agresión contra la propiedad.

Pese a todas nuestras tendencias hacia el egoísmo, Schopenhauer se pregunta sobre la existencia real de algún principio que pueda contrarrestar al egoísmo, que limite el provecho propio y tome en cuenta a los demás individuos. Y como, desde su perspectiva, la significación moral de una acción sólo puede radicar en su relación con los otros, se vuelve prioritario investigar si realmente hay acciones con auténtico valor moral, como las acciones de la justicia voluntaria, la pura caridad y la verdadera nobleza desinteresada. Su respuesta es afirmativa: tales acciones existen y tienen su origen en lo que él llama compasión natural. Pero hay que agregar que dichas acciones desinteresada suscitan en nuestro filósofo un verdadero asombro: dada la naturaleza del mundo, y del hombre, se puede decir que son casi milagrosas.

Para Schopenhauer, por una parte, el egoísmo, la envidia, el odio y demás vicios se basan en un tipo de conocimiento que concibe la individuación como real, que representa el orden de las *cosas en sí*. La relación con el mundo derivada de este conocimiento es hostil con el Otro y con el mundo. Considera al mundo y al Otro como el no yo absoluto ajeno del cual desconfía, pues únicamente en su propio yo cree tener una verdadera existencia. Cosa muy distinta se da en el principio contrapuesto al egoísmo: la compasión, que supone otro tipo de conocimiento (que analizaremos en el próximo apartado), que considera la individuación como un mero fenómeno, y a la pluralidad y diversidad de los individuos como existente sólo en mi representación. Este conocimiento, que hace a un lado el velo de Maya que representa la individuación, se basa en la certeza de que más allá de toda

la pluralidad y diversidad de los individuos se encuentra una unidad verdaderamente existente y accesible a nosotros. Por eso nos dice:

Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula '*tat-twam asi*', es decir, '*esto eres tú*', es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción.¹⁷

Para nuestro filósofo la compasión, que considera como propios todos los sufrimientos ajenos, es un hecho innegable de la conciencia humana y no se basa en dogmas o mitos, pero tampoco en la educación o en la cultura, sino que es originaria e inmediata, pues se encuentra en la naturaleza humana. Sólo las acciones que brotan de la compasión poseen valor moral. Y podemos decir que un buen carácter reconoce su ser en el fenómeno ajeno; para éste, los demás no son 'no-yo' sino 'yo otra vez', siendo su relación una relación originaria y amistosa con todos.

68 | La compasión que, para Schopenhauer, representa el gran misterio de la ética, es un proceso admirable emparentado con la mística que, contrario a la individuación, nos hace interesarnos sobre el bien y el mal que sufren los demás, haciéndolo nuestro, logrando sentir sus alegrías y pesares del mismo modo, aunque con distinta intensidad. Nos movemos a la compasión desplazándonos fuera de nosotros e identificándonos con el ser que sufre; ya no es en nosotros donde sufrimos sino en él, pues para que la acción tenga valor moral nuestro motivo cambia de dirección, se vuelve exclusivamente hacia la necesidad ajena: la acción tiene que ser desinteresada.

¹⁷ Schopenhauer, "Sobre el fundamento de la moral", p. 295.

Libertad y negación de la voluntad

En su intento por resolver la problemática relación entre libertad y necesidad, Schopenhauer concibe otro tipo de conocimiento que no es abstracto, sino intuitivo, que a la vez va más allá del mundo fenoménico. Para nuestro pensador este tipo de conocimiento, que es práctico, hace a un lado el velo de Maya que representa el principio de individuación, y se puede orientar hacia dos vertientes opuestas: la afirmación o la negación de la voluntad de vivir. Menciona que tanto afirmación como negación:

Se derivan, en verdad, del conocimiento: pero no de un conocimiento abstracto que pueda expresarse con palabras, sino de un conocimiento vivo que se traduce en hechos, y en la conducta del hombre, independientemente de los dogmas que puedan ocupar su razón bajo la forma de nociones abstractas.¹⁸

En la primera alternativa, el hombre al llegar a la cumbre del conocimiento y de la *conciencia de sí*, puede querer la misma cosa que quería ciega e inconscientemente. En este caso, el conocimiento sigue siendo un motivo y continúa en su afirmación de la voluntad de vivir. Y aunque aquí el hombre se reconoce bajo la forma de representación, su conocimiento no coarta en modo alguno su querer, sigue deseando la vida tal y como acaba de conocerla: así como la querría ignorándola como impulso ciego, ahora la apetece con conciencia y reflexión. En la segunda opción, de una manera contraria, dicho conocimiento se trueca en calmante, en un aquietador que mata todo querer. En el primer caso nos encontramos con la afirmación de la voluntad de vivir, y en el segundo se cumple su negación. Y aquí Schopenhauer se enfrenta a la gran cuestión, ante este único acontecimiento en sí, que será la de

¹⁸ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2003, Madrid, Trotta, trad. Pilar López de Santa María, II, p. 107.

querer o no querer la vida: la de afirmar o la de negar a la voluntad de vivir, ya que:

La voluntad es lo único que existe, la cosa en sí, la fuente de todos los fenómenos. Cuando llega a la conciencia de sí misma y se decide a afirmarse o negarse, es el único hecho absoluto, el único acontecimiento 'en sí'.¹⁹

En el primer caso, en el intento de afirmar la voluntad, Schopenhauer se encuentra con una imposibilidad que emana de la naturaleza misma de la voluntad. La voluntad carece de meta final, su esencia es un querer, una aspiración perpetua sin término ni fin alguno, y podemos decir que la voluntad, al no ser susceptible de ninguna satisfacción finita, marcha de suyo al infinito, pues al igual que el tiempo, no puede concluir ni comenzar. Ese eterno devenir, esa fuga sin fin, esa aspiración sin término, esa falta de todo límite de la voluntad torna imposible su afirmación. No existe para la voluntad una realización duradera que satisfaga para siempre su aspiración, antes bien, gracias a ella nos encontramos ante un juego que pasa del deseo a su cumplimiento y del cumplimiento a un nuevo deseo, sin llegar nunca a un término, como el tonel de las Danaides, donde sólo los obstáculos, las resistencias pueden suspenderlo. Esta falta de fin, de satisfacción final, de punto de reposo de la voluntad se muestra, no sin cierto dramatismo, entre las fuerzas de la naturaleza, entre las formas orgánicas cuando se disputan la materia en la cual quieren manifestarse, donde lo que cada una posee se lo ha arrancado a la otra (donde unos se alimentan de otros), manteniéndose así un perpetuo combate entre la vida y muerte.

Por todo esto, Schopenhauer afirma que no hay bien supremo ni bien absoluto en la afirmación de la voluntad, sólo hay bienes provisionales cargados de sufrimiento. Alcanzar el *summum bonum* por la afirmación de la voluntad es imposible, pues esto implicaría una satisfacción final de la voluntad después de la cual no surjan nuevos

¹⁹ *Idem*, p. 21.

deseos; implicaría un último motivo que al realizar su acción produciría un contento indestructible del querer. Muy por el contrario, al no darse un objetivo final de la aspiración de la voluntad, no existe límite ni término para el sufrimiento y el mal, que se encuentran indisolublemente ligados con el intento de afirmar la voluntad. Sufrimiento que se hace más evidente cuanto más perfecta es la manifestación de la voluntad. Para Schopenhauer somos voluntad, no dejamos de ser máquinas deseantes: nos movemos entre la menesterosidad y el sufrimiento y la única salida digna será acabar con el origen del sufrimiento: negar nuestra propia voluntad de vivir. Cosa que enfrenta al autor con los dos modos que tiene la voluntad de afirmarse.

La primera, y más sencilla afirmación de la voluntad de vivir, es la afirmación del propio cuerpo mediante la aplicación de sus propias fuerzas para su conservación. Aquí estamos ante el continuo actuar conforme a motivos, cuyo tema fundamental son las necesidades. El segundo grado de esta afirmación pasa por encima de la existencia del individuo y se introduce en un tiempo totalmente indeterminado. En este caso, la afirmación del cuerpo llega a desbordar sus mismos límites en la satisfacción del impulso sexual y en la procreación de un nuevo individuo. Aquí, la intensidad del impulso sexual, el goce y la satisfacción que lo acompañan expresan la afirmación más decisiva de la voluntad de un modo puro y sin adiciones.

El procreado es la expresión, el síntoma de la afirmación de la voluntad de vivir en general, pues, aunque en la procreación se da un individuo diferente, es idéntico en cuanto voluntad: es conforme a la Idea. En tanto cosa *en sí* la voluntad tanto del procreador como del procreado no difieren, ya que únicamente la manifestación, y no la cosa *en sí*, se halla sometida al principio de individuación. El procreador representa tan sólo la causa ocasional de la manifestación de esta voluntad en un tiempo y en un espacio. Por esto, con la procreación la recaída del hombre en la naturaleza queda consumada: queda de nuevo afirmado el sufrimiento y la muerte como algo connatural a la manifestación de la vida, cosa que explica la vergüenza y la conciencia de

culpa que rodea el acto de la procreación.²⁰ La nueva recaída en la vida se expresa en el pecado original de Adán que, para Schopenhauer, se refiere a la satisfacción del apetito sexual, a la procreación. Tesis que lo acerca a la aceptación de corrupción de la naturaleza humana sostenida por Lutero, que en el fondo delata una carencia de armonía en el orden natural.

¿De qué le cabe enorgullecerse al hombre, siendo así que su concepción es una culpa, su nacimiento un castigo, su vida un penoso quehacer y la muerte una necesidad?²¹

Ante la corrupción de la naturaleza, Schopenhauer vislumbra una posibilidad de salir de este círculo de sufrimiento y culpa, ya que para él, el hombre tiene la posibilidad de renunciar a los mandatos de la voluntad, no por el aniquilamiento de su fenómeno mediante el suicidio que lejos de negar la voluntad la afirma, sino por la renuncia a toda satisfacción incluyendo la voluptuosidad misma, cosa que supondría la negación más fuerte de la voluntad de vivir, que, si se sigue de un modo radical, conlleva la extinción del hombre tal y como lo conocemos. Para nuestro pensador, aunque todos participamos en ese pecado que nos hace merecer el sufrimiento y la muerte, cada individuo es también símbolo de la negación de la voluntad de vivir: éste puede redimirse y ponerse a salvo, romper los lazos que lo anudan al pecado y a la muerte. Y en este caso, Schopenhauer hace una excepción para la inmutabilidad del carácter y la necesidad de las acciones humanas abriendo un espacio para una nueva forma de libertad.

Pero, ¿es posible negar la voluntad de vivir, es posible la emancipación de ella? A este respecto, Schopenhauer nos dice que aunque al ser humano no se le debe considerar como una voluntad emancipada

²⁰ Así, para Schopenhauer, los genitales se hallan al servicio de la voluntad ciega, son los que mantienen la vida, éstos suponen el auténtico núcleo de la voluntad, el polo opuesto al cerebro, cuyo representante es un tipo de conocimiento que posibilita la supresión de la voluntad y con ello la liberación.

²¹ Schopenhauer, *Los designios del Destino*, p. 49.

de la ley causal, ya que la necesidad de la causa se aplica al hombre como a cualquier otro fenómeno, hay una posibilidad de hacer a un lado dicha ley. Hay, para el hombre, un modo de liberarse de este esfuerzo ciego, de este impulso obscuro y vago, que representa la voluntad de vivir. Cosa que se torna imposible para los demás seres de la naturaleza inorgánica, vegetal y animal, donde la voluntad se manifiesta en sí misma de un modo puro, inconsciente, acognitivo, como una pulsión ciega, e irresistible que obra sordamente.

El hombre, al ser una criatura plástica, complicada y múltiple, llena de necesidades y expuesta a innumerables lesiones, requiere para poder existir de la intuición, así como de la razón como facultad de crear conceptos. Pero, aunque dichos conocimientos, tanto el racional como el intuitivo tiene su fuente en la voluntad y se encuentran a su servicio (siendo auxiliares y medios de conservación del individuo y de la especie, de igual manera que cualquier órgano del cuerpo), pueden emanciparse del dominio de la voluntad, hacer a un lado los intereses de la conservación y la procreación, para lo que fueron creados. En este punto nuestro filósofo reconoce en el hombre un fenómeno de voluntad diferente que, por una parte, se desliga de la servidumbre de la voluntad. Dicho fenómeno se produce cuando rechazamos el conocimiento de las cosas particulares y nos elevamos al conocimiento de las Ideas. En este caso, la inteligencia humana penetra en el principio de individuación, haciéndose posible una manifestación real de la verdadera voluntad libre. Podemos decir que sólo en esta ocasión la voluntad se pone en contradicción consigo misma, llevándonos a la abnegación, y, en algunos casos, hasta el aniquilamiento de la esencia misma del fenómeno: a la suspensión de la sexualidad, siendo esta manifestación particular la única manifestación directa de un libre albedrío producido en el fenómeno mismo, donde se da una conciliación del fenómeno con la libertad.

Para Schopenhauer, la posible emancipación de la voluntad comporta dos vertientes. La primera, deudora del Romanticismo, se da en algunos hombres excepcionales (los genios, los creadores del mundo del arte) cuyo conocimiento consigue emanciparse de la servidumbre

y de los intereses de la voluntad, hasta llegar a existir independientemente como espejo puro y claro del mundo, pudiendo concebir las Ideas. En el genio artístico la voluntad puede llegar a cobrar conciencia de sí misma, de su propia esencia, y alcanzar un conocimiento que no es racional sino intuitivo: alcanzar un conocimiento práctico, claro y exhaustivo dando origen al arte. Podemos decir que en este tipo de conocimiento emancipado de la voluntad, el sujeto abandona las relaciones fundadas por el principio de razón y se convierte en sujeto cognoscente puro e involuntario. Este hombre excepcional olvida el interés propio, el querer, las intenciones, se despoja durante cierto tiempo de su personalidad para quedar reducido a puro sujeto cognoscente, a puro espejo límpido del mundo.

Para Schopenhauer, la intuición propia del genio no es la sensible, sino la intuición que se da cuando por la fuerza del espíritu el hombre se eleva sobre las representaciones, abandona la manera ordenada de considerar las cosas, y no se limita a buscar las relaciones propias del principio de razón, sino que conoce la Idea: la forma eterna, la objetivación inmediata y adecuada de la voluntad y no el objeto como cosa particular. En su contemplación, la cosa particular se convierte de golpe en la Idea de la especie: el mundo como representación le aparece transformado: puro y completo. La Idea que concibe el genio, a diferencia de la noción propia del conocimiento abstracto, es fuente de creación: ésta engendra cosas que no se han introducido previamente propias del mundo como representación.

La Idea, que se podría definir en rigor como el representante adecuado de la noción, es esencialmente intuitiva, y aunque ocupe el lugar de una infinidad de cosas individuales, es absolutamente determinada; no se halla al alcance del individuo en cuanto individuo, sino solamente de aquel que, elevándose sobre todo querer y toda individualidad, se convierte en puro sujeto de conocimiento.²²

²² Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, p. 64.

Pero, tanto el conocimiento profundo y verdadero de la naturaleza como la creación de la obra de arte, no emancipan al genio para siempre de la voluntad, sólo lo liberan por breves instantes, se trata sólo de un consuelo provisional. Cosa muy distinta ocurre con el llamado santo, quien representa la otra variante de la negación de la voluntad; éste, merced a un trabajo constante, puede llegar a la resignación, a aquietar la voluntad. En este caso, la negación de la voluntad de vivir ocurre cuando los fenómenos aislados ya no obran sobre la voluntad como *motivos*; cuando el conocimiento aniquila el querer y conduce a la voluntad a la superación de sí misma, a la resignación.

De lo que se trata es de apagar continuamente la sed del querer, ya que la negación de la voluntad no se puede considerar un bien definitivamente adquirido. Por todo esto, debemos tratar de desenmascarar continuamente al motivo que se presenta como un polifacético Proteo que siempre promete, bajo sus múltiples caras y formas, una plena satisfacción. Nuestro pensador propone para mantenerse en dicha negación, llegar al ascetismo, llegar “al aniquilamiento intencional de la voluntad, obtenido por la renuncia de cuanto agrada y la busca de una vida de penitencia y de maceraciones consagrada a una constante mortificación del querer.”²³ Aunque también nos habla de otra vía que se da en la mayor parte de los hombres, que nos conduce de igual modo a la resignación: el dolor, cuando reviste la forma de conocimiento puro que conduce a la verdadera resignación, y que tiene como principio la compasión.

Cuando el querer se suprime y se niega a sí mismo redimiéndonos del mundo, se puede hablar de bien absoluto, de un *summum bonum* en sentido figurado y metafórico, pues con esta negación, que se debe reconquistar continuamente, estamos ante la verdadera ausencia de volición que es lo único que apacigua a la voluntad y le da esa satisfacción que nada puede venir a turbar. Para Schopenhauer, este es el único remedio que cura esa enfermedad que es la vida, los demás son paliativos anodinos, de ahí que esta negación no se manifieste en actos

²³ *Idem*, p. 198.

aislados, sino en la modificación de toda la conducta. Y aquí estamos hablando de una disposición interior que llega a emancipar el carácter del imperio de los motivos. Esta disposición, que en este punto realiza un giro, una conversión en el pensamiento de nuestro filósofo, ya no viene directamente de la voluntad sino de la inteligencia, que ha cambiado de naturaleza. Por eso menciona: “Nadie puede destruir la misma voluntad de vivir, a no ser la *inteligencia*.”²⁴

Es cierto que el carácter no puede cambiar jamás en sus pormenores; debe ejecutar con el rigor de una ley de la Naturaleza las diversas órdenes de la voluntad, cuyo fenómeno es en conjunto: pero precisamente este conjunto, es decir, el carácter mismo, puede ser anulado por la conversión del conocimiento.²⁵

76 Cuando la voluntad reconoce la naturaleza de su propio ser y saca de ese conocimiento un calmante que la libera del imperio de los motivos, se da un nuevo conocimiento *en sí* que, para Schopenhauer, no sólo es independiente del querer, sino que deja el terreno de lo inmanente para acceder a otro plano: al de la trascendencia. Por eso nos menciona que: “esta supresión de la voluntad, esta liberación, no puede adquirirse por fuerza y deliberadamente. Nace de una relación íntima entre la inteligencia y la voluntad humanas, surge de repente, y como por un choque venido de fuera”.²⁶ Para nuestro filósofo, en este caso, estamos ante una metamorfosis radical y trascendental; ante una regeneración que se deriva de la gracia eficaz como señalan los místicos cristianos, y que llega a constituir la única manifestación eficaz del libre albedrío, donde: “*La necesidad es la esfera de la Naturaleza, y la libertad la esfera de la gracia.*”²⁷

Este nuevo conocimiento, que para el carácter malo (en conciliación con las ideas mencionadas), se encuentra infinitamente lejos, viene de fuera como la gracia, pero también debe ser aceptado, es un

²⁴ *Idem*, p. 205.

²⁵ *Idem*, p. 208.

²⁶ *Idem*, p. 209.

²⁷ *Ibidem*.

acto de libre voluntad que altera y transforma radicalmente la naturaleza del hombre. No se trata de un simple cambio sino de una supresión completa, un verdadero renacimiento. Desde una perspectiva similar a la de Lutero, para Schopenhauer, la fe –que es un efecto de gracia que se produce sin participación nuestra y como por una especie de influencia exterior– y no las obras nos conducen a la salvación. La virtud sincera no procede de las obras (que se encuentran determinadas por el carácter), sino del conocimiento: de la fe, de un conocimiento que, para nuestro filósofo, se ha transformado y también nos ha transformado.²⁸

Podemos decir, que en este proceso de autonegación de la voluntad (al que se llega por un conocimiento que Schopenhauer termina identificando con algo dado y en parte aceptado: la gracia y la fe), la libertad que pertenece a la *cosa en sí* puede hacerse visible, manifestarse de modo inmediato en su fenómeno. Se puede llegar a la manifestación directa de un libre albedrío en el fenómeno mismo: en el hombre. Con esto se suprime la esencia del fenómeno, provocando un antagonismo, una contradicción del fenómeno consigo mismo, creando el estado que recibe el nombre de autonegación, que constituye una muestra de santidad. Desde esta contradicción del fenómeno consigo mismo, Schopenhauer resuelve el problema de la libertad y la necesidad, pues merced a esta contradicción la libertad no sólo le corresponde a la *cosa en sí*, a la voluntad, sino también al hombre. Pero, aunque la libertad de la voluntad en este caso, se transmita directamente a su fenómeno, el costo de esta libertad es muy grande, pues el concepto de libertad que se sigue del pensamiento schopenhaueriano es realmente negativo, éste encierra la negación de la necesidad, la negación de la relación

²⁸ La fe se fundamenta en la creencia de la condición humana como un estado de perdición del cual tenemos necesidad de redimirnos. Sólo la fe nos salva “sin que nosotros tengamos mérito alguno (personal), pues la conducta individual está guiada siempre por la intención (los motivos), y las obras así nacidas son de tal esencia y naturaleza que no pueden justificarnos nunca, precisamente porque la conducta se deriva de intenciones y motivos, no siendo más que *opus operatum*”. *Idem*, p. 211.

causal según el principio de razón y la negación de la voluntad de vivir, que en última instancia llega a la negación de la misma vida tal y como la conocemos.

El único camino de salvación es que la voluntad se aparezca libremente a sí misma, a fin de que en esta imagen aprenda a conocer su verdadera esencia. Únicamente iluminada por este conocimiento es como puede suprimirse y suprimir a la vez el dolor, inseparable compañero de su fenómeno. [...] Entra precisamente en los designios de la naturaleza que la voluntad llegue a la luz, pues sólo con la ayuda de la luz puede conseguir la liberación.²⁹

²⁹ *Idem*, p. 205-6.